

HUSZONNEGYEDIK ÉVFOLYAM

1980/1

8 1220

1980 MAR 10!



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

A SZERKESZTŐSÉG MUNKATÁRSAI:

BALOGH ISTVÁN (szerkesztő),
GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő),
KÉRI ELEMÉR (felelős szerkesztő),
NYÍRI KRISTÓF (szerkesztő),
SIPOS JÁNOS (szerkesztő)

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ÁGOSTON LÁSZLÓ, ALMÁSI MIKLÓS, ANCSÉL ÉVA,
BALOGH ISTVÁN, FÜLDESI TAMÁS,
HERMANN ISTVÁN (ELNÖK)
KÉRI ELEMÉR, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF,
POÓR JÓZSEF, RUZSA IMRE, SZIGETI GYÖRGYNÉ,
TÓKEI FERENC, VERECZKEI LAJOS,
VÉSZI BÉLA, ZOLTAI DÉNES

1980/1

TARTALOM

ERDÉLYI ÁGNES: Világnézetfilozófia és társadalomtudomány (A filozófiai problémák transzformációja a századfordulón)	1
ALTRICHTER FERENC: A konfirmáció paradoxonairól	25
G. HAVAS KATALIN: Frege realizmusa	44
V. A. SZMIRNOV—V. P. TAVANYEC: A szimbolikus logika és a filozófia kapcsolatáról (Fordította: Balassa Zsófia)	57
MADARÁSZNÉ ZSIGMOND ANNA: Frege és a modern intenzionális logika	78

DOKUMENTUM

GOTTLÖB FREGE: Logikai vizsgálódások. I—II. rész. (Fordította: Máté András)	92
--	----

SZEMLE

MÁTÉ ANDRÁS: Válogatás Frege hagyatékából	124
SOLT KORNÉL: Egy magyar nyelvű válogatás Gottlob Frege műveiből	129
KATONA PÉTER: Mit jelent a fantázia determinista értelmezése?	134
KÁMÁN ERZSÉBET: A mitológiai gondolkodásról	137

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest I., Űri u. 53. Telefon: 160—160

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

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

A MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE
1980. ÉVI XXIV. ÉVFOLYAMÁNAK
TARTALOMJEGYZÉKE

	Szám	Oldal
<i>Erdélyi Ágnes</i> : Világnézetfilozófia és társadalomtudomány. (A filozófiai problémák transzformációja a századfordulón)	1	1– 24
<i>Altrichter Ferenc</i> : A konfirmáció paradoxonairól	1	25– 43
<i>G. Havas Katalin</i> : Frege realizmusa	1	44– 56
<i>V. A. Szmirnov–V. P. Tavanyec</i> : A szimbolikus logika és a filozófia kapcsolatáról (Fordította: Balassa Zsófia)	1	57– 77
<i>Madarász Zsigmond Anna</i> : Frege és a modern intenzionális logika	1	78– 91
<i>Tóth Tamás</i> : A konzervatív nagyvárosellenesség ideológiatörténetéhez	2	145–167
<i>Dénes Iván Zoltán</i> : A „fontolva haladás” illúziókeltő érvei és elvei	2	168–195
<i>G. Havas Katalin</i> : Vannak-e tartalom nélküli formák a logikában?	2	196–213
<i>Müller Antal</i> : A objektivitás és adekvátság problémája a fizikai megismerésben	2	214–233
<i>Ágh Attila</i> : Az eldologiasodás, avagy „az ember halála”	3	297–325
<i>Karikó Sándor</i> : „Konformista társadalom” vagy konformizmus a társadalomban.	3	326–344
<i>Csejtei Dezső</i> : Ortega y Gasset metafizikájának alapkategóriái	3	345–372
<i>Márföldi Gábor</i> : A relativitáselmélet és a kvantumelmélet ellentmondásai és dialektikus szintézisük egy lehetősége	3	373–382
<i>Szabó Máté</i> : „Societas civilis” és „bürgerliche Gesellschaft”. (A polgári társadalom és a politikai állam problémái a politikai gondolkodás történetében)	4	447–472
<i>Pelle János</i> : Rousseau a regény és a filozófia válaszútján. Julie avagy az Új Héloïse	4	473–505
<i>Hegyi Lóránd</i> : A szubjektív-romantikus műmodell	4	506–518
<i>Kaposi Márton</i> : Az intuíció fogalma Croce esztétikájában	4	519–551
<i>Szabó István</i> : Nyelvfilozófia és generatív nyelvelmélet	4	552–567
<i>Földesi Tamás</i> : Akkor és most. . . Az „akaratszabadság”-ról 20 év után. Első rész	5	627–661
<i>Kraici István Márton</i> : Létezés és filozófia	5	662–681
<i>Gondi József</i> : A tudat viszonylagos önállóságának ontológiai vizsgálatához	5	682–703
<i>Fehér M. István</i> : A pozitívizmus-vita nyomában. Kísérlet a közelmúlt egy filozófiai vitájának értelmezésére	5	704–731
<i>Paczolay Péter</i> : Savonarola és Machiavelli. Az ideálok válságától a válság realizmusáig	5	732–758
<i>Erdei László</i> : A logikai ellentmondásról	5	759–785
<i>Szigeti József</i> : A gondolkodás formai folyamata és a termelés	6	819–861
<i>Földesi Tamás</i> : Akkor és most. . . Az „akaratszabadság”-ról 20 év után. Második rész	6	862–888
<i>Ladányiné Boldog Erzsébet</i> : A magyar kultúra „afilozofikusságáról” a XIX. század második felében	6	889–913

DOKUMENTUM

<i>Gottlob Frege</i> : Logikai vizsgálódások (Fordította: Máté András)	1	92–123
--	---	--------

TÁJÉKOZÓDÁS

<i>Bacsó Béla</i> : „Fragmentumok az emberről”	2	234–255
<i>Fukász György</i> : Munkahipotézisek a munkaesztétikáról. (A munkaesztétika tárgyának alapjai)	4	568–595
<i>Gombár Csaba</i> : A politikai antropológiáról	4	596–605
<i>Sipos János</i> : Konferencia a matematika és a természettudományok filozófiai kérdéseiről	5	786–793
<i>Szabó Máté</i> : Politikai rendszerek legitimációs problémái. (A nyugatnémet Politikatudományi Társaság 1975-ös kongresszusa)	5	794–803
Osztrák–magyar filozófiatörténeti szimpózium Budapesten	5	817

AZ OKTATÁS SZÁMÁRA

<i>Rozsnyai Ervin</i> : Törvény és alternatíva	3	383–395
--	---	---------

MŰHELY

<i>Tűdő László</i> : Marx a társadalmi gondolkodás történetéről	2	256–279
<i>Karsai László</i> : Marx és Engels a nemzeti kérdéstről	3	396–418
<i>Dénes Iván Zoltán</i> : A hatalom humanizálása	6	914–930
<i>Frank Tibor</i> : A revíziós politika „elméleti alapvetése”: az angol nyelvű <i>Magyar Történet</i> terve	6	931–943

VITA

<i>Katona Péter–Szilárd János–Temesváry Beáta</i> : A pszichiátriai betegség mint filozófiai probléma	6	944–968
<i>Vereczkei Lajos</i> : Egy egyoldalú elmélet egyoldalú bírálatáról	6	969–976

SZEMLE

<i>Máté András</i> : Válogatás Frege hagyatékából	1	124–129
<i>Solt Kornél</i> : Egy magyar nyelvű válogatás Gottlob Frege műveiből	1	129–134
<i>Katona Péter</i> : Mit jelent a fantázia determinista értelmezése?	1	134–137
<i>Kámán Erzsébet</i> : A mitológiai gondolkodásról	1	137–141
<i>Hronszky Imre</i> : A tudomány társadalmi termelése	2	280–288
<i>Molnár M. László</i> : Rathmann János: Zur Geschichtsphilosophie J. G. Herders	2	289–294
<i>Szabó Máté</i> : Filozófia és szociológia. E. Durkheim: A társadalmi tények magyarázatához	3	419–423
<i>Szegedi Péter</i> : Müller Antal: Kölcsönhatás és meghatározottság. (Kísérlet egy korszerű természetfilozófiai determinációelmélet kidolgozására)	3	423–432
<i>Ludassy Mária</i> : Bronislaw Baczko: Az utópia fényei	3	433–435
<i>Paczolay Péter</i> : Umberto Ceroni: Bevezetés a társadalomtudományba	3	435–440
<i>Kiss Endre</i> : Személyiségidealizmustól az akarat kultuszáig. Tanulmány a svéd Nietzsche-fogadtatásról	3	440–442
<i>Balogh Tibor</i> : Az „egyensúly” a pszichológiában	4	606–613
<i>Kolozsi Pál</i> : Hódi Sándor: A „meghívott” halál	4	614–616
<i>Darai Lajos-Mihály</i> : Marx és Engels az ökológiáról	4	616–623
<i>Gedeon Péter</i> : Marija Hevesi: „Baloldaliság” a filozófiában	5	804–808
<i>Simon Róbert</i> : Marx, néhány marxista irányzat és az orientalisztika történelemfelfogása a Közel-Keletről	5	809–817
Osztrák–magyar filozófiatörténeti szimpózium Budapesten	5	809–817
<i>Balogh Tibor</i> : Szintéziskísérlet a „tevékenység” jegyében	6	977–980
<i>Földesi Tamás</i> : A „Rawls jelenség”	6	980–986
<i>Kálmán László</i> : A Piaget–Chomsky vita	6	987–998

VILÁGNÉZETFILÓZÓFIA ÉS TÁRSADALOMTUDOMÁNY

(A filozófiai problémák transzformációja a századfordulón)

ERDÉLYI ÁGNES

A társadalomtudományok és a természettudományok viszonya, a természettudományokkal szemben önálló társadalomtudomány lehetősége több mint száz éve a tudományfilozófia egyik legvitatottabb problémája. Először a klasszikus pozitívizmus egységes tudománykoncepciójával szemben a századforduló filozófiája – mindenekelőtt az életfilozófia és a neokantianizmus – tett kísérletet a természettudománytól különböző, önálló társadalomtudományok ismeretelméleti és módszertani problémáinak megoldására. Ez a kísérlet azonban még meglehetősen felemás volt: a századforduló társadalomtudományos vállalkozása voltaképpen nem a tudomány problémájára, hanem – egy válsághelyzetben újrafogalmazott – hagyományos filozófiai problémára keresett megoldást. Innen eredt a vállalkozás minden gyengesége, de ez adta pátoszát is.

A századforduló gondolatvilágának tarka szövevényében nem könnyű föltárni azokat a szájakat, amelyek az itt megfogalmazódó, igen sokrétű problematikát a hagyományos filozófiai problémákhoz fűzik. Előjáróban mégis megkockáztatjuk azt az állítást, hogy a központi problematika, a természettudományokkal szemben önálló társadalomtudományok lehetősége éppen azért vált a múlt század utolsó harmadában égető kérdéssé (ahogyan Dilthey fogalmaz: „a civilizáció életkérdésévé”), mert amikor már nem lehetett nem észrevenni, hogy a történelem eljárt a klasszikus német filozófia kimondatlan előföltévése fölött – hogy ti. az individuum autonómiája történelmi realitás *lehet* –, akkor a filozófiai problémák egyik legalapvetőbbike, az emberi individuum autonómiájának biztosítása ebben az új formában nyert megfogalmazást.

Az individuum autonómiájának problémája felől közelítve közös nevezőre hozhatók a századforduló legkülönbözőbb – sőt, néha látszólag az ellentétes – indíttatású filozófiai áramlatai: végső lényegét tekintve mindegyik mintegy *tiltakozásnak* fogható föl az ellen, hogy az ember teljes egészében teoretikus magyarázatok sorává oldódjék föl a tudományban. A tiltakozás pátoszát az adta, hogy a tudományos világmagyarázatban eltűnő, ám az életben az ember számára mégis gondot okozó, *valóságos* emberi problémák tárgyalásának lehetőségét keresték.

Ameddig az individuum autonómiája történelmileg megvalósítható perspektívának látzott, e perspektíva keretében az ember valamennyi problémája – beleértve a személyes élet egészen esetleges kérdéseit is – megoldhatónak tűnt. Kant számára még nem merült föl, hogy vannak külön megoldásra váró „emberi problémák”, hiszen ha az emberi autonómia általa megfogalmazott alapelve – „cselekedj úgy, hogy az emberiséget mind saját személyedben, mind mindenki más személyében mindig célnak is, soha ne pusztán eszköznek tekintsd” – érvényesül, akkor az ember élete a társadalomban végső soron teljesen

problémamentes lehet. És Kant átmenetileg még gondolhatta azt, hogy az általa megfogalmazott morális alapelv a polgári társadalomban megvalósulhat¹; de az individuum autonómiája a fennállóval szemben még Fichte és az ifjú Hegel számára is történelmileg megvalósítható perspektívának látszott. Ám abban a pillanatban, amikor a maga teljességében kibontakozó s valamennyi ellentmondását felszínre hozó polgári társadalomban e perspektíva elveszítette magátólértetődőségét, a világ teoretikus magyarázatánál is fontosabbá vált az ember számára annak tisztázása, hogy mi is voltaképpen helyzete a világban. Innen a mind több oldalról megnyilvánuló éles pozitívizmussal szemben: a valamennyi probléma megoldását a szakadatlanul előrehaladó tudományoktól remélő pozitíviztikus világfelfogás keretein belül ugyanis nincsen mód az ilyen „emberi problémák” tárgyalására, hiszen a tudományban teoretikus magyarázatok sorává oldódik föl minden, és nincs helye annak a kérdésnek, hogy mit akar kezdeni az ember e világban.

És ezen a ponton – a pozitívizmussal szemben – újrafogalmazódik az emberi autonómia biztosításának alapvető filozófiai problémája: a filozófiának biztosítania kell, hogy a szubjektum ne tűnjék el a teoretikus magyarázatok világában, hogy tényleges helyzete és az abból adódó lehetőségek tárgyalhatók legyenek abban a formában, ahogyan számára problémát jelentenek. – Látni fogjuk, hogy világosan ez a *filozófiai* indíttatása a századforduló három nagy – egymástól alapvetően eltérő – áramlatának: életfilozófiának, neokantianizmusnak és fenomenológiának; és megmutatható, hogy ez a filozófiai feladat transzformálódott azután életfilozófiában és neokantianizmusban a természettudományokkal szemben önálló társadalomtudományok lehetőségének problematikájává.

1. A „VILÁGNÉZETIGÉNY” FELMERÜLÉSE A SZÁZADFORDULÓ GONDOLATVILÁGÁBAN

Ami eleinte csupán a megváltozott világgal és a tudomány mindenhatóságába vetett pozitívista hittel szembeni bizonytalan nosztalgikaként fogalmazódott meg², az később mind határozottabb formát öltött abban a követelésben, hogy legyen a filozófia *világnézet*,

¹ A polgári társadalom felszínén, az egyszerű forgalom szférájában ugyanis ez az alapelv – mint Marx megmutatja – látszólag valóban érvényesül: „A cserélő szubjektumok tudatában megvan az, hogy mindegyik csak a maga számára öncél az ügyletben; hogy mindegyik csak eszköz a másik számára; végül, hogy a kölcsönösség, amely szerint mindegyik egyszerre eszköz és cél – mégpedig csak azáltal éri el célját –, hogy ez a kölcsönösség szükségszerű tény, amely a csere természetes feltételeként van előfeltételezve . . .”. Lásd: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*. Budapest 1972. Marx és Engels Művei (a továbbiakban: MEM) 46/II. köt. 376. o.

² Du Bois–Reymond például így adja vissza az individuum rossz közérzetét a megváltozott világban: „Németország erős és egységes lett, és megvalósult ifjúkorunk álma: a német nevet szárazföldön és vízen egyaránt tisztelik. Ha azonban gondolatban visszaidézzük a szétdarabolt, tehetetlen, nyárspolgáriás szegény Németországot, amilyen az ifjúkorunkban volt, s ha visszatérünk a császárváros hideg pompájából a kis középnémet városokák nyomott, de bizalmas szülő és borostyánkoszorúta háztetői alá – nem hiányzik-e akkor valami a fényes és kábító jelenből? Nem kell-e akkor felsóhajtannunk . . . : óh, milyen messze van tőlem, ami egykor az enyém volt? Vajon aközben, míg az utolsó emberöltő folyamán átalakítottuk Németországot, nem öntöttük-e ki a gyermeket a vízzel együtt? . . . A német tudomány jelenlegi fénykorában fájdalmasan nélkülözzük a növekvő ifjúságban azt a nemes szenvedélyt, amely egyedüli biztosítéka a szüntelen nagyszabású szellemi alkotásnak. A németeknek a legújabb korban újjáéledt hajlama a filozófiai spekuláció iránt . . . nem alkalmas arra, hogy megnyugtasson bennünket ifjúságunk általánosan elterjedt és rohamosan fokozódó közönye felől, amelyikről nem látjuk: *hová és hogyan* . . .” (Az 1877-es előadás megtalálható: E. Du Bois Reymond, *Művelődéstörténet és természettudomány*. Budapest 1914. Az idézet helye: 55–56. o.)

amely segít eligazodni az embernek mindenben, ami számára az életben problémát jelent. Rickert egy helyütt egyenesen „világnézetszükségletről” beszél³, és a világnézet lényegét abban látja, hogy az a világot nemcsak objektíve, hanem szubjektíve, a szubjektum világaként is tárgyalja. „Megköveteljük a filozófiától, hogy nyújtson számunkra ‚világnézetet’, és ekkor a világra nemcsak mint objektumra gondolunk, hanem a mi helyzetünkre, a szubjektumra a világhoz viszonyított helyzetére is. Más szóval – mint már utaltunk rá – egyúttal ‚életszemléletet’ is várunk. Itt pedig nemcsak azok a gondolatok lesznek fontosak, melyek annak megállapítására törekednek, hogy milyen valóban a világ, hanem az emberélet ‚értelmét’ is meg akarjuk fejteni . . .”⁴ A filozófiának tehát, amely világnézetet kíván nyújtani, a világot nemcsak mint objektumot kell tekintenie; ez pedig Rickert *Logos*-cikke szerint egyedül akkor valósítható meg, ha feladjuk „én és világ” hagyományos szétválasztását, ha a problémákat nem a hagyományos szubjektum–objektum relációban fogalmazzuk meg, hanem a világra mint totalításra irányulva azt vizsgáljuk, hogyan oldódik föl szubjektum és objektum egy egységes világfogalomban. Ez a vizsgálat – folytatja gondolatmenetét Rickert – kiindulását tekintve objektív vagy szubjektív lehet: az objektum oldaláról oldja föl a szubjektumot egy egységes világfogalomban a tudomány, ez azonban a világnézethez nem elegendő, hiszen a világhoz mint totalitáshoz hozzátartozik a szubjektum oldaláról tekintett világ is, ebben pedig egyáltalán nincsenek holt tárgyak, mint a tudomány világában, itt minden eleven cselekvésekké oldódik föl. Csak az a filozófia, amely az egészre irányul, nyújthat olyan világnézetet, „amelyik tisztázza számunkra, hogy mi a helyünk a világ egészében”⁵.

Ettől a világnézettől Rickert valamennyi emberi probléma megoldását reméli, hiszen a világnézet, amely tisztázza, hogy mi az ember helye a világban, egyben segít eligazodni az individuumnak a – történelmi perspektíva nevében már nem igazolható – célok és értékek megválasztásában. A feladat tehát világosan kirajzolódik: a filozófiának ki kell dolgoznia ezt a világnézetet; a megvalósítás útja azonban igen problematikus: hogyan kell kinéznie annak a filozófiának, amelyik ilyen világnézetet tud nyújtani? Mit kell érteni azon, hogy ennek a filozófiának föl kell adnia „én és világ” hagyományos szétválasztását? Hogyan fogalmazza meg problémáit a filozófia, ha „nem a hagyományos szubjektum–objektum relációban”? – Ezeket a kérdéseket a neokantianizmus nem tudta megnyugtatóan megválaszolni.

Mégsem kell pusztán a követelésből kiindulnunk: a századforduló másik két nagy filozófiai áramlata alapján pontosan rekonstruálhatjuk, „hogyan kell kinéznie” a „világnézetszükséglet” kielégítésére alkalmas filozófiának. Életfilozófia és fenomenológia ugyanis következetesen végigvitte „én és világ” szétválasztásának feloldását, amennyiben itt az „én” nem a világtól eleve izolált szubjektum, a filozófiai problémákat pedig nem a „hagyományos szubjektum–objektum relációban”, hanem következetesen e szubjektum „akarati”, illetve „intencionális” élményeinek relációjában vetette föl.

³ „In diesem Bedürfnis nach Weltanschauung . . .” – mondja híres *Logos*-cikkében. („Vom Begriff der Philosophie”. *Logos*, 1910. I. köt. 6. o.)

⁴ Rickert, *Die Philosophie des Lebens*. (2. kiad.) Tübingen 1922. 13. old.

⁵ Rickert, „Vom Begriff der Philosophie”; id. kiad. 2. o.

A századforduló két legjelentősebb hatású filozófiai irányzata – jóllehet megoldásaik sokszor nemcsak eltérők, hanem kifejezetten ellentétesek – igen mély párhuzamokat mutat. Ha Dilthey és Husserl viszonyát tekintjük, úgy is fogalmazhatunk, hogy e viszony megítélésében kettejük közül Dilthey állt közelebb az igazsághoz: azonnal felfigyelt szemínáriumának tehetséges ifjú hallgatójára⁶, s a hagyatékban talált kéziratok tanúsága szerint a későbbiek során is elmélyülten és rokonszenvvel tanulmányozta Husserl írásait⁷. Feltehetőleg már igen korán kialakult az a véleménye, melyet az élete végén elküldött levelében így fogalmaz meg: „Látja: valójában nem állunk olyan távol egymástól, mint Ön feltételezi; nagyon vitatott fő pontokon vagyunk szövetségesek.”⁸ Dilthey igen pontosan fogalmaz, amikor azt mondja, hogy „szövetségesek vagyunk”: ugyanaz *ellen* és ugyanazért harcoltak – ezt szeretném a következőkben részletesen igazolni –, és csupán céljuk konkrét megvalósítása során kerültek szembe egymással.

Ha a megfelelő husserli terminusokat Dilthey jellegzetes kifejezéseivel helyettesítjük, egy az egyben elmondható Dilthey életfilozófiájáról is az, amit Husserl egyik mai kommentátora a fenomenológia filozófiatörténeti szempontból legjelentősebb mozzanataként emeli ki, hogy ti. a fenomenológia „módszeres tiltakozás minden olyan kísérlet ellen, hogy a szubjektumnak és természetes életvilágának helyére a szubjektum teoretikus magyarázatai kerüljenek, mely magyarázatokban ezek többé nem merülnek föl abban a formában, ahogyan kezdetben adottak”.⁹ Ebből a „módszeres tiltakozásból” nőtt ki feno-

⁶ Husserl elmondása szerint első berlini látogatásakor Dilthey ezekkel a szavakkal mutatta be őt feleségének: „Engedd meg, hogy megismertesselek a legjelentősebb filozófussal Hegel óta”. (Idézi H. Plessner, *Husserl in Göttingen*. Göttingen 1959. 6. o.)

⁷ Hogy mennyire „egyetértően” olvasta Dilthey Husserl írásait, azt jól mutatják a *Logische Untersuchungen*-hez (Halle 1900) készített – sajnos pontosan nem datált – jegyzetei. (Megtalálhatók: Zentrales Archiv der Akademie der Wissenschaften der DDR, Nachlass Dilthey Nr. 191, C 44). A Husserl-jegyzetek készítése közben Dilthey – minden különösebb átvezető szöveg nélkül – lejegyzett két hosszabb önálló gondolatmenetet „Erkenntnistheoris” (C 44 4–5. lap), illetve „Wertbestimmung” (C44 25–30. lap) címmel, melyekben saját, korábban megjelent műveinek álláspontját ismétli meg, illetve egészíti ki. Ugyanitt (Nachlass Dilthey Nr. 191, C 44), a Husserl-jegyzetek után található egy vázlat „Problem der Grundlegung der Geisteswissenschaften” címmel (C 44 74–80. lap), melyben Dilthey összefoglalja és retrospektíve mintegy értékeli első szisztematikus igényű munkájának, az „Einleitung in die Geisteswissenschaften”-nek az eredményeit. Ugyancsak egyetértés olvasható ki abból az 1905-re datált, és a Nachlass Dilthey Nr. 141, C7 alatt „Erkenntnistheorie: Vorlesung 1905” címmel megtalálható kéziratból, melynek második részében Dilthey „Naturwissenschaften u. Geisteswissenschaften” címmel (C7 88–102. lap) elsősorban Husserl fejtegetéseire kapcsolódva szögezi le saját álláspontját természet- és szellemtudományok különbségeit illetően. Néhány részletkérdésben bírálja ugyan Husserl megoldását, többször és többféleképpen visszatér azonban arra, amit a 89. lapon így fogalmaz meg: „a fődologban megintcsak egyetérték Husserllel”.

⁸ „Wilhelm Dilthey és Edmund Husserl levélváltása”, lásd: *A történelmi világ feléptése a szellemtudományokban*. Budapest 1974. (Függelék, 550. o.) Az elküldött levél szövegét Husserl válaszában ránk maradt részével és Dilthey viszontválaszával a louvaini Husserl Archivumban őrizték meg. Jól kiegészíti ezt a berlini Dilthey Archivum anyaga: az itt található négy levélvázlat arra enged következtetni, hogy Dilthey csak hosszas gyötrődés és többszöri átfogalmazás után küldte el levelét Husserlnek (lásd: „Entwürfe zu einem Brief an Husserl in B. auf dessen Artikel im Logos, Sammlung von Material zur Antwort an Husserl”, Nachlass Dilthey Nr. 138, C4).

⁹ H. Lübke, *Bewusstsein in Geschichten*. Freiburg 1972. 98. o.

menológia és életfilozófia alapvetően közös programja: *úgy kell egyszer már a valóságot minden ízében filozófiai témává tenni, ahogyan az a szubjektum számára adott*, mert mennél jobban sikerül objektív-materiális folyamatokká oldani a szubjektumot (mennél inkább eltűnik az autonóm szubjektivitás mozzanata), vagy – a másik oldalról – mennél inkább sikerül a szubjektum tudati tevékenységéből levezetni a tárgyi világot (azaz kiküszöbölni a kétségbevonhatatlan objektivitás mozzanatát), annál távolabb kerül a filozófia attól a közegetől, melyben az individuum él, és amelyben problémái fölmerülnek. Ezt elkerülendő a filozófiának „az életben adott eleven összefüggésekből” (Dilthey), illetve a mindennapi élet „természetes világfogalmából” (Husserl) kell kiindulnia, s következetesen ebben a közegeben kell fölvetnie a problémákat – így talán eljuthat a valósághoz, ahogyan az a szubjektum számára adott. E program megvalósítása során lett az életfilozófia „az élet öneszmélése”, melyben a gondolkodás nem teoretikus összefüggésekkel helyettesíti az élet eleven összefüggéseit, hanem fokozza a kiindulásként adott eleven életösszefüggések tudatosulásának energiáját¹⁰; a fenomenológia pedig „az életvilág ontológiája”¹¹, melyben az objektívizáló természettudományok valóságfogalmával szemben újból jogaiba lép a „természetes világfogalom”, azaz az, ahogyan a valóság a szubjektum számára adott.

Fenomenológia és életfilozófia közös programjának fényében mármost érthetővé válik az a sajátos forma, melyben Husserl és Dilthey a filozófia történetében oly sokféleképpen fölvetett és megoldott problémát, a külvilág realitásának kérdését tárgyalja: *nem* a külvilág realitásának bizonyítására vállalkoznak, hanem a kétségbevonhatatlan objektivitás és az autonóm szubjektivitás mozzanatának *összeegyeztetésére* tesznek kísérletet. Márpedig ha megpróbálják elkerülni a szubjektivitás mozzanatának föloldását (azt, hogy a „szubjektumnak és természetes életvilágának” helyére a szubjektum teoretikus magyarázatai kerüljenek), s ezért következetesen a szubjektum szempontjából teszik filozófiai témává a valóságot, akkor nem a kétségbevonhatatlan objektivitás mozzanata szorul bizonyításra (mint látni fogjuk, mindketten abból indulnak ki, hogy a valóságos szubjektum számára a külvilág mint realitás adott), hanem a *szubjektum* azon meggyőződését kell megalapozni, hogy *ő* és a *tárgyi világ* egyaránt realitás.

A közös program felől tekintve a hagyományos filozófia, éppen mert a valóságot nem a tényleges szubjektum – hanem a teljesen izolált szubjektum és az attól függetlennek tekintett objektum – szempontjából tette témájává, fantomokkal küzdött, maga teremtett magának elvileg megoldhatatlan problémákat. A teljesen elszigetelt szubjektum számára ugyanis valóban fölvetődik a kérdés, hogy a tőle független tárgyi világ realitás-e, ez a kérdés azonban – érvel Dilthey és Husserl – elvileg megválaszolhatatlan. A magyarázat – így szól Dilthey érve – „a tudathoz képest transzcendens létezéséről alkotott hipotézist használja föl”, és arra vár, hogy „a tudat tényeiből általánosérvényű és kényszerítő módon levezessük a tudathoz képest transzcendens létezését”¹², ám az eredmény – tekintve, hogy a kiindulás egy merőben hipotetikus elkülönítés – mindig csupán hipotézis marad.

¹⁰ „Der psychische Strukturzusammenhang” (Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Erste Studie.), *Gesammelte Schriften* (A továbbiakban: *Ges. Schr.*), VII. köt. 7. o.

¹¹ Ez a programja Husserl kései nagy művének, a *Krisis*-nek (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI. köt. Haag 1954.)

¹² „Adalékok ama kérdés megoldásához, hogy honnan ered és mennyiben jogos a külvilág realitásába vetett hitünk” (a továbbiakban: „A külvilág realitása”), lásd: *A történelmi világ felépítése a szel­ lemtudományokban*. id. kiad. 306. o.

Husserl még radikálisabban fogalmazza meg érvét, mondván, hogy az „immanens tudattartalom” és a „transzcendens objektumot” egymással szembeállító „természetes szellemi magatartás” kiindulópontjáról a külvilág létezésével kapcsolatban következetesen csak szkeptikus álláspont lehetséges.¹³

A szkeptikus álláspontot elkerülendő a hagyományos filozófia mindenféle műfogással élt, például a legváltozatosabb formákban posztulálta a külvilág létezését – mutatja meg Dilthey és Husserl –, megoldás azonban csak akkor remélhető, ha a valóságos szubjektum, nem pedig a teljesen izolált Én, az „immanens tudattartalom” szempontjából tesszük föl a kérdést. A valóságos szubjektumnak ugyanis az életben nem kell az izolált Én hipotéziseihez folyamodnia: számára a *külvilág realitás* (Dilthey); a cselekvő életben nem áll szemben egymással immanens tudattartalom és transzcendens tárgyiség: a *világ létezése itt magától értetődő* (Husserl). A probléma tehát nem az, hogy megalapozható-e a külvilág realitása, hanem éppen ellenkezőleg, a valóságos szubjektum azon meggyőződéséből kell kiindulni, miszerint a külvilág realitás, és azt kell megmutatni, hogy *honnan ered és mire alapozható a külvilág realitásába vetett hit* (Dilthey), vagy – a másik oldalról – *honnan eredt a hagyományos filozófia azon előitélete, amelyik transzcendens teljesítményt tulajdonít a megismerésnek* (Husserl).

A gondolatmenet kiindulópontja mind Diltheynél, mind Husserlnél a probléma Descartes óta szokásos tárgyalásának kritikája¹⁴, annak a tárgyalásnak tudniillik, melynek lényege, hogy a külvilág létezését az Én-től elválasztott, azon túllévő ténynek tekinti, és ennek következtében lehetetlenre vállalkozik, amikor az Én-ből kiindulva próbál a kettő között hidat verni. „Descartes óta azon vannak, hogy hidat verjenek. A külvilág létezését az Én-től és annak képzeiteitől elválasztott, rajta túllévő tényszerűségnek tekintik”, melyhez „az Én-ből kiindulva kell eljutni”, ám amennyiben „ezt nagyon szigorúan veszik, végső soron természetesen azt találják, hogy be vagyunk zárva Descartes Én-jébe” – írja Dilthey imént hivatkozott levelében (uo). Husserl is „a Descartes Meditatioi-ból kisugárzó motívumoknak” tulajdonítja, hogy a „világ, ahelyett, hogy minden további nélkül létező lenne, azaz ahelyett, hogy számunkra természetes módon a tapasztalat léthitében érvényes lenne, csak pusztá létigény”, amely „egyre újabb, de sohasem kielégítő kísérleteiben arra törekszik, hogy végső alakot öltjön”, azaz apodiktikus evidencia legyen.¹⁵ Mindezekelőtt Descartes Én-jét, az *ego*-t kell tehát revízió alá vonni – s mint látni fogjuk, életfilozófia és fenomenológia itt átmenetileg külön utakon halad –, hogy a filozófia eljusson a valóságos szubjektumhoz, akinek meggyőződése, hogy a világ realitás; és csak ezután lehet majd válaszolni a voltaképpeni problémára, hogy honnan ered és mennyiben jogos e meggyőződés.

¹³ „A fenomenológia ideája”, *Edmund Husserl válogatott tanulmányai* (szerk. Vajda Mihály). Budapest 1972. 43–64. o.

¹⁴ Lásd Dilthey 1886 tavaszán kelt, gróf York von Wartenburghoz írott levelét (*Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen York v. Wartenburg 1877–1897*. (kiad.: Schulenberg) Halle 1923. 55. o.) és „A külvilág realitása” c. tanulmányát (id. kiad. különösen a 251. és 306. o.); valamint Husserl „A párizsi előadások” c. tanulmányát (*Edmund Husserl válogatott tanulmányai*, id. kiad. 227–275. o.) – Itt kell megemlítenünk, hogy az e dolgozatban adandó Husserl-interpretáció lényeges pontokon támaszkodik Vajda Mihály *A mítosz és a ráció határán* (Budapest 1969) c. művének Husserl-értelmezésére.

¹⁵ „A párizsi előadások”, id. kiad. 230 és 233. o.

Dilthey úgy gondolta, hogy a Descartes vonalán haladó ismeretelmélet kiüresíti, pusztá gondolkodási tevékenységre redukálja a szubjektumot, nem marad benne semmi abból, amin az életben a külvilág realitásába vetett hit alapul. A revízió ezért nála *bővítést* jelent: „Én ezzel szemben mind történetileg, mind pszichológiailag az egész emberrel foglalkoztam, s ez elvezetett oda, hogy őt erőinek sokféleségében, ezt az akaró, érző, megjelenítő lényt a megismerés és a megismerés fogalmainak (mint külvilág, idő, szubsztancia, ok) magyarázatában is alapul vegyem, noha úgy tűnik, hogy a megismerés fogalmait csupán az észlelés, a képzetalkotás és a gondolkodás anyagából szövi.”¹⁶ A bővítés eredményeként a pusztán megjelenítő (észlelő, képzetalkotó és gondolkodó) szubjektum helyére – e szubjektum számára „külvilág” annyit tesz, mint ami „tudatához képest transzcendens”, ennek létezéséről pedig legfeljebb hipotézist alkothat – akaró, érző és megjelenítő lényünk egésze kerül, az az egész ember, akinek számára az életben a külvilág kétségbevonhatatlan realitás. – Ezzel a kibővített szubjektummal kapcsolatban már fölvethető a kérdés: honnan ered és milyen jogalappal bír (vagy ahogyan Husserl fogja kérdezni: érvényesnek tekinthető-e) a világ létezéséről alkotott meggyőződése.

A dilthey-i bővítéssel ellentétben Husserl a *redukció* eszközhöz folyamodik: Descartes *ego*-ja ugyanis szerinte nemcsak az Én-re, hanem a világra vonatkozó állásfoglalást is tartalmaz, nevezetesen azt, hogy az Én immanens tudattartalmaival egy transzcendens tárgyiség szférája áll szemben. A revízió ezért nála az *ego* további redukcióját jelenti egy olyan „fenomenológiai szubjektumra”, aki a világra vonatkozó mindennemű állásfoglalását felfüggeszti, és ennél fogva nem más, mint az az eredeti „tisztá tudat”, amelyik önmagát Én-ként és „tudatéletként” gondolja, ám tudatéletében egyúttal „a világ állandóan és kétségtelenül létezőként ott van”¹⁷. „Az objektív világra vonatkozó bármennemű állásfoglalás letiltását nevezzük *fenomenológiai epochének*; ez az a módszertani eszköz, amelynek segítségével tisztán megragadhatom magamat, olyan Én-ként és olyan tudatéletként, amelyben és amely által az egész objektív világ számomra van, úgy, ahogyan éppen számomra van.”¹⁸ – Ezen a ponton újra összekapcsolódhat életfilozófia és fenomenológia gondolatmenete: a pusztá intellektuális tevékenységből akaró, érző és megjelenítő lényünk egészévé bővített szubjektum tudatában a külvilág kétségbevonhatatlan realitás (Dilthey); illetve a világról való mindennemű állásfoglalástól tartózkodó, eredeti tiszta tudatra redukált *ego* tudatéletében a világ állandóan és kétségtelenül létezőként ott van (Husserl) – fölvethető hát, hogy min alapul ez a kétségbevonhatatlanság, állandó és kétségtelen jelenlét. Mi az a közös mozzanat az akaró, érző és megjelenítő lény tudatában, ami a külvilág létét az egész ember, illetve a fenomenológiai szubjektum számára kétségbevonhatatlanná teszi? A külvilág realitásába vetett hit eredete tehát a tudatban – a kibővített vagy a redukált tudatban – keresendő, ami annyit jelent, hogy van a tudatnak egy olyan mozzanata, melyben a külvilág mint realitás adott. – Vizsgáljuk most az életfilozófia és a fenomenológia gondolatmenetét e közös mozzanat, az *élmény* felmutatásáig.

Dilthey a fenomenalitás tételéből indul ki: „eszerint minden, ami számomra létezik, ama legáltalánosabb feltétel alá esik, hogy tudatomnak ténye; minden külső dolog is csu-

¹⁶ „Bevezetés a szellemtudományokba” (Előszó, 1883). *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*, id. kiad. 66. o.

¹⁷ Husserl, i. m. 232. o.

¹⁸ Uo. 234. o.

pán mint a tudat tényeinek vagy folyamatainak kapcsolata adott számomra; tárgy, dolog csak valamely tudat számára és valamely tudatban létezik”¹⁹. Az eddigi ismeretelméletek ott követték el az első hibát, hogy e tételt úgy fogták föl, mintha a tudat szubjektív tényei jelentenék számunkra az egyetlen adottságot, ezekből az *immanens* tudattartalmakból kiindulva kellene tehát eljutni egy rajtuk kívül levő, *transzcendens* világhoz. Ez az elválasztás azonban – mutatja ki Dilthey – jogosulatlan: történetileg arra az élethelyzetre vezethető vissza, melyben a XVII. század individuuma számára az a *lútszat* keletkezett, hogy a szubjektum belső világának a rajta kívül levő világtól való elválasztottsága valóságos élettény. Annak hatására ugyanis, hogy az élet középkori formái fölbomlottak – ami egyfelől, a megismerés evilági érdeklődését erősítvén, nagymértékben hozzájárult a tudományos gondolkodás fejlődéséhez –, az individuum mindinkább elszigetelt pszichikai atomnak érezte magát²⁰, egy elszigetelt pszichikai atom számára pedig minden transzcendens tény, ami nem Én-jének közvetlen adottsága. Csakhogy ami a magát elszigetelt pszichikai atomnak érző individuum számára az *élet tényének* tűnik – mondja Dilthey –, az valójában nem más, mint önnön elszigeteltségének kifejeződése. A fenomenalitás tételéből következően ugyanis már maga az elválasztás, Én és világ szembeállítás – mint minden, ami számomra létezik – csupán *tudatom ténye*, s nem az életé; és a szubjektum számára csak annak következtében jelentkezik saját tudatának ezen alapvető ténye immanens tudattartalom és transzcendens tárgyiség föloldhatatlan ellentétéként, hogy önnön belső világát eleve elválasztottnak érzi az életben mindattól, ami tudatában egy rajta kívül levő világhoz tartozóként lép föl.

A hagyományos ismeretelmélet hibás kiindulásával szemben Dilthey szerint egyetlen módon lehet a tudat tényeitől egy kétségbevonhatatlanul reális külvilághoz jutni, mégpedig úgy, ha az elszigetelt szubjektum helyett az élet valóságos szubjektumából (az életfilozófia kibővített szubjektumából) kiindulván, azt a folyamatot vesszük szemügyre, amelynek során e valóságos – akaró, érző és megjelenítő – szubjektum tudatának tényein belül Én és objektum elkülönül egymástól. Míg ugyanis az elszigetelt szubjektum legfeljebb egy hipotézisre, egy gondolati összefüggésre alapozhatja a külvilág realitásába vetett hitét, hiszen mindazok a valóságos összefüggések, melyek a hit jogosságát bizonyítanák, eleve rajta kívül tételeztettek, addig a valóságos szubjektum tudatán belül Én és objektum mint két független, egyaránt kétségbevonhatatlan „erőteljes realitás” különül el egymástól.²¹ Ilyen körülmények között világos, hogy a külvilág realitásának filozófiai problémája Dilthey számára nem fogalmazható meg a hagyományos szubjektum–objektum reláció

¹⁹ „A külvilág realitása”, iđ. kiad. 252. o.

²⁰ Dilthey, „Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen”, *Ges. Schr. II.*, 312–390. o. (különösen a II. és az V. pont, 320–326 o. és 348–358. o.)

²¹ Saját álláspontját Dilthey elsősorban Helmholtzével szemben fogalmazza meg, aki szerint tapasztalataink alakulásából egy nem tudatos következtetés során külső objektumokra következtetünk mint tapasztalataink alakulásának okára. A külvilágnak – mutatja ki Dilthey – itt csupán hipotézis-értéke lehet, bár „Helmholtz szerint e hipotézis a legegyszerűbb, amit ki tudunk alakítani . . . Mellette azonban más, cáfolhatatlan idealista hipotézisek lehetségesek” („A külvilág realitása”, iđ. kiad. 258–259 o.). Ezzel szemben – mondja – „én a következőkben mégis szeretném megkísérelni, hogy az embert empirikus életteljességében vegyem alapul, és az ösztönök rendszerének, az akarat tényeinek és az azokkal összekapcsolt érzéseknek szélesebbkörű hatását bizonyítsam. Szeretnék túljutni ama feltevésen is, hogy a külvilág realitásának csak hipotézis-értéke van” (uo. 258. o.).

fogalmi keretében: nem szubjektív tudati tényektől kell eljutni egy objektív külvilághoz, hanem azt kell megmutatni, hogy a tudat tényein belül úgy alakul ki szubjektum és objektum megkülönböztetése, hogy a szubjektum tudatában az, amit önmagától megkülönböztet, kétségsbevonhatatlan realitás.

A kérdés tehát az, hogy miként alakul ki a tudat tényein belül szubjektum és objektum megkülönböztetése? Itt mindenekelőtt nem szabad meglepedkeznünk arról, hogy a „tudat tényei” Diltheynél az akarás és az érzés folyamatait is felölelik és soha nem pusztán „megjelenítésszerű” alkotórészekből, tehát érzetekből, képzetekből, gondolkodási folyamatokból²² tevődnek össze. És hogyha mármost közelebbről megvizsgáljuk azt a folyamatot, melyben e kibővített tudat tényein belül Én és objektum elkülönül egymástól, akkor mindjárt világossá válik, hogy a belsőnek és a külsőnek a megkülönböztetése a „sajátéletről” (Eigenleben), az azt alkotó ösztönökből, érzésekből és akarásokból fakad: „A külvilágba vetett hitet nem gondolati összefüggésből, hanem az életnek ösztönben, akaratban és érzésben adott összefüggéséből magyarázom, melyet azután a gondolkodási folyamatokkal ekvivalens folyamatok közvetítenek. Belső folyamatok sokféleségét vesszük észre magunkban, melyek a tudatban világosan elütnek egymástól: érzékeléseket, megjelenítéseket, érzéseket, ösztönöket, akarásokat. [A] . . . benyomások és képek célszerű reakciókat hoznak létre ösztöneink és az azokkal összekapcsolt érzéseink rendszerében; e reakciók akaratlagos mozgásokat váltanak ki, és így alkalmazkodik a sajátélet a környezetéhez . . . Az észlelési és gondolkodási folyamatok, melyek az élet magasabb fokain bekapcsolódnak az inger és az akarat reakció közé, csak az ösztönélettel való ezen összefüggésben bővülnek ki és válnak sokrétűvé. Ennélfogva valamennyi észlelési folyamatnak, gondolkodási processzusnak mintegy belső oldala is van: érdeklődés, figyelem, valamint a belső törekvésekből származó energia és érzelmi hangsúly; ezeken keresztül függ össze a folyamat a sajátélettel. Számomra mármost úgy tűnik, hogy a sajátéletről, az azt alkotó ösztönökből, érzésekből, akarásokból, melyeknek testünk csupán külső oldala, Én és objektum, belső és külső megkülönböztetése fakad észlelésünkön belül.”²³ Mi az mármost az ösztönökben, érzésekben és akarásokban, ami a belső és külső, az Én és az objektum megkülönböztetését előidéz?

„Azon tapasztalataim sémája, melyekben énem megkülönbözteti magát az objektumtól, az akaratlagos mozgás tudatának és az e mozgással szembeni ellenállás tudatának viszonyában rejlik.”²⁴ Amikor ugyanis mozgásimpulzusommal szemben ellenállást tapasztalok, „először keletkezik különbség – noha még nem tökéletes különbség – a sajátélet és a valami más, a tőle független között”²⁵. Akkor válik tökéletessé a különbség, amikor az ösztönökből, érzésekből és akarásokból származó impulzusokkal, valamint az ezekre épülő intenciókkal szemben tapasztalt ellenállás *tudatosul*, mégpedig kétféleképpen: egyfelől mint maga az ellenállásba ütköző impulzus és intenció – hiszen ezek csak most, hogy ellenállásba ütköznek, tudatosulnak saját impulzusaimként és intencióimként –, azaz

²² Űo. 253. o.

²³ Űo. 259–261. o.

²⁴ Űo. 263. o. Dilthey több helyütt hangsúlyozza, hogy ezzel csupán egyikét – bár legalapvetőbbikét – emeli ki „azon tényezőknek, melyek az Én és a reális objektum tudatát egyaránt előidéz” (uo).

²⁵ Űo. 267. o.

kialakul *sajátéletem tudata*; másfelől pedig mint ugyanezen intencióm gátoltsága, ami szükségképpen többet tartalmaz, mint sajátéletem tudata – azaz kialakul a *sajátélettől független más valami tudata*.

Am az impulzusokkal és az intenciókkal szemben föllépő ellenállás ezen kettős tudatosításában mármost – folytatja gondolatmenetét Dilthey – az is benne rejlik, hogy a sajátélettől független külső valami „erőteljes, eleven realitás”. Saját belső állapotaim realitásában ugyanis nem kételkedhetek, sajátéletemet tehát – minthogy annak tudatát a tudatosult akarati impulzusnak és intenciónak, azaz egy *akarati állapotnak* köszönhetem – realitásnak tudom. „Akadályozás, ellenállás, gátoltság” azonban – mondja Dilthey – nemcsak mint saját, ellenállásba ütköző impulzusom és intencióm tudatosul: „e kifejezések mindenekelőtt már az érzet anyagára és a gondolkodási folyamatra vonatkoztatva *többet* tartalmaznak. Mert ezekben mindenekelőtt ott van az impulzussal összekapcsolt és egy simán lefolyó *mozgáshoz* tartozó *érzetek megszűnése*, míg az intenció mégiscsak a mozgás további fennmaradását tartalmazta, azután ott rejlik ezekben a kifejezésekben a szándékolt mozgás *helyettesítése* annak a *nyomásnak érzethalmazával*, amelyik nem volt benne az intencióban. Ha mindezen feltételek teljesülnek, akkor . . . az ösztönök eme rendszerében, mely az ember, s amelyben körös-körül minden oldalra törekvések indulnak ki és velük elválaszthatatlanul érzések fonódnak össze, egy *új akarati állapot*, egy új tapasztalat keletkezik: *az intenció gátolt voltának tapasztalata*.”²⁶ Ha pedig intencióm gátoltsága ugyancsak saját belső állapotom, akkor a sajátélettől független más valamit – minthogy annak tudatát a gátoltként tudatosult intenciónak köszönhetem – sajátéletemhez hasonló realitásnak tudom. És mivel a tudásban az akarathoz és a tapasztalathoz tartozó rész elválaszthatatlan, az intenció gátolt voltát közvetítő akarati folyamatokban Dilthey szerint először tárul föl számunkra a sajátélettől független másnak, a külvilágnak a realitása anélkül, hogy azt a tapasztalat adataiból hipotetikusan kellene kikövetkeztetnünk. Azaz – és ez a konklúzió – *az akarat eleven tapasztalatában megalapozást nyer a külvilág realitásába vetett hitünk*.²⁷

Összefoglalva tehát, Dilthey gondolatmenete a következőképpen épül föl: a tudat – méghozzá az akarás és érzés folyamatait is felölelő kibővített tudat – tényein belül az ösztönökből, érzésekből és akarásokból származó impulzusokkal és intenciókkal szemben tapasztalt ellenállás hatására kialakul a sajátélet és a tőle független más valami tudata. Amikor akaratommal valami szembeszegül, ugyanazon aktuson belül két egymással ellen-

²⁶ Uo. 271. o. E helyütt meg kell említeni, hogy a hagyományos ismeretelmélettel való radikális szembenállás ellenére a pozitív kifejtés döntő pontján – hogy ti. *mit tartalmaz* az a tapasztalat, melynek alapján létrejön a gátolt intenció akarati állapota – Dilthey igen közel kerül a külvilág realitását a tapintásérzék sajátosságaira alapozó Condillacéhoz. A közelség még terminológiailag is nyomkövethető: Condillac is arról beszél, hogy e tapintás „ellenállásba” ütközik, ha az ember nem sajátmagát tapintja; a „szilárdság érzete” pedig, melyről Condillac szerint bizton tudhatjuk, hogy nem lehet csupán a tapintásérzék módosulása, egy az egyben helyettesíthető „annak a nyomásnak érzethalmazával, amelyik nem volt benne az intencióban”. Sőt, a „Bevezetés a szellemtudományokba” c. műben egy helyütt maga Dilthey is közvetlenül a tapintásérzéshez kapcsolja az ellenállás tapasztalását, és ebben az összefüggésben a tapintásérzet „tényszerűségéről” beszél (id. kiad. 84. o.) Condillac álláspontját lásd: Condillac, *Értekezés az érzetekről*. Budapest 1913. Az álláspont értelmezéséhez lásd: Erdélyi Ágnes, „Prepozitivistá tendenciák Condillac filozófiájában”. *Magyar Filozófiai Szemle* 1968/1. sz.; valamint „Utószó” az *Értekezés az érzetekről* új kiadásához. Budapest 1976.

²⁷ Uo. 273. o.

tétes, ám egyformán valóságos akarati állapot keletkezik: egyfelől az, hogy nekem akarati impulzusaim és intencióim vannak (ezek csak most, hogy akadályba ütköztek, különültek el akarati állapotként), másfelől az, hogy intencióim gátoltak. Saját akarati állapotom pedig számomra kétségbevonhatatlan realitás, ha tehát intencióm továbbra is fennmarad, miközben annak gátolt voltát kell tapasztalnom – azaz ellentétes akarati állapotaim vannak és nem lehet szó új impulzusok hatására születő ellentétes intencióról –, akkor rajtam mint „reális akarati egységben”²⁸ kívül kell lennie valami más, tőlem független realitásnak.

A hagyományos szubjektum–objektum reláció fogalmi keretének feladásával tehát Diltheynek – ahogyan ő fogalmaz – sikerült „túljutnia ama feltevésen, hogy a külvilág realitásának csak hipotézis-értéke van”; nem az eleve szubjektívnek tételezett tudati tényektől próbált eljutni egy objektív külvilághoz, hanem megmutatta, hogy maga a szubjektív–objektív megkülönböztetés is csupán a tudat tényein belül, az akarat tapasztalatában alakul ki, ami pedig az akarat tapasztalataként tudatosul – ami akarati állapot –, az kétségbevonhatatlan realitás.

Ez az *életfilozófia* gondolatmenete a külvilág realitásába vetett hit jogos voltáról. Azt azonban még Dilthey sem feltételezte, hogy az általa leírt folyamaton – egyetlen tudati aktuson belüli két ellentétes akarati állapot tudatosításán – alapul a tényleges szubjektum azon meggyőződése az életben, hogy a külvilág realitás. A valóságos életben a szubjektum egyszerűen *megéli* saját belső állapotait, egyáltalán nem különíti el egymástól azokat a folyamatokat, melyek a tudatban világosan elütnek egymástól. Az életfilozófiának pedig, ha – miként Dilthey igényelte – az „élet öneszmélése” akar lenni, arról is számot kell adnia, hogy honnan ered és min alapul a valóságos életben a külvilág realitásába vetett hit, és nem elegendő e hit jogosságát bizonyítani.

A tényleges szubjektum azonban nemcsak akarásait és érzéseit, hanem megjelenítéseit is saját belső állapotaiként éli meg: „valamennyi észlelési folyamatnak, gondolkodási processzusnak mintegy belső oldala is van: érdeklődés, figyelem, valamint a belső törekvésekből származó energia és érzelmi hangsúly”²⁹, és ennél fogva észlelet és gondolat legfőjebb az utólagos reflexió során különülnek el a megjelenítéseket kísérő belső állapotoktól. Ilyenformán a valóságos életben a szubjektumnak nem megjelenítései és egymástól elkülönült belső állapotai vannak, hanem *élményei*, melyekben az észlelési és gondolkodási folyamatok olyannyira összefonódnak a kétségbevonhatatlanul reális külvilág tudatát megteremtő belső állapotokkal (ezek közül is elsősorban az akarati állapotokkal), hogy a szubjektum számára a *külvilág* – akár csak saját maga – *megélt*

²⁸ Dilthey előszeretettel használja az emberre az „egység” kifejezést; életfilozófiájában a szubjektumot mindenekelőtt mint „életegységet” (Lebenseinheit) tárgyalja. Az emberi életegység mármost a maga számára legalapvetőbben mint „akarati egység” realitás, hiszen minduntalan ellenállásba ütköző intenciói hatására tudatában elsősorban az akarati állapotok különülnek el a többi belső állapottól, önmagát először mint saját reális akarati állapotát tudatosítja. (Itt megint ki kell emelni, hogy csupán „elsőszőr” és „elsősorban”, mert bár Dilthey gondolatmenetében a reális szubjektum mindig mint „akáró lény” különül el a tőle független objektumtól, mindenütt hangsúlyozza, hogy az akarás csupán egyike azon elválaszthatatlanul összefonódott tudati folyamatoknak – az intenciók az ösztönökből, érzésekből és akarásokból származó impulzusokra épülnek és gondolkodási folyamatok által közvetítettek –, melyek az Én és a tőle független objektum tudatát előidézik.)

²⁹ Uo. 260. o.

realitás.³⁰ Az élmény tehát az akarás és érzés folyamatait is felölelő „kibővített” tudat azon mozzanata, melyben a külvilág mint realitás adott: az élményben a szubjektum mintegy saját kétségbevonhatatlanul reális belső állapotaként, azaz realitásként éli meg a külvilágot, így hát innen ered az a meggyőződése az életben, hogy a világ kétség-telenül létezik.

Mielőtt gondolatmenetünket folytatnók, álljunk meg egy pillanatra, és vizsgáljuk meg közelebbről Dilthey „élmény”-fogalmát. A fogalom általunk adott interpretációja alapján ugyanis esnek azok az ellenvetések, amelyeket az „élmény”-fogalom „ellentmondó használata” miatt szoktak Dilthey szemére vetni³¹. Az élménynek – mondja például Sauerland – Diltheynél legalább „két jelentését lehet megkülönböztetni, melyek körülbelül a „külső” és a „belső” tapasztalat fogalmával esnek egybe” (Sauerland, i. m. 96. o.), és azután részletesen igazolni próbálja, hogy Dilthey hol a külső, hol pedig a belső tapasztalat vonatkozásában beszél élményről. Az ellentmondás azonban csupán látszólagos: bár Dilthey valóban használ olyan kifejezéseket mint a „látottak” vagy a „hallottak” élménye, ha figyelmesebben szemügyre vesszük „külső” és „belső” tapasztalat – vagy pontosabban, ami ennek alapját képezi: külső és belső *észlelés* – megkülönböztetését, akkor mindjárt látni fogjuk, hogy az „élmény” nála a tudatnak sokkal átfogóbb mozzanata, mint akár a külső, akár a belső észlelés; s közelebb jár az igazsághoz az „élmény”-fogalom általunk adott interpretációja, mely szerint az élményben a külső észlelési folyamatok *elválaszthatatlanul összefonódnak* a kétségtelenül reális külvilág tudatát megeremtő belső állapotokkal.

Az élmény mindenekelőtt *nem azonosítható a külső észleléssel*, mert „minden külső észlelés az észlelő szubjektumnak tárgyától való megkülönböztetésén nyugszik”³², az élményben pedig a szubjektum saját belső állapotaként él meg mindent; ugyanakkor *felöleli* a külső észlelést is, hiszen „valamennyi észlelési folyamatnak . . . mintegy belső

³⁰Nem foglalkoztam Dilthey érvelésének azzal a részével, hogy min alapul a más személyek realitásába vetett hit. Bár a gondolatmenet logikai rekonstrukciója szempontjából ez nem feltétlenül szükséges, a teljesség kedvéért mégis megemlítem, hogy Dilthey itt is következetesen végigviszi álláspontját, és megmutatja, hogy a tőlünk független realitása itt is elsősorban akarati életünk adottsága: akaratumk eleven tapasztalatában adott számunkra az is, hogy a tőlünk független-valóságosból a külső tárgyak mellett más személyek lépnek elő. Sőt, a rajtunk kívüli személyek realitása fokozott erővel jelentkezik számunkra, mivelhogy az előbb elemzett akarati folyamatokhoz itt további lelki folyamatok csatlakoznak, melyekből egy analógiás következtetés segítségével (a testi kifejezés nagyfokú hasonlósága folytán arra következtethetünk, hogy emögött – akárcsak nálam – egy belső állapot húzódik meg, s így kialakul bennem egy másik személy belső állapotának tudata) arra az eredményre jutunk, hogy ami itt velünk szembenáll, az maga is akarati egység, saját akarati állapotaiban hozzánk hasonlóan megéli önmaga és a rajta kívüli realitását. Ilyenformán az a furcsa helyzet áll elő, hogy más személyek fokozott erővel jelentkező realitása egyfelől megerősíti a tőlünk független dolgok valóságos voltába vetett hitünket, ugyanakkor azonban, másfelől – minthogy a megerősítést éppen az adja, hogy a külvilág realitása nemcsak a mi akaratumk tapasztalata – a tőlünk független más valaminek a tudata itt a rokonság érzésével jár együtt: a belső állapotok közössége alapján számunkra a másik személy is megélt realitás. (Lásd: „A külvilág realitása” c. mű „Más személyek realitásába vetett hit” c. fejezetét, id. kiad. 281–287. o.)

³¹Lásd pl.: F. Rodi, *Morphologie und Hermeneutik. Diltheys Aesthetik*. Stuttgart 1969. 84–85. o. és K. Sauerland, *Diltheys Erlebnisbegriff*. Berlin–New York 1972. 96–103. o.

³²„Gondolatok egy leíró és tagláló pszichológiáról”, lásd: *A történelmi világ felépítése a szellem-tudományokban*, id. kiad. 408. o.

oldala is van” (lásd: 29-es jegyzet), és így a szubjektum mindazt, amit külsőleg, mint önmagától megkülönböztetett objektumot észlel, az élményben az önmagától megkülönböztetett objektumot észlelő szubjektum belső állapotaként megéli. De az élmény *nem azonosítható* minden további nélkül a *belső észleléssel* sem, mert a belső észlelés voltaképpen „nem más, mint egy állapot vagy folyamat belső tudata” (uo.), melynek során egyszerűen tudatára ébrednek valamely belső állapotoknak, vagy bennem végbemenő folyamatnak, azaz észreveszem és elkülönítem ezeket a bennem végbemenő egyéb folyamatoktól és egyéb belső állapotaimtól, nem pedig – miként az élményben – elkülönítetlenül megélem mindazt, ami bennem végbemegy. A belső észlelésben tehát, bár *anyagát teljességgel az élmény szolgáltatja* (hiszen az élményben adottak azok az állapotok és folyamatok, amelyeket azután belsőleg észreveszünk és elkülönítünk), szükségképpen elsikkad valami az élmény tartalmi gazdagságából: „Ugyanis belső folyamatok vagy állapotok megfigyelése csak a tudatnak *az akarat vezette* felerősített izgalma révén különbözik azok tudatossá válásától . . . Kétségtelenül rá tudom irányítani figyelmemet egy fájdalomra, melynek tudatára ébrednek, tehát meg tudom figyelni . . . Ám a belső állapotok ilyen megfigyelését persze korlátozzák azok a feltételek, melyek között a megfigyelés keletkezik. Bárhogyan gondolkodjunk is az akarati aktus keletkezéséről: az mindenesetre empirikusan bizonyos, hogy a figyelmesség azzal bizonyítja az akarati aktussal való rokonságát, hogy megszűntet minden olyan állapotot, melyet a szétszórtság, a képzetek önkéntelen játéka jellemez, és hogy soha nem lehet más irányban hatékony, mint abban, amelyben egy egyidejű akarati aktus. Ennélfogva képzeteink játékát soha nem figyelhetjük meg, magát a gondolati aktust soha nem tudjuk figyelemmel felfogni.”³³

Nyugodtan elvethetjük tehát azt az ellenérvet, hogy Dilthey ellentmondásosan használja az „élmény” fogalmát; inkább arról van szó – és ez megfelel az általunk adott interpretációnak –, hogy az élmény nála olyan átfogó kategória³⁴, amely a külső és belső tapasztalat vonatkozásában egyaránt használható, de egyikre sem redukálható.³⁵

Dilthey tehát az élményben megtalálni vélte az akarás és az érzés folyamatait is felölölő „kibővített” tudat azon mozzanatát, melyben az Én és a külvilág mint realitás adott. A nem puszta észlelési és gondolkodási folyamatokra redukált szubjektum élményeiben saját – kétségbevonhatatlanul reális – belső állapotaként éli meg önmagát és a külvilágot, így hát innen ered az a meggyőződése az életben, hogy ő és a világ kétségtelenül létezik. Ha most visszakanyarodunk életfilozófia és fenomenológia eredeti közös programjához, úgy is fogalmazhatunk, hogy – mivel a szubjektum számára a valóság a szubjektivitás és az objektivitás mozzanatát egyaránt megőrző élményben adott – a valóságot, ahogyan az

³³ Uő. 409–410. o.

³⁴ „Az élményben az *egész lelkiélet* folyamatai együttműködnek” – mondja Dilthey, uo. 372. o.

³⁵ Az „élmény”-fogalom itt adott interpretációját továbbá tényszerűen is alátámasztja a *Gesammelte Schriften* VII. kötetében nyomtatott „Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften” III. fejezetének „Das Erlebnis” c. alfejezete. Dilthey itt először a külső észleléstől különíti el az észlelés élményét, mondván, hogy a látott élménye nem azonos a látási képpel: „Megpillantok egy tájat és felfogom. Itt először azt a feltevést kell kikapcsolni, hogy ez nem egy életvonatkozás, hanem a pusztá felfogás vonatkozása. Ennélfogva a pillanat ilyenformán rendelkezésre álló élményét a táj vonatkozásában nem szabad képnek nevezni.” (*Ges. Schr. VII.* 229–230. o.) Ezután megmutatja, hogy az élmény többet tartalmaz annál, ami a belső észlelés folyamán tudatosul: „az élmény kvalitatív lét = realitás, ami nem a tudatosuláson keresztül definiálható, hanem arra is kiterjed, ami nem kerül elkülönítetten birtokunkba” (uo. 230. o.).

az élményben adva van, kell egyszer már minden ízében filozófiai témává tenni. Vizsgáljuk meg mármost, hogy valóban elmondható-e ugyanez a fenomenológiáról is.

A kiindulópont – akárcsak Diltheynél – Husserlnél is a hagyományos problémafelvetés elutasítása volt: ha a valóságot nem a világtól eleve izoláltak tekintett szubjektum – illetve a hozzá képest transzcendens objektum –, hanem az élet tényleges szubjektuma szempontjából tesszük filozófiai témává, akkor nem az lesz a kérdés, hogy létezik-e külvilág, hiszen a cselekvő életben a világ létezése magától értetődő, hanem azt kell megvizsgálni, hogy „érvényesnek tekinthető-e filozófiailag” az, ami az életben magától értetődő. Mindenekelőtt „az élet tényleges szubjektumát” kell tehát szemügyre venni.

Mielőtt azonban nyomon követhetnénk Husserl gondolatmenetét a „fenomenológiai szubjektumig”, aki – akárcsak az életfilozófia szubjektuma – *negatív*e azáltal jellemezhető, hogy nem eleve elválasztott a valóságtól, vizsgáljuk meg kicsit közelebbről, mi húzódik amögött, amiről előljáróban azt mondtuk, hogy „életfilozófia és fenomenológia itt átmenetileg külön utakon halad”, vizsgáljuk meg kissé általánosabban, hogy mit takar „életfilozófiai bővítés” és „fenomenológiai redukció” korábban jelzett különbsége. Ezt annál is fontosabb tisztáznunk, mert azt kell látnunk, hogy – bár az alkalmazott módszerek nagyon is eltérők – bizonyos értelemben a különbség csak látszólagos: életfilozófiai bővítés és fenomenológiai redukció *filozófiai funkciója* azonos, nevezetesen annak a szubjektumnak elérése, aki *pozitív*e azáltal jellemezhető, hogy élményeiben a világ kétségtelenül létezőként van jelen. De ha ez így van, akkor mivel magyarázható az az igen alapvetőnek látszó különbség, mely az elért eredmény, az életfilozófiai, illetve a fenomenológiai szubjektum között mégis tagadhatatlanul fennáll. Mert még ha bizonyítani tudjuk is, hogy az életfilozófia kibővített szubjektuma és a fenomenológia redukált *ego*-ja egyazon Érnek (az élet valóságos szubjektumának, akinek számára a világ létezése magától értetődő) csupán különböző filozófiai interpretációi, különbségük akkor is olymértékben szembetűnő, hogy állításunk legalábbis további magyarázatra szorul.

Első megközelítésben talán úgy lehetne megfogalmazni ezt a különbséget, hogy míg „az élet valóságos szubjektumának” életfilozófiai interpretációja kézenfekvőnek tűnik, addig a fenomenológiai interpretáció ellentmondani látszik a valóságos szubjektumról alkotott minden elképzelésnek. Mert bármit értsünk is „az élet valóságos szubjektumán”, abba mindenképpen belefér mindaz, amivel a szubjektumról alkotott képünk az életfilozófiai bővítés során kiegészül (lehetnek ugyan fenntartásaink azzal kapcsolatban, hogy az élet valóságos szubjektuma valóban a Dilthey által elért akaró, érző és megjelenítő lény-e, az azonban triviális, hogy az akarás és az érzés éppúgy hozzátartozik e szubjektumhoz, mint a megjelenítés); a fenomenológiai redukció esetén viszont igen nehéz ilyen belátásra jutnunk, mivel a fenomenológiában úgy lép újra jogaiba a „természetes világfogalom” (a cselekvő élet valóságos szubjektumának a világról mint kétségtelenül létezőről alkotott fogalma), hogy közben lépésről lépésre föl kell adnunk mindent, ami az életben „szubjektum” és „világ” elképzeléseikhez tapad.³⁶ Az eredeti, tiszta tudatra redukált *ego* olyannyira ellentétben áll a valóságos szubjektumról alkotott bármiféle elképzeléssel, hogy szinte kérdéssé válik, tartható-e az az álláspont, mely szerint a

³⁶ Hermann Lübbe a következő „régfi fenomenológiai viccel” próbálja érzékeltetni, hogyan néz ki a „természetes világfogalom” visszanyerésének struktúrája a fenomenológiában: egy férfi elme az orvoshoz, és arról panaszkodik, hogy fájdalmat tapasztal, valahányszor jobb karját oldalt 90 fokkal, részút 25 fokkal szögben fölemeli, onnan körmozgással hátra 75 fokkal leengedi és végül a kiinduló füg-

fenomenológiában is „az élet valóságos szubjektumának” filozófiai interpretációjáról van szó. Mit takar életfilozófiai és fenomenológiai szubjektum nagyon is nyilvánvaló különbsége, ha továbbra is azt állítjuk, hogy a kettő ugyanarra vonatkozik?

Mindjárt világossá válik, hogyan lehet ugyanarról ennyire különbözőt, sőt már-már szembenállót mondani, ha tekintetbe vesszük, miben is áll voltaképpen az élet valóságos szubjektumáról adott életfilozófiai, illetve fenomenológiai interpretáció lényege. Arról van szó, hogy míg a diltheyi bővítés az embernek mint pszichológiailag leírható egésznek a képét akarja nyújtani, aminek következtében a szubjektum életfilozófiai interpretációja mindig összhangban van azzal, ami az életben a valóságos szubjektum számára önnön – legalábbis pszichikai értelemben vett – realitását jelenti, addig a husserli redukció célja egy olyan *ego*, amely valóban radikálisan mentes a világra vonatkozó minden állásfoglalástól – beleértve önmagának mint a világban folyó lelkiéletnek felfogásától³⁷ –, aminek következtében viszont a szubjektum fenomenológiai interpretációja elvileg összeegyeztethetetlen azzal is, ami az életben a valóságos szubjektum számára önnön pszichikai realitását jelenti. Életfilozófiai és fenomenológiai szubjektum – és ez különbségük végső magyarázata – „az élet valóságos szubjektumának” két következetesen végigvitt szélső interpretációját valósítja meg: a *pszichologista*, illetve az *antipszichologista* interpretációt. Az élet valóságos szubjektuma mindkét interpretációban az a szubjektum, akinek élményeiben a világ kétségtelenül létezőként van jelen, ám míg Dilthey számára ez a szubjektum saját lényünk pszichikai realitásával azonos, addig Husserl radikálisan elveti pszichológiai értelmezhetőségét. Innen adódik azután az életfilozófia és a fenomenológiai szubjektum valamennyi korábban említett különbsége, melyeket találóan foglal össze az életfilozófiának, illetve a fenomenológiának mint kétfajta „öneszmélésnek” a megjelölése: Dilthey – legalábbis pszichológiai értelemben – joggal nevezte az életfilozófiát az „élet öneszmélésének”, a fenomenológiában viszont – Husserl szavaival – legfőbb „transzcendentális öneszmélésről” lehet szó, hiszen a redukció során a transzcendensre vonatkozó valamennyi állásfoglalást felfüggesztettük és ezután csakis transzcendentális értelemben beszélhetünk létezésről, amennyiben csak az maradhat meg, aminek létét nem függeszti föl a transzcendens esetleges nem-léte. A redukció után megmaradó tiszta Én léte tehát transzcendentális, de ez a „transzcendentális *ego*” nem más, mint az „élet szubjektumának” antipszichologista interpretációja.

Térjünk tehát vissza Husserl gondolatmenetéhez, és vizsgáljuk meg, hogyan nyer érvényt az antipszichologista módon értelmezett szubjektum számára a világ léte, hogyan nyer érvényt az antipszichologista interpretációban az, ami a cselekvő életben magától értetődő.

gőleges helyzetbe hozza vissza, azután pedig bal karjával tükörszimmetrikusan megismétli ezt a mozgást. „Kedves uram”, mondja az orvos, „minek hajt végre Ön ilyen bonyolult mozgásokat? ”; mire a válasz: „hát hogyan vegyem föl különben a kabátomat? ” – lásd: Lübbe, i. m. 20–21. o.

³⁷ „A lelki életet, amelyet minden pszichológia vizsgál, úgy kell felfognunk, mint a világban folyó lelki életet. A fenomenológiai epoché, amelyik tőlem, aki filozofálok, azt követeli, hogy a megtisztított cartesianus Meditatio-k menetét kövessem, kikapcsolja ítéleti mezőmből az objektív világ létérvényességét általában is, éppúgy, ahogy a világról szóló tudományokat és magamat is mint világbeli tényt. Számomra tehát nincsen semmiféle Én, nincsenek semmiféle pszichológiai értelemben vett pszichikai aktusok, pszichikai fenomének, számomra tehát magam sem létezem mint ember, és saját cogitatio-im sem léteznek mint a pszicho-fizikai világ alkotórészei.” (Husserl „A párizsi előadások”, id. kiad. 237. o.)

Akárcsak Dilthey, Husserl is alapjaiban bírálja a hagyományos ismeretelméleti problémafelvetést: „A tradicionális ismeretelmélet problémája a *transzcendenciaprobléma* . . . A probléma a természetes beállítódásban keletkezik és továbbra is azon belül kerül tárgyalásra. Olyan emberként találok magamat a világban, aki a világot tapasztalja, és önmagát is beleértve a világba, tudományosan megismeri azt. Most így szólok magamhoz: Mindaz, ami számomra van, megismerő tudatomnak köszönhető, tapasztalásom tapasztaltja, gondolkodásom elgondoltja, teoretizálásom teoretizáltja, belátásom belátottja . . . És világosan kijelentjük: *Mindaz, ami az ember számára, számomra létezik és érvényes, a magam tudatéletében érvényes*, s ez a tudatélet a világ tudomásulvétele során és minden tudományos teljesítményben, megmarad önmagánál . . . Ámde miként tehet szert ez a teljesen a tudatélet immanenciájában lefolyó játék *objektív* jelentőségre? ³⁸ És Husserl válasza: *sehogyan sem*. Ahhoz ugyanis, hogy „a teljesen a tudatélet immanenciájában lefolyó játék” objektív jelentőségre tegyen szert, a megismerésnek túl kellene lépnie önmagán, el kellene érnie valamit, amiről eleve azt feltételezzük, hogy nem a tudat határain belül helyezkedik el – azaz, transzcendens teljesítményt kellene tulajdonítani a megismerésnek. Márpedig a megismerésnek tulajdonított transzcendens teljesítménnyel kapcsolatban – mondja Husserl – következetesen csak szkeptikus álláspontra lehet helyezkedni: odáig ugyanis érhető, hogy „én, az én tudatterületemen, az engem meghatározó motivációk összefüggésében, bizonyosságokra, sőt mi több kényszerítő evidenciákra jutok”, de milyen alapon tarthatna ez az evidencia „többre igényt, minthogy tudatom bizonyos jellegzetességét képezi”³⁹. Marad tehát a szkeptikus konzekvencia: semmi bizonyossággal nem rendelkezhetem arról, ami tudatom határain kívül van.

Csakhogy – fordul szembe Husserl a hagyományos ismeretelméletekkel – maga a probléma rosszul van fölvetve: arra vezethető vissza az egész tradicionális filozófia azon előitélete, amelyik transzcendens teljesítményt tulajdonít a megismerésnek, hogy mindig az immanens tudattartalmat és a transzcendens tárgyiságot eleve szembeállító „természetes beállítódás” talajáról vetik föl a megismerés lehetőségének kérdését, márpedig az immanens tudattartalommal szemben eleve transzcendensnek tételezett tárgyi szférát csakis egy transzcendens teljesítményre képes megismerés érhetné el. A megismerés problémája azonban – érvel Husserl – nem tárgyalható a „természetes szellemi magatartás” talajáról. Innen kiindulva ugyanis arra kellenne választ adni, hogy „miként képes a megismerés túllépni önmagán, hogyan találhatja el a létet, a létet, amely nem a tudat határain belül helyezkedik el”⁴⁰, ez pedig – mint láttuk – megválaszolhatatlan, hiszen egyáltalán nem tudhatjuk bizonyosan, hogy képes-e a megismerés túllépni önmagán, „eltalálhatja-e” a létet, ha az a tudat határain kívül esik. Ám ahhoz, hogy a megismerés problémája megoldódjék – mondja Husserl –, nem is szükséges ilyen „transzcendens kalandokba” bocsátkozni: egyszerűen fel kell adni az immanens tudattartalmat és transzcendens tárgyiságot egymással szembeállító természetes szellemi magatartást, és mindjárt kiderül, hogy az egész probléma értelmetlen⁴¹ – a megismerésnek, hogy a létet „eltalálja”, nem szükséges transzcendens teljesítményt produkálnia.

³⁸ Uo. 264–265. o.

³⁹ Uo. 265. o.

⁴⁰ Husserl, „A fenomenológia ideája”, id. kiad. 30. o.

⁴¹ „Mí mondanivalója van mindehhez a fenomenológiai transzcendentális öneszmelésnek? Nem más, minthogy ez az egész probléma értelmetlen, értelmetlenség, melybe Descartes csupán azért keve-

Mert ami a természetes szellemi magatartás feladása – azaz a transzcendensre vonatkozó mindennemű állásfoglalás felfüggesztése, minden transzcendens tételezés kikapcsolása – után megmarad, az kétségtelenül tisztán immanens, nem ír le semmi mást, mint önmagát, megismerése tehát semmilyen transzcendens teljesítményt nem igényel. Az immanensnek ugyanakkor megvan az a hallatlan előnye, hogy „kétségtelen érvényű, éppen mert nem ír le mást mint önmagát, ‚vélekedése’ nem terjed önmagán ‚túl’, amit itt elgondolunk, az egyúttal teljes-tökéletes adekvátsággal önadott is”⁴². Ez a tény azért szokta elkerülni a figyelmünket – bár neveket nem említ, Husserl érvelése itt akár Dilthey-kritikaként is fölfogható –, mert „hajlamosak vagyunk arra... hogy az immanenciát mint reális immanenciát fogjuk fel, egyenesen pszichológiailag *reális immanenciaként*” (uo), amikor is a megismerés valamennyi alakulata pszichikai élmény, azaz a megismerő szubjektum teljesen *esetleges* szubjektív élménye. „Az élményeket megelőző Én, az objektum, az ember az időben, a dolog a többi dolog között – mindez nem abszolút adottság, tehát ezen ember élménye sem az.”⁴³ Ha pedig ez így van, akkor a reális immanenciára való redukció – *mutatis mutandis* az életfilozófiai bővítés – nem küszöbölheti ki a megismerés lehetőségével kapcsolatos korábbi nehézségeket: „Honnan tudom én, a megismerő, és honnan tudhatom kétségtelenül, hogy nem csupán élményeim – a megismerés-aktusok – léteznek, hanem az is van, amit azok megismernek, sőt hogy egyáltalán van bármi is, amit a megismeréssel szemben objektumként tételezhetünk?”⁴⁴ Dilthey persze azt mondaná, hogy kétségtelenül tudhatom, mivel élményeim nem pusztán megismerés-aktusokat, hanem – egyebek közt – ellenállásba ütköző akarati aktusokat is tartalmaznak, ez utóbbiakban pedig nemcsak akarásom, hanem akarásom nem én általam, más valami által gátolt volta is saját kétségbevonhatatlanul reális belső állapotomként van jelen; nemcsak azt tudhatom tehát, hogy élményeim léteznek, hanem élményeimben ezzel egyidejűleg és ugyanilyen bizonyossággal adott az is, „amit azok megismernek”. Amire Husserl válasza: ha saját belső állapotomat pszichikai állapotként fogom fel, akkor egyáltalán nem mondhatom róla, hogy kétségbevonhatatlanul reális, hiszen az Én mint pszichikai tény éppolyan transzcendencia, mint a világ többi ténye, ami pedig transzcendencia, aminek eléréséhez a megismerésnek túl kell lépnie önmagán, arról semmit sem tudhatok bizonyosan. A fenomenológiai redukció tehát nem állhat meg a pszichikai értelemben vett reális immanenciánál, olyan végső adottságot kell keresnie, „amelyben már semmi transzcendens nincsen”⁴⁵, azaz *tiszta immanencia*, mert csak ez lehet a megismerés számára kétségtelen érvényű. – Az életfilozófiai és a fenomenológiai álláspont ellentétében megintcsak az élet szubjektumának pszichologista, illetve antipszichologista interpretációja jut kifejezésre: míg a pszichologista módon értelmezett szubjektum számára saját pszichikai állapota kétségbevonhatatlan realitás, addig az Én-t mint pszichikai tényt a világ többi tényével együtt felfüggesztő fenomenológiai redukció után

redett, mert elvettette a transzcendentális epoché, a tiszta egora való redukció valódi értelmét.” (Husserl, „A párizsi előadások”, id. kiad. 265. o.)

⁴² Husserl, „A fenomenológia ideája”, id. kiad. 30. o.

⁴³ Uő. 33. o. Hogy az érvelés kritikai éle mennyire Dilthey ellen irányul, azt jól jelzi az idézet – már-már explicit Dilthey-kritikaként is fölfogható – folytatása: „Végérvényesen elhagyjuk a pszichológia talaját, még a leíró pszichológiáét is.” (Uo.)

⁴⁴ Uo. 47. o.

⁴⁵ Uo. 71. o.

megmaradó *ego* nem állhat meg ezen a ponton, megismerése csakis saját – minden pszichikai tartalomtól elvonatkoztatott – tiszta immanenciájában találhat olyan mozzanatot, amely kétségtelen létérténnel bír.

Am ha a redukció ilyen radikális, ha Én és világ mellett még saját énem pszichikai élményét is kérdésessé kell tennem, akkor mi az egyáltalán, ami ezek után tiszta immanenciaként megmarad? Marad-e egyáltalán valami, amiből kiindulva megalapozottá válik, hogy a valóságos szubjektum számára a cselekvő életben a világ létezése magától értetődő? Nos, ez a tiszta immanencia nem más, mint a minden pszichikai élmény immanens lényege⁴⁶, maga a pszichikai élménnyel bírás ténye, az ti., hogy „közvetlenül szemléljük és közvetlenül fel is fogjuk azt, amit szemlélve és megragadva gondolunk”, azaz „szemléljük és felfogjuk az önadottat”; ez pedig, amennyiben valóban csupán az önadottság szemléléséről és felfogásáról van szó – lévén, hogy semmilyen transzcendáló vélekedést nem tartalmaz – abszolút magátólértetődőség.⁴⁷

A pszichikai élmény immanens lényegéhez azonban hozzátartozik még valami, és ez az, ami a fenomenológiai redukció során elért tiszta immanencián belül végre megoldhatóvá teszi a megismerés problémáját. Mert ha csupán az kétségtelen érvényű önadottság, hogy valamit szemlélve és megragadva gondolunk, akkor még mindig nem mondhatunk semmi bizonyosat afelől, hogy „eltalálhatja-e” a megismerés a létet, hiszen a „lét” továbbra is transzcendáló vélekedést tartalmaz. „A megismerés-élményeknek” azonban, mondja Husserl, lényegükhöz tartozik az is, hogy *intentio*-juk van, *valamit* gondolnak, egy és más módon valamely *tárgyiságra* vonatkoznak. A tárgyiságra vonatkozás hozzájuk tartozik, ha maga a tárgyiság nem is.”⁴⁸ Ez viszont valóban döntő fordulatot jelent: ha a tiszta immanenciában lefolyó megismerés-élmények lényegéhez hozzátartozik az *intencionálitás*, azaz a minden transzcendens tételezés kikapcsolása révén elért kétségtelen érvényű önadottság eleve a tárgyiságra vonatkoztatott, akkor a megismerésnek nem kell túllépnie önmagán ahhoz, hogy „eltalálja” a létet, nincs szükség semmiféle „transzcendáló vélekedésre”: a lét megjelenhet a megismerésben, amennyiben a megismerés-élmény valamely létezőre vonatkoztatott. Abszolút bizonyossággal mondhatjuk tehát, hogy a világ létezik, mert nem kell mást tenni, mint a létezőre vonatkoztatott megismerés-élmény tartalmazta „ismeret lényegét megvilágítani s önadottságra segíteni azokat a lényegi összefüggéseket, melyek hozzá tartoznak”⁴⁹, hiszen aminek léte önadottságként jelenik meg a megismerésben, az kétségtelen létérténnel bír, annak létezése magától értetődő.

Ha mármost közelebbről szemügyre vesszük, miben is áll voltaképpen a tisztán immanens megismerés-élmények intencionális jellege, akkor látni fogjuk, hogy akárcsak a pszichologizmus „élmény” fogalmában, az antipszichologista interpretáció „intencionális élményében” sem a hagyományos szubjektum–objektum reláció fogalmi keretében nyer kétségtelen érvényt a világ létezése. Akárcsak Dilthey, Husserl sem eleve szubjektívnek tételezett tudati tényektől próbál eljutni egy objektív külvilághoz – a tiszta immanenciára való redukció a világ valamennyi tényét, köztük a szubjektum tényét is hatályon kívül

⁴⁶ „A fenomenológiai redukció minden pszichikai élménynek megfeleltet tehát egy tiszta fenomént, amely a pszichikai élmény immanens lényegét . . . abszolút adottságként emeli ki.” (Uo. 72. o.)

⁴⁷ Uo. 78–79. o.

⁴⁸ Uo. 82–83. o. (Kiemelés nem az eredetiben)

⁴⁹ Uo. 83. o.

helyezte —, hanem azt mutatja meg, hogy maga a szubjektív—objektív megkülönböztetés csupán a tiszta immanenciában végbemenő megismerés-élmények intencionális jellege következtében bír érvénnyel. A tisztán immanens megismerés élmény ugyanis önmagában nem több, mint az élménnyel bírás ténye, és az már az élmény intencionalitásának köszönhető, hogy e tényen belül szubjektumot és objektumot különböztethetünk meg, amennyiben benne az élménnyel bírás egy Én-re, maga az élmény pedig egy tárgyra vonatkoztatott. És minthogy az intencionalitás a tisztán immanens megismerés-élmény sajátja, ami az intencionális élményben megjelenik, az a tiszta immanencia határain belül marad, azaz kétségbevonhatatlan adottság.

Mindezek ismeretében most már a fenomenológia kapcsán is nyugodtan elmondhatjuk, hogy mivel a valóság a szubjektum számára a szubjektivitás és az objektivitás mozzanatát egyaránt megőrző intencionális élményben adott, életfilozófia és fenomenológia eredeti közös programja úgy is megfogalmazható, hogy a valóságot, ahogyan az az élményben adva van, kell egyszer már minden ízében filozófiai témává tenni. És ebben az összefüggésben válik majd világossá a közös program lényege: csak ha a filozófia se nem a szubjektum, se nem az objektum oldaláról tárgyalja a valóságot, hanem az élményben adott valóságból indul ki, akkor lehet elérni, hogy se a szubjektum ne tűnjék el a tárgyi világban, se az objektum ne oldódjék az Én tudati tevékenységévé. Magyarán: egyedül ebben a kiindulásban láttak lehetőséget arra, hogy — anélkül, hogy érvényét veszítené a kétségbevonhatatlan objektivitás mozzanata — a filozófia érvényt szerezzen az autonóm szubjektivitás mozzanatának. — Vizsgáljuk meg mármost ebben az összefüggésben életfilozófia és fenomenológia közös programjának jelentőségét.

A közös program motivációja — emlékezzünk — mindkét esetben a „módszeres tiltakozás” volt az ellen, hogy az individuum és a világ, amelyben él, teoretikus magyarázatok sorává oldódik föl, s azután többé föl sem merül abban a formában, ahogyan kezdetben adott. Az individuum és a világ teoretikus magyarázata (pl. a tudományban) igaz és hasznos lehet, eredményei azonban egyszerűen nem abban a közegben fogalmazódnak meg, melyben az individuum él és problémái fölmerülnek.⁵⁰ A filozófiának tehát, amennyiben egyáltalán igényt tart arra, hogy emberi problémákat tárgyaljon, valahogyan el kell érnie ezt a közeget, „vissza kell nyernie” azt, ami kezdetben adott. Pszichologizmus és antipszichologizmus eltérő útjain ezt próbálta megvalósítani életfilozófia és fenomenológia: az „életben adott eleven összefüggések” tudatosítását, illetve a mindennapi élet „természetes világfogalmának” visszanyerését. A valóság teoretikus magyarázatai mellé — melyekben mindaz, amiben a szubjektum önmagát a világ többi dolgaitól különböző autonóm lénynek tudja és az egész valóság, ahogyan a szubjektum számára adott, eltűnik — legalábbis egyenrangúként akarták odaállítani azt a valóságot, amelyben a szubjektum él.

A megvalósítás során azonban kiderült, hogy akár a szubjektum, akár az objektum szempontjából tárgyalja a filozófia a valóságot, soha nem juthat el az „életben adott eleven összefüggésekhez”, soha nem fogja visszanyerni a mindennapi élet „természetes világfogalmát”, mert maga a szubjektum—objektum séma nem alkalmas arra, hogy a

⁵⁰ „... a fizikai és fiziológiai színelméletek egyáltalán semmiféle világos képet nem nyújtanak a szín értelméről, arról, hogy mit is jelent a szín annak számára, aki lát”. (Husserl, i. m. 31. o.)

valóságot a maga teljességében – és ne csak mint a szubjektivitásban megjelenő objektumot, vagy az objektivitásban föloldódó szubjektumot – tárja föl. A teljes valóságba ezzel szemben beletartozik az ember és a világ, amelyben él; az ember, aki nem dolog a dolgok között, és a világ, mely az ember számára nem csupán önnön szubjektivitásának terméke. Ennek felismerése készítette Diltheyt és Husserlt, hogy feladják azt a fogalmi keretet – a hagyományos szubjektum–objektum sémát –, melyben a teljes valóság e két mozzanata kölcsönösen kizárja egymást, és ez a felismerés tette nyilvánvalóvá a számukra, hogy olyan kiindulópontot kell keresni, melyben az objektív világban nem föloldódó autonóm szubjektivitás mozzanata (az, aminek az ember önmagát tudja) és a kétségtelenül létező objektivitás mozzanata (a világ, ahogyan az ember számára adott) egyformán jelen van. Így jutottak el az akarati, illetve intencionális *élményhez*, melynek szubjektuma (illetve Husserlnél az a szubjektum, akire az élménnyel bírás vonatkoztatott) nem oldható föl teljes egészében az objektív világban, minthogy maga a szubjektív–objektív megkülönböztetés is csupán a szubjektum élményében nyer érvényt, s mely élményben ugyanakkor az egész objektív világ mint kétségbevonhatatlan realitás adott (illetve Husserlnél: kétségtelen létérvénnyel bír).

Hogy a kétségtelenül létező objektivitás mozzanata jelen van az élményben, arról mind Dilthey, mind Husserl esetében részletes gondolatmeneteket láttunk⁵¹; ám mit kell érteni „az objektív világban nem föloldódó autonóm szubjektivitásnak” az élményben jelenlevő mozzanatán? Tulajdonítható-e az autonóm szubjektivitás mozzanatának valami *pozitív* tartalom azon az elvont és tisztán *negatív* megállapításon túl, hogy az élmény szubjektuma nem oldható föl teljes egészében az objektív világban, minthogy maga a szubjektív–objektív megkülönböztetés is csak a szubjektum élményeiben nyer érvényt? – Ez lesz a döntő pont, mert csak akkor mondhatjuk, hogy az a filozófia, amely az élményben adott valóságot teszi témájává, valóban azt a világot tárgyalja, amelyben az ember él és problémái fölmerülnek, ha az élményben az objektivitás és a szubjektivitás mozzanata *egyaránt* megőrződik. Ha ez utóbbit is – ti., hogy az autonóm szubjektivitás mozzanata jelen van az élményben – sikerül igazolni, akkor ez az a filozófia, amelyik – Rickert

⁵¹ A gondolatmenetek ismertetése során szándékosan tekintettem el a velük szemben fölvethető immanens kritikai szempontok jelzésétől, mivel itt sem Dilthey, sem Husserl esetében nem az volt a lényeg, hogy sikerül-e *megoldást* találniok a külvilág realitásának problémájára, hanem azt vizsgáltam, hogy milyen új összefüggésben, és milyen új formában fogalmazódik meg náluk a probléma, s ennek következtében a megoldásokat csak annyiban vettem számításba, amennyiben azok a jelzett célhoz, az individuum autonómiájának biztosításához kapcsolódnak.

A teljesség kedvéért e helyütt mégis utalok a legalapvetőbb kritikai szempontokra. Diltheyjel szemben fölvethető, hogy a „realitás” nála mindig pszichikai értelemben vett realitást jelent (ezt Husserl is kifogásolta). Márpedig bármennyire bizonyított is, hogy a világ számomra pszichikai értelemben kétségbevonhatatlan realitás (pontosabban: még ha elfogadjuk is Dilthey erre vonatkozó bizonyítását), innen legalább olyan nehéz lesz eljutni az engem környező természeti és társadalmi világ realitásához, mint ha immanens tudati tényekből próbálnék kiindulni. Husserl ezzel szemben – éppen mert még a pszichikai értelemben vett realitást is transzcendens mozzanatként függeszti fel – olyan elszigetelt megismerés-élményekhez jut el, melyeknél még egy pusztán pszichikai értelemben reális személy folytonossága sem bizonyíthatja az egyedi élmény-aktusokban kétségtelen létérvénnyel bíró tárgyi szféra létezésének folytonosságát. Husserl ugyan a „tudat”, illetve „élményfolyam” kategóriájának segítségével megpróbálta utólagosan biztosítani a szubjektum egységét, ez azonban (lásd: Lübbe, i. m. 102. o. sk., valamint W. Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Ding und Mensch*. Hamburg 1953, 11. o. skk. és 120. o. skk.) további nehézségeket vet fel.

emlékezetes követelménye szerint⁵² – alkalmas arra, hogy világnézetet nyújtson. Életfilozófia és fenomenológia közös programjának jelentősége tehát abban áll, hogy a programban jelzett úton vélték menthetőnek az emberi szubjektivitást, melynek megléte éppolyan elengedhetetlen előfeltétele valamennyi törekvésüknek, mint a kétségtelenül létező objektivitás mozzanata. A kérdés tehát az, hogy milyen pozitív tartalom tulajdonítható a szubjektivitás élményében jelenlevő mozzanatának?

A probléma abból adódik, hogy mivel az ember a kétségtelen objektivitás mozzanataként jelenlevő világban él, melyben semmi nincsen, ami az emberi létezés sajátos voltára utalna, kérdéses, hogy tényleges helyzetére nézve egyáltalán van-e jelentősége annak, hogy az egész világot megjelenítő élmény szubjektumaként az ember mégis a világtól különböző autonóm szubjektivitás. És a „világnézetfilozófia” igenlő válasza azon alapul, hogy az emberi szubjektivitás pozitív tartalmát nem a világban való emberi létezés sajátos voltában kell keresni, hanem elfogadván a világ – és benne az ember – éppígy-létét (Ebenso-sein), ezt az egészet abban az egyedüli vonatkozásban kell megragadni, amelyben fennáll – tudniillik *a világot és a világban való emberi létezést megjelenítő* – és ennyiben attól valóban különböző – *szubjektum vonatkozásában*. A szubjektum helyzete tehát alapvetően kettős: egyfelől ember a világban (vagy Dilthey terminológiájával: pszichofizikai életegység), aki mint ilyen csupán egy a világ számtalan ténye közül: másfelől viszont az a világban levő valamennyi tényről különböző szubjektum (Diltheynél: az élet szubjektuma), akinek számára a világ – és benne az emberi létezés ténye – éppígy van. És minthogy a szubjektum tényleges helyzetében – életfilozófia és fenomenológia álláspontjáról – e két oldal elválaszthatatlan (a világban létező szubjektum az, aki a világban való létezés éppígy-létét megjeleníti), a világban létező ember sem oldható föl teljes egészében az objektivitás mozzanatában. Ha pedig ez így van, akkor a közös program valamennyi előfeltétele adva van: az autonóm szubjektivitásnak az élményben jelenlevő mozzanata nem pusztán elvontság, az a filozófia tehát, amely az élményben adott valóságot teszi témájává, valóban eljuthat az emberhez és ahhoz a világhoz, amelyben az ember él és problémái fölmerülnek.

És ezen a ponton igazoltnak tekinthetjük kiindulópontunkat: életfilozófia és fenomenológia általunk adott interpretációja alapján most már azt mondhatjuk, hogy pszichologizmus és antipszichologizmus eltérő útjain a századforduló e két nagy filozófiai áramlata kidolgozta azt a fogalmi keretet, melyben a „világnézetszükséglet” formájában jelentkező, s a világ teoretikus magyarázatának körén kívüleső „emberi problémák” is elméleti megfogalmazást nyerhetnek. Ebben a fogalmi keretben biztosított, hogy a szubjektum ne tűnjék el a teoretikus magyarázatok világában, hogy tényleges helyzete abban a formában legyen tárgyalható, melyben számára problémát jelent – azaz, legalábbis a fogalmi megragadhatóság szintjén, biztosított az emberi individuum autonómiája. Ebben az értelemben kockáztattam meg kezdetben azt az állítást, hogy a filozófiával szemben támasztott világnézetigényben az emberi autonómia biztosításának alapvető filozófiai feladata nyert új megfogalmazást; s ebben az értelemben mondanám most,

⁵² „Mégköveteljük a filozófiától, hogy nyújtson számunkra ‚világnézetet’, és a világra ekkor nemcsak mint objektumra gondolunk, hanem a mi helyzetünkre, a szubjektumnak a világhoz viszonyított helyzetére is.” *Die Philosophie des Lebens*. Id. kiad. 13. o.)

hogy életfilozófiában és fenomenológiában a klasszikus filozófia e központi problematikája fogalmazódott újra „az életben adott eleven összefüggések tudatosításának”, illetve a „természetes világfogalom visszanyerésének” feladatáént.

2. A VILÁGNÉZETTŐL A TUDOMÁNYIG

Vizsgáljuk meg mármost, milyen okok játszottak közre abban, hogy a századforduló gondolatvilágában ez a központi problematika további átalakuláson ment keresztül és a természettudományokkal szembeni önálló társadalomtudományok lehetőségének problémájává transzformálódott. Látni fogjuk ugyanis, hogy életfilozófia és neokantianizmus nem elégedett meg a „világnézetszükséglet” formájában jelentkező „emberi problémák” elméleti megfogalmazásának lehetőségével, hanem a rendelkezésre álló fogalmi keretben – pszichologizmus, illetve antipszichologizmus eltérő útjain – e problémák *tudományos* tárgyalására keresett lehetőséget. A *tudományos* problematika megjelenése mindenekelőtt azzal a sajátos helyzettel magyarázható, melyben a racionalista pozíció meggyengülése, bár egyfelől kétséssé tette a tudományos racionalitással megelégedő pozitivistá álláspontot, ugyanakkor mégis hangsúlyozott szerephez juttatta a tudomány racionális orientációját mindazok számára, akik nem elégedtek meg a pozitívizmussal szemben kínálkozó alternatívával: az irracionális világban való irracionális orientációval. A racionalista pozíció meggyengülését Dilthey így írja le: „E pozíció atyja Descartes volt. Ő adott elsőként diadalmas kifejezést az intellektus szuverenitásának. E szuverenitásnak kora egész vallási és metafizikai pozíciójában volt támasza, és éppúgy megvolt Locke-nál és Newtonnál mint Galileinél és Descartes-nál. Eszerint az ész éppen hogy alapelve a világ konstrukciójának, nem pedig epizodikus földi tény. Ma mégsem vonhatja ki magát senki az alól, hogy e nagyszerű vallásos-metafizikai háttér többé nem magától értetődő... Mindebből az következik, hogy többé nem vetnek el eleve egy olyan nézetet, amelyik Descartes szuverén intellektusát a természet múltó, egyedi termékének tekinti a Föld és talán más csillagok felszínén. Sokan vitatják ezt. Az ész mint az egész világösszefüggés háttére azonban egyikük számára sem magától értetődő.”⁵³ Hol található a ráció még kiindulópontot, ha egyszer a reflexió eredménye az volt, hogy a világ nem ésszerűen megformált, hogy az ész csupán „epizodikus földi tény”.

Vajon ilyen körülmények között – amikor meggyengült a racionalista pozíció – nem a tudományellenes irracionalizmus-e az egyetlen következetes álláspont? – Ezen a ponton jelent meg a társadalomtudományos problematika a századforduló gondolatvilágában.

A helyzet ugyanis a következő volt: annak számára, aki világosan tudatosította, hogy a világ ésszerű formáltsága csupán a racionalista metafizika megalapozatlan előfeltevése – hacsak nem akart a tudományellenes irracionalizmus álláspontjára helyezkedni⁵⁴ –

⁵³ „Erfahren und Denken”. *Ges. Schr. V.*, 88. o.

⁵⁴ Az irracionalizmustól való félelem nem egyforma súllyal szerepelt a századforduló különböző irányzatainál a társadalomtudományos problematika létrejöttének motivációi között. Míg a neokantianusoknál (lásd pl. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, id. kiad. 1. fejezet) ez volt az egyik explicit motiváció, addig Dilthey számára nem annyira az irracionalizmus volt a riasztó alternatíva (Dilthey bizonyos pontig mindig is hajlott az irracionalista következtetések elfogadására), hanem a kortárs irracionalizmus tudományellenessége bizonyult elfogadhatatlannak.

egyetlen kiindulópont maradt: a maga totalításában föltárni azt az egészet, amelyen belül „a természet e múltó, egyedi terméke” föllép. Minden azon múlik tehát, hogy föltáráható-e ez az egész – ahogyan Dilthey nevezi: a „történeti életösszefüggés” –, mert ha a világ nem igazodik az ész törvényeihez, akkor a tudományos racionalitás sem támaszkodhat másra, mint az ész világbeli tényleges helyzetének föltárására. Így kerül be „történeti életösszefüggést” és benne a ráció tényleges helyzetét kutató tudomány lehetőségének problémája a századforduló gondolatvilágába. Ahogy Dilthey Hegel racionalista konstrukciójával szemben fogalmaz: „Amennyiben a hegeli általános ész helyére az élet a maga totalításában, az élmény, megértés, történeti életösszefüggés, s benne az irracionális hatalma lép, az a probléma keletkezik, hogy miként lehetséges szellemtudomány.”⁵⁵

Nem a tudományellenes irracionalizmus tehát az egyetlen következetes álláspont, csupán arról kell letenni, hogy minden tudomány ésszerű összefüggések szerint megjelenített világ. Ha lehetséges olyan tudomány, amely nem az ész törvényeit kutatja a világban, akkor elkerülhető az irracionalizmus álláspontja, még ha tudjuk is, hogy a világ nem ésszerűen megformált. Csak az a kérdés, hogy lehetséges-e tudomány, mely nem ésszerű összefüggések szerint megjeleníti, hanem tényleges történéseiben föltárja a valóságot? Mert abban a helyzetben, amelyben a pozitívizmus reflektálatlan racionalizmusa végleg tarthatatlanná vált, egy ilyen tudomány lehetősége volt az egyetlen esély arra, hogy ne kelljen föladni a ráció álláspontját. Erre az esélyre tettek mindazok, akik a természetet ésszerű összefüggések szerint megjelenítő természettudománnyal szemben az ész törvényeihez nem igazodó történelmi-társadalmi valóságot föltáró társadalomtudomány lehetőségét kívánták megalapozni.

A társadalomtudományos problematika tehát a tudományellenes irracionalizmussal szembeni alternatívaként jelent meg a századfordulón. De hogyan lehetséges akkor, hogy a társadalomtudományos problematikában a világnézetfilozófia törekvései nyertek kifejezést, hiszen ezek a törekvések szembekerültek a tudományosság standardjeivel: a kor tudományos standardjai szerint a „világnézeti kérdések” – minthogy csupa bizonytalan, a tudomány racionális eszközeivel leírhatatlan problémára vonatkoznak – eleve tudománytalanok.

Itt mindenekelőtt azt kell tisztáznunk, hogy a világnézetfilozófia nem általában a tudományosság standardjeivel, hanem speciálisan azzal került szembe, amit a múlt század 60-as 70-es éveiben szinte egyeduralgó pozitívizmus annak tartott – ennyiben a világnézeti kérdések felvetése nem a rációnak, csupán a ráció egyoldalúságainak kritikáját jelentette. Ugyanakkor mégis azt kell mondanunk – még akkor is, ha eltekintünk a pozitívizmus racionalizmusát valóban irracionalista álláspontról bíráló szélsőségektől⁵⁶ –, hogy önmagában a világnézetfilozófia törekvései kapcsán *nem* lehet az irracionalizmussal szembeni alternatíváról beszélni. A századforduló világnézetfilozófiájából pontosan azért született meg a társadalomtudományos problematika, mert a *ráció keretei között egyedül a társadalomtudomány képes kielégíteni a filozófiával szemben támasztott világ-*

⁵⁵ „A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban” (lásd: hasonló című kötet), id. kiad. 542. o.

⁵⁶ Dilthey például élete végén, amikor úgy látta, hogy a társadalomtudományos problematika számára végképp nincsen megoldás – így fogalmazott: „Minden igazi világnézet intuíció, amely úgy keletkezik, hogy az ember benne van az életben.” („Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen”. *Ges. Schr. VIII.*, 99. o.)

nézetigényt. Akik a „világnézettséglet” formájában jelentkező „emberi problémák” megválaszolására vállalkoztak, azoknak nem volt választásuk: ha nem nyugszanak bele a pozitivismus reflektálatlan racionalizmusával szemben – mely álláspontonról ezek a problémák még csak meg sem fogalmazhatók – nyilvánvalóan kínáló alternatívával, az irracionális világban való irracionális orientációval, akkor meg kell alapozni egy olyan tudomány lehetőségét, melyben az egész „történeti életösszefüggés”, s ezen belül az embert orientáló szempontok, értékek és célok tényleges helyzete föltárható. Erre irányuló kísérlet volt az életfilozófia „szellemtudománya”, illetve a neokantianizmus „kultúrtudománya”; ám a világnézetfilozófia öröksége mind a pszichologizmus útját járó szellemtudományra, mind az antipszichologizmus útját járó kultúrtudományra nézve végzetes következményekkel járt. A világnézetfilozófia örökségeképpen ugyanis a társadalomtudományra hárult a világ teoretikus magyarázataiban eltűnő autonóm szubjektumnak és az e szubjektum számára adott világnak a megmentése: a való világgal szemben a tudománynak kellett volna biztosítania az individuum anatómiáját. Ez pedig eleve kivihetetlen vállalkozás.^{5 7}

SUMMARIES

Ágnes Erdélyi: „World Outlook” Philosophy and Social Science

The social science problematic emerging in German philosophy at the turn of the century was closely related to traditional philosophical problems, first of all to the problem of the autonomy of the individual. From the point of view of the problem of the individual's autonomy the most various – and sometimes seemingly opposed – philosophical trends of that period, such as Neo-kantianism, „life philosophy” (Lebensphilosophie), and phenomenology, can be brought to a common ground. In the last analysis, those three trends can be regarded as a kind of *protest* against man becoming wholly transformed into a set of theoretical explanations in science. This is a way to approach the claim of Neo-kantianism to a „world outlook” (Weltanschauung), with two contrary interpretations of the philosophy which is to meet that claim: the psychologism of life philosophy, and the anti-psychologism of phenomenology.

РЕЗЮМЕ

Агнеш Эрдеи: Мировоззренческая философия и общественные науки

Проблематика общественных наук, сформулированная в немецкой философии на рубеже нашего века, тесно связана с традиционными философскими вопросами. С точки зрения автономии индивидуума под общий знаменатель могут быть подведены различные, на первый взгляд даже внешне противоположные друг другу философские направления: неокантианство, философия жизни и феноменология. Каждое из них в конечном счете может быть понято как *протест* против понимания человека как явления, полностью растворимого в теоретических объяснениях науки. Так может быть интерпретирована потребность неокантианства в мировоззрении и обе противоположные интерпретации двух философий, призванных удовлетворить эту потребность: психологизм философии жизни и антипсихологизм феноменологии.

^{5 7} „A történeti ész kritikája?” (*Magyar Filozófiai Szemle* 1976/4.) c. dolgozatomban megpróbáltam részletesen igazolni, hogy a természettudománnyal szembeállított önálló társadalomtudomány lehetőségének megalapozása a századfordulón azért volt kivihetetlen vállalkozás, mert a társadalomtudományos problematika elemeivé transzformálódtak azok a filozófiai problémák, amelyek a filozófiával szemben támasztott világnézetigényben nyertek megfogalmazást, s ennek következtében az önálló társadalomtudomány követeléséhez történetfilozófiai várakozások tapadtak.

A KONFIRMÁCIÓ PARADOXONAIRÓL

ALTRICHTER FERENC

I

Carl G. Hempel ma már klasszikusnak számító tanulmánya, a *Studies in the Logic of Confirmation*¹ óta, a konfirmáció paradoxonainak szokás nevezni néhány olyan következtetést, amely a konfirmáció alábbi két feltételének együttes alkalmazásából vezethető le.

Az első feltétel (C_1) szerint, az egyváltozós univerzális hipotéziseket minden bizonynyal konfirmálják a hipotézisek pozitív esetei. A második feltétel (C_2) szerint, ha valami konfirmál egy hipotézist, akkor konfirmálja a hipotézissel logikailag ekvivalens kijelentéseket is.

A paradox következtetések a következőképpen vezethetők le. Vegyük, Hempel nyomán, a „Minden holló fekete” (H_1) univerzális hipotézist:

$$H_1 : (x) [R(x) \supset B(x)]$$

Ha a egy olyan tárgy, ami holló is és fekete is, azaz ha a a kérdéses hipotézis egyik pozitív esete, akkor C_1 értelmében a konfirmálja H_1 -et. Ha b egy olyan tárgy, ami holló, de nem fekete, azaz ha b a hipotézis negatív esete, akkor természetesen b diszkonfirmálja H_1 -et. Vegyük továbbá a „Minden, ami nem fekete, nem holló” (H_2) hipotézist:

$$H_2 : (x) [\sim B(x) \supset \sim R(x)]$$

Ha d egy olyan tárgy, ami nem fekete és nem is holló, azaz ha d H_2 egyik pozitív esete, akkor C_1 értelmében d konfirmálja H_2 -öt. De, minthogy H_2 ekvivalens H_1 -gyel, C_2 értelmében d konfirmálja H_1 -et is. Ez persze eléggé meglepő következmény, hiszen ha bármilyen tárgy, ami nem fekete és nem holló valóban konfirmálja H_1 -et, akkor például egy piros tollat, egy barna cipőt vagy egy fehér birkát is a „Minden holló fekete” hipotézis konfirmáló esetének, bizonyítékának kellene tekintenünk. A józan ész és a tudományos gyakorlat azonban az ilyen eseteket inkább semlegesnek, irrelevánsnak tekintené H_1 vonatkozásában, nem pedig bizonyítéknak. Enyhén szólva meglepődnénk ugyanis, ha egy ornitológus a cipőboltot vagy a juhakolt is felforgatná azokért a bizonyítékokért, amelyek a „Minden holló fekete” hipotézist megerősítik.

¹Carl. G. Hempel, *Studies in the Logic of Confirmation* Mind, LIV. (1945), No. 213, No. 214: 1–26, 97–121. o., újranyomva in: *Aspects of Scientific Explanation*, New York, Free Press, 1965. 3–51. o. Az utalások az újranyomott változatra vonatkoznak.

H_1 -nek egy további ekvivalense a „Minden, ami holló vagy nem holló, nem holló vagy fekete” (H_3):

$$H_3 : (x) [(R(x) \vee \sim R(x)) \supset (\sim R(x) \vee B(x))]$$

Mivel H_3 antecedense tautologikus, a hipotézis pozitív esetének meghatározásához elegendő figyelembe vennünk a konzekvenst. H_3 -nak ilyenformán pozitív esete lesz egy olyan c tárgy, ami fekete, vagy egy olyan e tárgy is, ami nem holló. C_1 értelmében c és e konfirmálja H_3 -at. C_2 értelmében viszont c és e konfirmálja H_1 -et is. Ennélfogva a „Minden holló fekete” ornitológiai hipotézist konfirmálja egy fekete nyakkendő vagy fekete gomb is, de konfirmálja egy égitest vagy egy híd megfigyelése is. Ezeket a következtetéseket² szintén nehéz lenyelni. A józan ész és a tudományos gyakorlat c -t is és e -t is, d -hez hasonlóan, semlegesnek tekintené H_1 vonatkozásában, nem pedig bizonyítéknak. Az ornitológusok nem szoktak fekete gombokat vagy fekete nyakkendőket felvonultatni a „Minden holló fekete” hipotézis védelmében, és teleszkóppal sem pásztázzák az éjszakai égboltot abban a reményben, hogy a hipotézis újabb bizonyítékára, konfirmáló esetére bukkannak majd rá.

De miért ilyen megátalkodottak az ornitológusok? Miért nem hajlandók figyelembe venni azt az óriási mennyiségű bizonyítékot, konfirmáló esetet, amit a két feltétel értelmében figyelembe kellene venniük? Fordítva is szemlélhetjük persze a dolgokat. Miért ilyen megátalkodottak a tudományfilozófusok? Miért nem hajlandók – a nyilvánvaló abszurdítások láttán – lemondani a két feltételről, illetve a két feltétel valamelyikéről? Elég kockázatosnak tűnhet azonban a két feltétel akármelyikének a teljes visszautasítása. Első pillantásra legalábbis úgy tűnik, C_1 -et nem tanácsos tagadni, mert a fekete hollók létezése és megfigyelése valamilyen értelemben mégiscsak releváns H_1 vonatkozásában, ellenkező esetben ugyanis hogyan lenne lehetséges tanulnunk a tapasztalatból, hogyan lehetne racionális az a hitünk, hogy minden holló fekete. C_2 -t – úgy tűnik – szintén nem tanácsos tagadni, mert az ekvivalens hipotéziseket valamilyen értelemben mégiscsak egyenlően konfirmálják a bizonyítékok, ellenkező esetben ugyanis a hipotézisek tapasztalati alátámasztása függne a hipotézisek megfogalmazásának módjától. Visszafordítva a dolgokat viszont, eléggé abszurd lenne, ha a két feltétel alapján az ornitológusokat marasztalnánk el, szemükre vetve például, hogy valamilyen végzetes – episztemológiai vagy logikai – mulasztást követtek el, amikor elfelejtettek beugrani a cipőboltba vagy bekukkantani a juhakolba is.

II

A következőkben néhány megjegyzést szeretnénk tenni a konfirmáció fentebb összefoglalt és némileg dramatizált paradoxonairól. Nem szándékozom azonban olyan megoldási javaslatot kidolgozni, amely összevethető lenne Hempel saját elképzelésével³, vagy

² Hempel megemlíti (op. cit. 15. o.) egy további paradox következtetést is. H_1 ugyanis ekvivalens a „minden ami holló és nem fekete, holló és nem holló” (H_4) kijelentéssel, aminek nincs is pozitív esete, hiszen a konzekvens ellentmondásos.

³ Hempel szerint a paradoxonok pszichológiai illúziók csupán. Egy fekete hollón (a) kívül egy fehér birka (d), egy fekete gomb (c) vagy egy égitest (e) is konfirmálja H_1 -et. Nincsenek semleges vagy harmadikutas dolgok a hipotézisben szereplő változó logikai típusán belül. A semlegesség illúziója két

például a bayesiánus megoldással⁴, hiszen ezekkel vagy az ezekhez hasonló törekvésekkel ellentétben az én alapvető célom negatív. Néhány fogalmi gubancra vagy problematikus, illetve hibás feltevésre szeretném felhívni a figyelmet, olyan gubancokra és feltevésekre azonban, amelyek bennerejlenek a paradoxonok Hempel-féle levezetésében, illetve amelyek nélkül a paradoxonok meg sem fogalmazhatók.

III

Mindenekelőtt, egészen nyilvánvaló, hogy a konfirmáció paradoxonai nem paradoxonok a szó szigorú értelmében, nem formális ellentmondások vagy logikai kontradikciók, hanem két fogalom, vagy még pontosabban, két fogalomcsalád összeütközésének a megnyilvánulásai. Az egyik családba olyan fogalmak tartoznak, mint a tapasztalati bizonyíték, a feltevés, a feltételezés, a tapasztalati alátámasztás, a kísérleti igazolás, cáfolás stb. fogalma, olyan fogalmak tehát, amelyeket mindannyian elég nagy biztonsággal használunk tényleges – köznapi vagy tudományos – kognitív mesterkedéseink során. A másik családba olyan fogalmak tartoznak, mint a konfirmáló eset, a pozitív eset, a konfirmáló bizonyíték, a hipotézis, a konfirmáció, diszkonfirmáció stb. fogalma, olyan fogalmak tehát, amelyek a tudományelméletben és az episztemológiában nyertek polgárjogot. Az első családba természetes módon kialakult és normális kognitív helyzetekben használt fogalmak tartoznak, amelyek akár episztemikus fogalmaknak is nevezhetők. A második családba mesterségesen kialakított és mesterséges helyzetekhez adaptált technikai fogalmak tartoznak, amelyek pedig episztemológiai fogalmaknak is nevezhetők. A paradoxonok tehát a természetes és a technikai, az episztemikus és az episztemológiai fogalmak különbözőségének, illetve konfliktusának a kifejeződésai. Ezt illusztrálandó, érdemes megemlíteni, hogy amikor például Hempel *c*-t, *d*-t és *e*-t is konfirmáló esetnek nevezi, akkor a technikai fogalmakban gondolkodva tekinti őket bizonyítéknak, amikor pedig vonakodunk elfo-

forrásból ered. Egyrészt, hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy H_1 csak a hollókról mond valamit, holott, valójában, a változó logikai típusán belül – expliciten vagy impliciten – minden dologról állít valamit. Másrészt, háttérismereteink alapján hajlamosak vagyunk kizárni bizonyos eseteket a releváns esetek tartományából. Tudjuk például, hogy a cipők, birkák, égitestek nem hollók, vagy tudjuk, hogy nem minden dolog fekete, s ezeket az ismereteket hajlamosak vagyunk felhasználni evidencia gyanánt H_1 értékelésénél. Ha viszont elismerjük, hogy H_1 minden dologról állít valamit, és ha eltekintünk a háttérismeretektől, akkor a semlegesség illúziója szertefoszlik, a paradoxonok pedig megszűnnek. Ekkor belátjuk majd azt is, hogy minden dolog vagy a hipotézis ellen van, vagy a hipotézis mellett, s ami nincs a hipotézis ellen, az a hipotézis mellett van.

⁴A bayesiánus megoldás, illetve ennek számos változata, a konfirmáció metrikus fogalmának felhasználásával próbálja megoldani a paradoxonokat. Ha feltesszük, hogy jóval kevesebb holló van a világban, mint ahány nem fekete dolog, akkor annak az előzetes valószínűsége, hogy egy fekete hollót találunk, jóval kisebb, mint annak az előzetes valószínűsége, hogy egy nem fekete nem hollót találunk. Ennek megfelelően, egy fekete holló megfigyelése jóval nagyobb mértékben konfirmálja a „Mindен holló fekete” hipotézist, mint egy nem fekete nem holló, például egy fehér birka megfigyelése. *c*, *d*, *e* tehát konfirmálja H_1 -et, csak jóval kisebb mértékben, mint *a*. A paradoxonokat azért gondoltuk paradoxonoknak, mert a csekély vagy majdnem minimális mértékben konfirmáló eseteket – hibásan – semlegesnek, irrelevánsnak véltük. A paradoxonok azonban rögtön eltűnnek, mihielyt kellőképpen tudatosítjuk ezt az objektív, mértékbeli különbséget és elismerjük, hogy tévedtünk, amikor a csekély mértékű konfirmációt semlegességnek véltük.

gadni, hogy a fehér birka, a fekete gomb és az égitest is H_1 bizonyítéka, akkor a természetes fogalmak alapján berzenkedünk az episztemológiai fogalmak definíciójába bevett C_1 és C_2 következményei ellen.

Ha teljesen absztrakt módon tekintünk e két fogalomcsalád konfliktusára és ha kizárjuk a konceptuális maffiamódszerek alkalmazását, akkor – elvben legalábbis – kétféleképpen simíthatjuk el a konfliktust. Egyrészt, mondhatjuk azt, hogy természetes, episztémikus fogalmaink valamilyen lényeges vonatkozásban módosításra szorulnak, s minthogy episztemológiai fogalmaink logikailag kifogásolhatatlanok, természetes fogalmainkat kell a technikai fogalmakhoz idomítanunk. Másrészt, mondhatjuk azt, hogy mivel természetes fogalmaink minden lényeges szituációban jól működtek és jól működnek, technikai fogalmainkat kell a természetesekhez idomítanunk, s a tapasztalati alátámasztás vagy igazolás filozófiai elemzésére kezdetben bevezetett episztemológiai fogalmakat kell addig finomítanunk, amíg meg nem felelnek természetes fogalmainknak. Ebben az utóbbi esetben persze a technikai fogalmak szorulnak majd valamilyen lényeges vonatkozásban korrekcióra.

Hempel és Hempel nyomán sokan mások is az elsőnek említett úton járnak. Az első út, tény és való, kitaposottabb, mint a második. A második út jóval göröngyösebb, mint az első, de – és ez igazán nem elhanyagolható – a második vezet el inkább a célhoz, mármint a tapasztalati igazolás fogalmának megvilágításához, ezen keresztül pedig az ember kognitív vállalkozásának jobb megértéséhez is.

IV

Bemelegítésként fel kell hívnunk a figyelmet arra, amiről általában meg szoktak feledkezni, arra ugyanis, hogy a konfirmáció paradoxonai szoros összefüggésben vannak a tudományelmélet, az episztemológia vagy általában a filozófiai elemzés egy bizonyos – vitatható és sokat is vitatott – felfogásával. A konfirmáció, a diszkonfirmáció stb. fogalmának definiálásával Hempelnek ugyanis az volt a bevallott célja⁵, hogy a tudományos igazolás sztenderdjeinek, vagy – a korábban bevezetett kifejezéssel élve – az episztémikus fogalmak egy csoportjának racionális rekonstrukcióját vagy logikai elemzését adja meg.

Sajnos, azonban, már Hempel alapvető célkitűzésével is bajok vannak. Érdemes megemlítenünk, jöllehet ez viszonylag kis jelentőségű észrevétel, hogy nem világos, mi a viszony a fogalmak logikai elemzése és racionális rekonstrukciója között. Az egyik helyen⁶ Hempel leszögezi, hogy a logikai elemzés mindig involvál racionális rekonstrukciót, a másik helyen⁷ viszont úgy tünteti fel, mintha a logikai elemzés azonos lenne a fogalmak racionális rekonstrukciójával. Ha az elemzés és a rekonstrukció azonos, akkor az episztémikus fogalmak logikai elemzése természetesen kimerül a rekonstrukcióban, ha viszont az elemzés csak involvál rekonstrukciót, akkor az elemzés és a rekonstrukció természetesen nem lehet azonos, hanem az elemzésnek a rekonstrukción kívül még valami mást is kell tartalmaznia. Hogy pontosan mit is kell még tartalmaznia – ez olyan kérdés, amellyel kapcsolatban Hempel mély hallgatásba burkolózik.

⁵ op. cit. 10. o.

⁶ op. cit. 35. o.

⁷ op. cit. 44. o.

Ennél sokkal fontosabb és jelentősebb azonban a következő észrevétel. Ha ugyanis eltekintünk az ellentétes megfogalmazásoktól, akkor teljes joggal állíthatjuk, hogy Hempel valójában és tulajdonképpen racionálisan rekonstruál bizonyos episztémikus fogalmakat, s a rekonstrukcióhoz a modern logika eszköztárát hívja segítségül. A racionális rekonstrukció célja egy olyan fogalom, vagy jobban mondva fogalomcsalád létrehozása, amely logikailag tiszta formában, pszichológiai sallangoktól mentesen adja vissza ténylegesen alkalmazott sztenderdjeinket, azaz természetes fogalmainkat. A tapasztalati alátámasztás episztémikus fogalma ugyanis fölöttébb sok pszichológiai ballasztot hordoz, olyan ballasztot, amitől célszerű idejében megszabadulni, hiszen releváns ügysem lehet a hipotézisek ellenőrzése, alátámasztása vagy elvetése szempontjából. A hipotézisek igazolása végül is nem pszichológiai kérdés. A hipotézisek nem igazolhatók az ember bizonyosságérzésére, intuíciójára vagy plauzibilitásérzékére hivatkozva, hanem, ha egyáltalán igazolhatók, akkor csakis a tapasztalati bizonyítékokra hivatkozva igazolhatók. A racionális rekonstrukció legfontosabb filozófiai motívuma ilyenformán a pszichologizálás kiküszöbölésének teljesen jogosult kívánalma. Korántsem jogosult viszont a racionális rekonstrukciót a pszichologizálás egyedüli alternatívájaként feltüntetni, és még ennél is kevésbé jogosult a tisztán formális vagy szintaktikai kritériumokat feltüntetni⁸ a pszichologizálás egyedüli alternatívájának. Bizonyosságérzés, intuíció, plauzibilitásérzék *versus* formális, szintaktikai definíció, illetve rekonstrukció elvégre rosszul felállított alternatívának is bizonyulhat.

De akad probléma magával a racionális rekonstrukció módszerével is. A racionális rekonstrukció célja, mint említettem, mesterséges, de logikailag kifogásolhatatlan fogalom megalkotása a természetes, de valamilyen szempontból rakoncátlan vagy fogyatékosnak ítélt fogalom helyett. A rekonstrukció eredményeként előállt fogalomnak két feltételt kell kielégítenie. Egyrészt, a rekonstruált fogalomnak különböznie kell a természetes-től, hiszen nem tartalmazhatja a természetes fogalom vélt vagy valóságos fogyatékoságait, és teljesítenie kell a rekonstrukció belső, logikai követelményeit is, másrészt meg is kell közelítenie a természetes fogalmat, hiszen vissza kell adnia az episztémikus fogalom lényegét. A konfirmáció fogalmára megfogalmazva, az első feltétel azt jelenti, hogy a konfirmáció fogalmának a kérdéses episztémikus fogalom fogyatékoságától mentesnek kell lennie, és emellett – a logikai következmény fogalmához hasonlóan – tisztán formálisnak, szintaktikainak kell lennie⁹, a második pedig azt, hogy a konfirmáció fogalmának materiálisan is adekvátnak kell lennie, a konfirmáció „szándékolt jelentését” is jól meg kell közelítenie.¹⁰

Mint jeleztem, teljes mértékben egyet kell értenünk a fogalmakhoz tapadó pszichológiai szennyeződés eltávolításának követelményével. De miért kell kikötni azt is, hogy a

⁸ op. cit. 10. p. Külön elemzést igényelne az a fogalomcsúsztatás is, amelynek eredményeként a racionális rekonstrukcióból logikai rekonstrukció lesz (vö. 35. o.). A két kifejezés felcserélése igen erős *suggestio falsi*-val jár együtt. Azt a gondolatot ébresztheti, és nem teljesen alaptalanul ébresztheti, hogy a „racionális” ugyanazt jelenti, mint a „logikai”. A „racionális”, a „racionalitás” fogalma azonban fölöttébb általános és rendkívül bonyolult fogalom, amely makacsul ellenáll minden reduktív elemzésnek vagy minden szimplifikáló azonosításnak. Meg merném kockáztatni, jöllehet ennek bizonyítására itt nincs módom, hogy a „logikalitás” az emberi racionalitásnak csak az egyik fajtája vagy válfaja, amelyre nem vezethető vissza például a döntésekben, a viselkedésben, a morálban vagy a politikában – legalábbis néhanapján – megnyilvánuló racionalitás.

⁹ op. cit. 10. o., 22. o., 24. o., 25. o., 50. o.

¹⁰ op. cit. 34. o., 38–39. o., 44. o.

konfirmáció fogalmának szintaktikainak kell lennie? Csak nem a pszichologizálás *versus* szintaktikai definíció rosszul felállított alternatívája miatt? De, sajnos, igen. Mi van azonban akkor, ha a tapasztalati alátámasztás rekonstruálni kívánt fogalma nem szintaktikai fogalom, s egyáltalán nem is hasonlít a logikai következmény fogalmához? Ebben az esetben egészen nyilvánvaló, hogy a konfirmáció fogalma nem lehet materiálisan adekvát. Vagy ha materiálisan mégis adekvát, akkor nem lehet szintaktikai fogalom. Ha tehát a tapasztalati alátámasztás fogalma nem szintaktikai, akkor a rekonstrukció két feltétele egyidejűleg nem teljesülhet. Márpedig – miként a későbbiekből ez kiderül – az említett fogalom nem szintaktikai.

Természetesen, ha a szintaxist a tökéletesség valamiféle arkhétípusának tekintjük, akkor szintaktikai szempontból fogyatékosnak ítéelhetjük az összes nem szintaktikai fogalmat. Sőt, meg is próbálhatjuk – újradefiniálás, rekonstrukció segítségével – szintaktikaivá varázsolni a nem szintaktikai fogalmakat. Azzal viszont számolnunk kell, hogy a szintaktikai újradefiniálás eredményei – logikai szempontból esetleg kifogástalan – konstruált fogalmak lesznek csupán, amelyeket talán már galaktikus távolságok választanak el a kérdéses episztémikus fogalmaktól. Továbbá, eléggé nyilvánvaló az is, hogy a konstruált fogalmak logikai ismérveit jogosulatlan számonkérni episztémikus fogalmainktól, és ugyanilyen jogosulatlan konstruált fogalmakkal pótolni vagy helyettesíteni episztémikus fogalmainkat. A racionális rekonstrukció módszerének követői viszont éppen az ilyen fogalompótlók gyártására szakosodtak, logikai futószalagon állítják elő a fogalompótlókat, s úgy tüntetik fel ráadásul, mintha a fogalompótló lenne az igazi, az eredeti fogalom. Újradefiniálással, rekonstrukcióval helyettesíteni akarják episztémikus fogalmainkat, s az „Ersatz az eredeti” illúziójában élve, a fogalmak filozófiai elemzése helyett a fogalmak logikai eltorzítását érik el.

Talán a következő – végeredményben Gilbert Ryle-től származó – analógia segítségével lehet a legvilágosabbá tenni a racionális rekonstrukció módszerének általános buktatóját. Senki sem tagadja, hogy az emberi láb bizonyos szempontból fogyatékos instrumentum; például nem gurul. A kerék ebből a szempontból persze tökéletes instrumentum, hiszen semmi sem gurul jobban a keréknél. De csak morbid viccelődésre tudnánk gondolni, ha ennek a felismerésnek az igézetében valaki azt tanácsolná, hogy amputáltassuk lábainkat és szereltesünk fel helyettük kerekeket. A racionális rekonstrukció módszerének követői azonban éppen ilyen jellegű tanácsokat osztogatnak, megfélemlítve talán arról az apróságról, hogy bármilyen jól guruljon is a kerék, lépni vagy futni nem tudunk majd vele.

Hempel esetét pedig csak súlyosbítja a pszichologizálás *versus* logikai rekonstrukció rosszul felállított alternatívája. Úgy tűnik ugyanis, mintha Hempel csak azért javasolná az amputálást és a kerekeket, mert a láb általában piszkos is szokott lenni. A piszkos lábnak azonban nem a kerék az alternatívája. És a piszok eltávolításának sem az amputálás az egyedüli módja, jóllehet a tisztálkodásnak ez a módja egy egész életre megszabadít a piszoktól – no meg a lábtól is. Mi tagadás, más tisztálkodási módokat is ismerünk már.

A racionális rekonstrukció általános buktatóját látva, miért ne varrhatnánk a konfirmáció paradoxonait az alkalmazott módszer nyakába? Miért ne mondhatnánk, hogy a paradoxonok is egészen világosan mutatják a racionális rekonstrukció mint módszer elhibázottságát? Miért ne állíthatnánk, hogy a konfirmáció paradoxonai a hibás módszer ivadékaik, e módszer nélkül meg sem fogalmazhatók, s ezért a hibás módszer visszautasításával maga a probléma is megszűnik majd?

Ezek az álruhába bújtatott igen általános megállapítások persze egészen nyilvánvalóan nem elégségesek a paradoxonok kiküszöböléséhez. Nem is erre szántam őket. E megállapításokba foglalt komoly gyanú alapján csak filozófiai előzetes letartóztatásba akartam helyezni a paradoxonokat. A tényleges bűnösség megállapítása azonban tárgyi bizonyítékokat igényel.

V

A korábbiakban azt mondtam, hogy első pillantásra C_1 -et nem tanácsos tagadni. De hogyan fest a dolog második vagy harmadik pillantásra? Valóban nyilvánvaló-e, hogy az egyváltozós univerzális hipotéziseket a hipotézisek pozitív esetei konfirmálják?

Ha C_1 minden egyváltozós univerzális hipotézisről akar mondani valamit, márpedig nehez lenne C_1 -et másként értelmezni, akkor C_1 egyszerűen hamis. Vannak ugyanis olyan univerzális hipotézisek, amelyeket pozitív eseteik egyáltalán nem erősítenek meg. Ezt Nelson Goodman mutatta ki¹¹ egy rendkívül szellemesen összehozott példával. Vegyük a „Minden smaragd zöld” kijelentést (P_1). Minden eddigi megfigyelésünk, azaz minden eddigi megfigyelt smaragd konfirmálja a kijelentést, hiszen a smaragdokat mindezidáig zöldnek találtuk. Vezessünk be most egy új kijelentést, mégpedig a „Minden smaragd zöké” általánosítást (P_2). A „zöké” predikátumot a következőképpen definiáljuk. Egy objektum akkor és csak akkor zöké, ha egy bizonyos t időpont (például 1988) előtt lett megvizsgálva és zöld, vagy egy bizonyos t időpont előtt nem lett megvizsgálva és kék. Vessünk egy pillantást ezek után P_1 és P_2 pozitív eseteire. P_1 pozitív esetei nyilvánvalóan olyasmik lesznek, hogy a_1 objektum smaragd és zöld, a_2 objektum smaragd és zöld stb. P_2 pozitív esetei pedig olyasmik lesznek, hogy a_1 objektum smaragd és zöké stb. Nos, a t időpont előtt megvizsgált vagy megfigyelt összes a pozitív esete P_1 -nek és így C_1 értelmében konfirmálja is P_1 -et. De a t időpont előtt megvizsgált összes a pozitív esete P_2 -nek is és így – szintén C_1 értelmében – P_2 -t is konfirmálja. C_1 értelmében tehát minden eddigi megfigyelésünk egyenlően jól konfirmálja P_1 -et és P_2 -t. A t előtti pozitív esetek azonossága ellenére P_1 és P_2 persze nem ekvivalens. P_1 azt mondja ki, hogy a t után megfigyelt smaragdok is zöldek lesznek, P_2 viszont azt állítja, hogy a t után megvizsgált smaragdok kéknek lesznek. Ha tehát elfogadjuk C_1 -et, akkor egy és ugyanazon evidencia alapján ugyanolyan racionális lesz azt hinnünk, hogy a smaragdok t után megváltoztatják színüket, mint amilyen racionális azt hinnünk, hogy a smaragdok t után is megőrzik színüket. Alkalmasan megválasztott predikátum segítségével és hasonló gondolatmenet alapján pedig kimutathatjuk akár azt is, hogy minden eddigi evidenciánk megerősíti a hollók színeváltozásának, mondjuk, kifehéredésének vagy az ember halhatatlanságának a hipotézisét is, jóllehet mindannyian tisztában vagyunk azzal, hogy sem a hollók kifehéredésének, sem az ember halhatatlanságának a kérdése nem intézhető el zöké-típusú ráolvasással.

Goodman példája és érvelése azonban támadhatatlan. Vagy elfogadjuk tehát C_1 -et és elismerve, hogy akármi akármit konfirmálhat, az univerzális hipotézisek konfirmációját az önkény, az ízlés, vagy akár az ideológiákhoz hasonló irracionális elkötelezettségek függvényévé tesszük, vagy visszautasítjuk a konfirmáció paradoxonainak levezetéséhez használt

¹¹ Nelson Goodman, *Fact, Fiction and Forecast*, London, The Athlone Press, 1954. 74–75. o.

C_1 -et és elismerjük, hogy P_1 és P_2 közül csak P_1 -et erősítik meg a pozitív esetek, P_2 -t pedig nem. Számomra, ugyanúgy, ahogy Goodman számára is, a dilemma második ága a vonzóbb. P_2 és a P_2 -höz hasonló kijelentések nem konfirmálhatók pozitív eseteikkel. C_1 tehát hamis.

P_2 -höz hasonló, pozitív eseteikkel nem konfirmálható kijelentéseket nemcsak csinálhatunk, hanem találhatunk is, mégpedig elég gyakran. Ha például van néhány ember egy bizonyos szobában, akkor nyugodtan állíthatjuk a „Mindenki, aki ebben a szobában van, filozófus” általános kijelentést. De a kijelentés egyes pozitív esetei egy szemernyit sem növelik az általánosítás hihetőségét, egy cseppet sem konfirmálják az általánosítást. Az ehhez hasonló példákat persze a végkimerülésig lehetne sorolni. Minthogy nem célom a végkimerülés, a példák további szaporítása helyett P_1 és P_2 lényegbevágó különbségére szeretném felhívni a figyelmet. A P_1 típusú általánosítások ugyanis törvényjellegű általánosítások, mert valahogy nem a véletlen műve például az, hogy minden smaragd zöld vagy minden ember halandó. A P_2 típusú általánosítások viszont akcidentális általánosítások, hiszen az itt releváns értelemben azért mégiscsak a véletlen műve az, hogy a kérdéses szobában tartózkodó személyek egytől-egyig filozófusok. Az akcidentális általánosítások – a fentiek értelmében – pozitív eseteikkel nem konfirmálhatók. És ha a pozitív esetek egyáltalán konfirmálják az általánosításokat, akkor a konfirmálható általánosítások csakis törvényjellegű kijelentések lehetnek.^{1 2}

VI

Mit mondhatunk viszont C_1 -ről akkor, ha kizárjuk az akcidentális általánosításokat? Igaz-e C_1 legalább a törvényjellegű általánosításokra? Ez a kérdés a problémák egész szövevényét vonja maga után.

1. *A hipotézis fogalmai.* Hempel minden univerzális kijelentést, minden általánosítást hipotézisnek nevez.^{1 3}

A „hipotézis” szónak azonban két különböző értelme van; az egyik használat szerint jogosult – de sajnos ismeretelméleti szempontból semmitmondó – minden általánosítást hipotézisnek nevezni, a másik használat szerint nem jogosult.

A „hipotézis” második jelentése, illetve a hipotézis második fogalma a feltevés, a feltételezés episztémikus fogalmával egyezik meg. Ebben az értelemben akkor nevezünk hipotézisnek egy kijelentést, ha igazságát vagy hamisságát bizonyítékok hiánya miatt még nem voltunk képesek eldönteni, azaz, ha még nem tudjuk, hogy a kijelentés igaz-e vagy hamis. Tudás és az ebben az értelemben vett hipotézis tehát kizárja egymást. Természetesen, egy kijelentés lehet egy darabig hipotézis, majd a próbaidő lejárta után a tudás egyik esete –

^{1 2} Az akcidentális és a törvényjellegű általánosítások megkülönböztetése azonnal felveti a következő igen súlyos problémát: milyen feltételeket kell teljesíteniük azoknak az általánosításoknak, amelyek a „törvényjellegű” cím elnyerésére pályáznak. Ezzel a problémával itt nyilvánvalóan nem foglalkozhatunk *in merito*. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy az előbbieik alapján csak jól fejlett *circulus vitiosus*-t láthatunk minden olyan kísérletben, amely a törvényjellegű általánosítás fogalmát a konfirmáció, a konfirmáltság, a valószínűség stb. fogalmával explikálja.

^{1 3} op. cit. 22. o.

ami azt is mutatja, hogy „hipotézisnek lenni” nem a kijelentés szintaktikai vagy szemantikai sajátossága, sőt, nem is a kijelentés valamiféle egyéb inherens jellemzője, hanem más episztémikus fogalmakkal jellemezhető kijelentésekhez viszonyított helye vagy helyzete. Elég könnyen belátható, hogy nem minden univerzális kijelentés hipotézis. Számos általánosítás igazságát megállapíthatjuk, tudhatjuk és szoktuk is tudni, legalábbis azokét, amelyeket akcidentális általánosításoknak neveztünk. De mi a helyzet a törvényjellegű általánosításokkal? Tudhatjuk-e egyáltalán a törvényjellegű általánosítások igazságát, vagy ezek mindörökké a hipotézis stigmáját hordozzák magukon?

Hempel szerint¹⁴ a törvényjellegű általánosítások, sőt a gravitáció törvényéhez hasonló általános törvények is csak hipotézisek. Ennek a minősítésnek a kihámozható indoklása azonban elárulja, hogy Hempel a „hipotézis” szót nem az előbbi, episztémikus értelemben használja, hanem az ismeretelméletileg semmitmondó értelmében. Hempel ugyanis azt mondja az univerzális hipotézisekről, hogy „akárhány esetben igazolják is a tapasztalati eredmények az ilyen hipotézist, mindig lehetséges, hogy olyan új bizonyítékot találjunk majd, amely diszkonfirmálja a hipotézist”.¹⁵ Máshol pedig¹⁶ az univerzális hipotézis eseteinek végtelen számára hivatkozik. Nos, tagadhatatlan, hogy a törvényjellegű általánosítások akár végtelen számú esetet is felöllelhetnek. Azt sem akarjuk tagadni, hogy például a „Minden holló fekete” általánosítás nemcsak az itt vagy ott, ekkor vagy akkor megfigyelt hollókról, hanem, minden hollóról, azaz, a múlt, a jelen és a jövő összes hollójáról mond valamit. Az is tagadhatatlan, hogy az összes hollót nem vagyunk képesek megfigyelni. De következik-e ebből az, hogy egy szép napon valaki majd talál egy hollót, ami nem fekete, hanem fehér? Nyilvánvalóan nem következik. Persze Hempel sem állítja, hogy valami ilyesmi következne. Hempel sokkal raffináltabban fogalmaz, amikor azt mondja: „mindig lehetséges, hogy olyan új bizonyítékot találjunk majd, amely diszkonfirmálja a hipotézist”. Ha átfogalmazzuk a hollók hipotézisére, ez a következőt jelenti. Bár mind ez idáig még nem találtunk, de mindig lehetséges, hogy találjunk majd egy nem fekete hollót. Egy bizonyos értelemben valóban lehetséges a nem fekete holló, abban az értelemben ugyanis, hogy egy nő agglegény létezésével ellentétben egy nem fekete holló létezése logikailag nem kizárt. Ez a lehetőség azonban csak annyit jelent, hogy a „holló” és a „fekete” nem analitikusan kapcsolódik össze, azaz, hogy a „Minden holló fekete” általánosítás szintetikus kijelentés. Ebben az értelemben persze hipotézisnek nevezhető minden általánosítás, az igaznak bizonyult akcidentális általánosítások ugyanúgy, ahogy a törvényjellegűek. De ezzel a minősítéssel még nem mondtunk túl sokat, talán csak éppen annyit, hogy minden általánosítás, ha nem analitikus, akkor szintetikus. Továbbá, ebben az értelemben a nem analitikus szinguláris kijelentések is hipotézisként tengetik életüket. A hipotézisnek ez a fogalma ugyanis a szintetikus kijelentés fogalmával esik egybe, s így Hempel fentebbi megállapítása a következő trivialitássá zsugorodik össze: egy univerzális kijelentésnek akárhány esetét figyeljük is meg, a kijelentés szintetikus marad. Ez persze igaz, olyannyira igaz, hogy éppen azon lepődnénk meg, ha egy nem analitikus általánosítás a megfigyelések hatására analitikussá válna. De sajnos semmitmondó abból a szempontból, hogy tudhat-

¹⁴ op. cit. 4. o. Ugyanez következik egyébként a hipotézis Hempel-féle definíciójából is (vö. 22. o.).

¹⁵ op. cit. 43. o.

¹⁶ op. cit. 4. o.

juk-e az univerzális kijelentések – vagy akár a szinguláris kijelentések – igazságát, vagy sem.¹⁷

Az előbbi gondolatmenettel természetesen még nem igazoltam az univerzális kijelentések igazságának megállapíthatóságát is. Az előbbi gondolatmenet csak annyit igazol, hogy egy kijelentés hipotézis, azaz szintétikus volta nem zárja ki a kijelentés igazságának a megállapíthatóságát és így a kijelentés tudását. Ha tudhatjuk a törvényjellegű általánosítások igazságát is, azaz, ha a törvényjellegű általánosítások esetében is lejárhat a feltételezéseinket jogosan megillető próbaidő, akkor C_1 egészen nyilvánvalóan nem alkalmazható minden megkötés nélkül a törvényjellegű általánosításokra sem. Ha viszont nem tudhatjuk ezek igazságát, akkor Hempelnek kellene kimutatnia, hogy miért is nem tudhatjuk a törvényjellegű általánosításokat, miért is örökös hipotézisek ezek, amelyeket pozitív eseteik csak egyre jobban konfirmálnak. Az általa felhozott indoklás ugyanis nem bizonyítja, hogy valamiféle *εἰμαρμένη* végérvényesen a hipotézis szerepét osztotta ki a törvényjellegű általánosításokra.

2. *Az univerzális kijelentések logikai reprezentációja.* A paradoxonok levezetéséhez, sőt a tapasztalati igazolás fogalmának egész racionális rekonstrukciójához Hempelnek támaszkodnia kellett arra a feltevésre, hogy a kijelentéskalkulus és a sztenderd függvénykalkulus zökkenőmentesen alkalmazható a köznyelven és a tudomány nyelvén megfogalmazott kijelentésekre. Sajnos, távolról sem ez a helyzet. Ez persze nem a kijelentéskalkulus vagy a sztenderd függvénykalkulus bűne, de nem is a kérdéses köznyelvi vagy tudományos kijelentések valamiféle fogyatéksága.

A kijelentéskalkulus és a sztenderd függvénykalkulus számos köznapi és tudományos kijelentésre alkalmazható, számosra pedig nem alkalmazható. Az egyváltozós univerzális kijelentések szokásos logikai reprezentációja a sztenderd függvénykalkulusban materiális implikációval és univerzális kvantorral történik: $(x) [F(x) \supset G(x)]$. Ezt a reprezentációt használtuk a paradox következtetések levezetéséhez is, abban a hiszemben persze, hogy a „Minden holló fekete” kijelentés tartalmát maradék nélkül adjuk vissza a „Minden x -re igaz az, hogy x holló $\supset x$ fekete” vagy „Minden x -re igaz az, ha x holló, akkor x fekete” átfogalmazással. Most azonban az univerzális kijelentések logikai reprezentációjának ezt a módját is szeretném kérdésessé tenni.

a) Először is, hangot kell adnunk egy igen általános jellegű kételynek. Körülbelül a kijelentéskalkulus megalkotása óta tudjuk azt is, hogy a materiális implikáció és a természetes nyelvi „ha, akkor” nem felel meg egymásnak.¹⁸ Közismert, hogy számos – nem

¹⁷ Lehetséges persze jobbindulatú interpretáció is. Értelmezhetjük Hempel megállapítását úgy is, hogy egy univerzális kijelentés felbontható, mondjuk, végtelen számú tagot tartalmazó konjunkcióra, s mivel egy konjunkció, még egy végtelen eleműre duzzasztott konjunkció is csak akkor igaz, ha minden tagja igaz, viszont minden tagot megvizsgálni nem tudunk, egy univerzális kijelentés csak hipotézis marad, amelynek igazságát vagy hamisságát elégséges bizonyíték hiányában nem vagyunk képesek eldönteni. Ilyenformán a törvényjellegű általánosítások is csak hipotézisek, a szó episztémikus értelmében. De ne lelkesedjünk túlzottan ezért az interpretációért, hiszen ez az értelmezés a törvényjellegű általánosításokat akcidentálisakká alakítja át, olyan általánosításokká, amelyek pozitív eseteikkel, azaz a végtelen hosszúra növesztett konjunkció egyes tagjaival nem konfirmálhatók.

¹⁸ A természetes nyelvi „ha, akkor”, természetesen, többféle jelentésárnyalatot is kifejezhet, a köznyelvi „ha, akkor”-t, csakúgy mint a többi szinkategorematikus kifejezést többféleképpen használhatjuk. Kicsit félrevezetőnek tűnhet tehát a köznyelvi „ha, akkor”-ról beszélni. Mivel a jelen össze-

maradéktalanul sikeres – kísérlet született már a szakadék áthidalására. Újabban a kondicionális kijelentések elmélete¹⁹ már nem elsősorban a szakadékot óhajtja áthidalni, hanem éppen a köznyelvi „ha, akkor” logikai viselkedéséről akar beszámolni.

Hempel viszont a „Minden holló fekete” kijelentést materiális implikációval reprezentálja, a materiális implikációt pedig a természetes nyelvi „ha, akkor”-ral fogalmazza át. A materiális implikáció és a természetes nyelvi „ha, akkor” különbségének fényében ez az átfogalmazás jogosulatlanak tűnik.²⁰

b) Másodsor, az általános kijelentések materiális implikációval történő reprezentációja elmutatja a különbséget a törvényjellegű és az akcidentális általánosítások között. A materiális implikáció alkalmazásának egyik feltétele ugyanis éppen az, hogy a „ $p \supset q$ ” kizárólag p és q igazságfüggvénye legyen, más szóval kifejezve, az, hogy a két összekapcsolt kijelentés független legyen egymástól.

Egy akcidentális általánosítás, például a „Mindenki, aki ebben a szobában van, filozófus” esetén belátható, hogy az ebben a szobában való tartózkodás és az üzletszerű gondolkodás – az itt megkövetelt értelemben – talán független egymástól, s csak véletlenszerűen jött össze az adott esetben, jöhet, mihelyt természetes nyelvi „ha, akkor”-ral fogalmazzuk át, már valamiféle kapcsolatot – bár nem törvényjellegű kapcsolatot – is sugallhatunk a kettő között. De egy törvényjellegű általánosítás, például a „Minden ember halandó” esetében a függetlenség egészen nyilvánvalóan nem áll fenn. Halandó mivoltunk nem független ember mivoltunktól, s a halállal nem úgy találkozunk, ahogy az utcán összefutunk a tíz éve nem látott ismerőssel. A törvényjellegű általánosítások ugyanis kapcsolatot, függőséget állítanak, a függőség pedig a függetlenségnek épp az ellenkezője. A materiális implikáció alkalmazása ilyenformán akcidentálissá és így pozitív eseteikkel nem konfirmálhatóvá teszi a törvényjellegű általánosításokat.

A függetlenség eszméjét Hempel beépíti a pozitív esetek meghatározásába is, hiszen a kijelentéskalkulus konjunkcióját alkalmazza az „olyan objektum, amely holló és fekete”

függésben nem célok a köznyelvi „ha, akkor” jelentésárnyalatainak a feltérképezése, és mivel a jelentésárnyalatok feltérképezése radikálisan nem változtatná meg, hanem csak finomítaná a materiális implikáció és a „ha, akkor” különbségéről mondottakat, a megfogalmazást – pusztán egyszerűségi okok miatt – a továbbiakban is használom.

¹⁹ Lásd például Robert C. Stalnaker, *A Theory of Conditionals* in: *Studies in Logical Theory*, American Philosophical Quarterly Monograph Series, No. 2. 1968. 98–112. o. vagy Ernst W. Adams, *The Logic of Conditionals, Inquiry*, Vol. 8. (1965), No. 2. 166–197. o. Adams szép példákat hoz fel a materiális implikáció és a „ha, akkor” divergenciájára. Az egyiket érdemes is idézni: Ha Brown megnyeri a választást, akkor Smith visszavonul a magánéletbe. Ha Smith meghal a választás előtt, akkor Brown megnyeri a választást. Tehát, ha Smith meghal a választás előtt, akkor Smith visszavonul a magánéletbe. A materiális implikáció egyik szabálya szerint ennek a következtetésnek érvényesnek kellene lennie. Amikor viszont nem akarjuk elismerni érvényességét, akkor nyilvánvalóan a köznyelvi „ha, akkor” lebeg lelki szemeink előtt.

²⁰ Max Black – a *Notes on the "Paradoxes of Confirmation"* című tanulmányában in: *Aspects of Inductive Logic*, szerk. J. Hintikka és P. Suppes, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1966. 188–195. o. – a kondicionális kijelentések igazságfeltételeinek meghatározásával próbálja igazolni, hogy a konfirmáció paradoxonaiért, részben legalábbis, a materiális implikáció és a természetes nyelvi „ha, akkor” különbsége a felelős; például a materiális implikáció esetén ekvivalens eredményt ad a kontrapozíció, azaz, az a művelet, amelynek eredményeként H_1 -ből H_2 -t csináltunk, a természetes nyelvi „ha, akkor” esetén viszont nem ad ekvivalens eredményt és így H_2 más kijelentés, mint H_1 .

vagy az „olyan objektum, amely nem fekete és nem holló” reprezentálására, s a konjunkció alkalmazhatóságának is a függetlenség az egyik előfeltétele. Ha viszont a törvényjellegű állítások függőséget mondanak ki, akkor a függőséget a pozitív esetek meghatározásánál is figyelembe kellene venni.²¹

c) Harmadszor, bár nem célom, hogy meghatározzam annak a kapcsolatnak a jellegét, amit a törvényjellegű általánosítások leszögeznek, vagy megadjam a törvényjellegű általánosítások pontos logikai reprezentációját, mégsem tudom megállni, hogy néhány szót ne szóljak ezekről a problémákról is.

Teljesen korrekt azt mondanunk, hogy egy objektum azért fekete, mert holló, vagy azért zöld, mert smaragd, vagy azért halandó, mert ember. De az ezekben előforduló „mert” – minden ellenkező látszat ellenére – nem kauzális „mert”. A smaragd például nem okozza a zöldséget, legalábbis az „okozni”-nak semmiféle olyan értelmében nem, amelyben a smaragd női irigységet vagy meggzadagodást okozhat. És ember mivoltunk sem okozza halandóságunkat. A törvényjellegű általánosítások által kifejezett kapcsolat vagy összefüggés tehát nem feltétlenül kauzális.²²

A kapcsolat vagy összefüggés fennállását azonban elég jól mutatja az a tény, hogy a törvényjellegű általánosítások feljogosítanak a megfelelő tényellentétes kondicionális kijelentések megfogalmazására, olyan kijelentések megfogalmazására tehát, hogy ha ez holló lenne, akkor fekete lenne, vagy ha ez smaragd lenne, akkor zöld lenne, vagy ha ez ember lenne, akkor halandó lenne stb., bár ez a valami sem nem holló, sem nem smaragd, sem nem ember. Az akcidentális általánosítások ilyen kijelentések megfogalmazására nyilvánvalóan nem jogosítanak fel.

Ez az észrevételünk két okból is szoros kapcsolatban van a konfirmáció paradoxonával. Egyrészt, lehet érvelni amellett, hogy például a „ha ez holló lenne, akkor fekete lenne” kijelentés a „Minden holló fekete” kijelentés egyik – igaz, nem reális, hanem csak logikailag lehetséges – pozitív esetét írja le csupán. De ekkor, C_1 értelmében, minden ilyen esetben csak újabb konfirmáló bizonyítékkal állnánk szemben. Nehéz lenne azonban meghatározni, hogy egy nem reális és így nem megfigyelhető, de logikailag lehetséges pozitív eset milyen értelemben tekinthető egy kijelentés konfirmáló bizonyítékának. A helyzet inkább az, hogy a törvényjellegű általánosítások által kifejezett kapcsolatot hajlamosak vagyunk elismerni a pusztá lehetőségek világában is – anélkül persze, hogy valaha is módunk lenne megvizsgálni, megfigyelni a csak logikailag lehetséges hollókat, smaragdokat vagy akár embereket. A tényellentétes kondicionális kijelentések pedig éppen a kapcsolatnak a lehetőségek világára történő kivetítését fogalmazzák meg. Másrészt, ha a „Minden holló fekete” törvényjellegű általánosítással valóban ekvivalens a „Minden, ami nem fekete, nem holló” kijelentés, akkor ez utóbbi is feljogosítana tényellentétes kondicionális kijelentések megfogalmazására. Sajnos, azonban még csak világos értelmet sem tudunk adni a „ha ez nem lenne fekete, akkor nem lenne holló”, vagy a „ha ez nem fekete lenne,

²¹Egyébként a konjunkció alkalmazhatóságának ez a feltétele teszi reménytelenné a 17. lábjegyzetben említett jobbindulatú interpretációt is.

²²Ramsey álláspontja tehát hamis. Ramsey szerint ugyanis (vö. Frank P. Ramsey: *General Propositions and Causality*, in: Frank P. Ramsey: *The Foundations of Mathematics*, London, Kegan Paul, 1931. 248–249. o.) az általánosítások kauzális összefüggéseket fejeznek ki, a kauzalitás viszont semmi más, mint következtethetőség.

akkor nem holló lenne” mondatoknak.²³ A kontrapozíció tehát a törvényjellegű általánosítások esetében *a fortiori* érvénytelen, a paradoxonok viszont a kontrapozíció érvényességének feltételezése nélkül egyszerűen megfogalmazhatatlanok.

A törvényjellegű általánosítások logikai reprezentálására sajátos konnektívumot kellene bevezetnünk. Talán a $p > q$ reprezentáció alkalmas lesz, ha definíciókat úgy alkotjuk meg, ahogy a $>$ konnektívumra a kontrapozíció nem érvényes, a $>$ konnektívum nem tranzitív, a $p > q$ tagadása $p > \sim q$, a $p > q$ maga után vonja a $p \supset q$ kijelentést stb. De a helyes reprezentáció részleteinél nem akarok elidőzni, hiszen csak azt akartam kimutatni, hogy a Hempel által adott reprezentáció logikai szempontból fogyatékos, és a reprezentáció fogyatékosága is forrása a konfirmáció paradoxonainak.

3. *A bizonyíték fogalma.* Amikor Hempel *a-t*, *c-t*, *d-t*, *e-t* is konfirmáló esetnek nevezi, akkor abból a feltételezésből indul ki, hogy mindaz, ami összhangban van egy kijelentéssel, a kijelentés bizonyítékának tekintendő. Természetesen, ha elfogadjuk a Hempel által is elfogadott feltételezéseket, amelyek közül néhányat persze már az előbbieknél megkérdőjeleztünk, akkor *a*, *c*, *d*. és *e* is összhangban lesz H_1 -gyel, azaz nem mond ellent H_1 -nek. De következik-e ebből, hogy *a*, *c*, *d* és *e* bizonyítéka is H_1 -nek? Ha a bizonyíték fogalmát eleve azonosítjuk a konfirmáló eset fogalmával, ez utóbbit pedig a kijelentéssel összhangban levő, azaz a kijelentésnek nem ellentmondó eset fogalmával, akkor a következtetés persze helytálló. Jelenlegi problémánk viszont éppen az, hogy jogsult-e ez az azonosítás.

a) Ha eltekintünk az összes háttérismerettől, ha a „Minden holló fekete” kijelentést – hogy úgy mondjam – kognitív vákumba helyezzük, akkor talán még *c*, *d* és *e* is felfogható lenne – valamilyen egészen nyakatekert értelemben – H_1 konfirmáló esetének. A kognitív vákum feltételezésével azonban baj van. Talán egy példa segítségével illusztrálhatjuk²⁴, hogy mit is jelentene a kognitív vákum, ha egyáltalán lehetséges volna. Azt mondom valakinek, hogy minden kéz mázó. Az illető nyilván nem tudja, hogy a kijelentés igaz-e vagy hamis, valószínű-e vagy valószínűtlen, sőt azt sem tudja, hogy mi az a kéz és mi az a mázó, mert a szavak jelentését eltitkolom előle, hiszen a konfirmáció tisztán szintaktikai definíciójához még a szavak jelentését sem kell ismerni. A kijelentés tehát – számára – ha nem is abszolút, legalábbis relatív megismerési vákumban lebeg. Ezután megalkotom a kéz hipotézis kontrapozitívját, mondván, hogy ha valami nem mázó, akkor nem kéz, majd számos objektumról kijelentem, hogy nem mázó és nem kéz, azaz olyasmiket mondok, amik összhangban vannak a hipotézissel. Hihetőbbé, valószínűbbé tettem-e ezáltal a kijelentést? Szolgáltattam-e egyáltalán tapasztalati bizonyítékot furcsán hangzó hipotézisem védelmében? Alkalmazható-e egyáltalán ilyen esetben a bizonyíték, az evidencia fogalma? Sőt, hihetőbbé, valószínűbbé teszem-e a kijelentést akkor, ha felsorolok számos objektumot, amiről csak annyit vagyok hajlandó bevallani, hogy kéz és mázó. Alkalmazható-e egyáltalán – akár a hipotézis *a* típusú eseteire is – a bizonyíték fogalma, ha vákumban lebegtetem a hipotézist? Nyilvánvalóan nem. Ha viszont elmagyarázom hipotézisem értelmét, akkor szükségképpen olyan dolgokat fogok megemlíteni, amiket ő is, én is

²³ Látványosabb értelmetlenséget kapunk például a „Ha hallgattál volna, bölcs maradtál volna” kijelentés kontrapozitívjának megfogalmazásakor. A „Ha nem maradtál volna bölcs, akkor nem hallgattál volna” mondat még az értelmetlenségekhez edződött filozófusi füleinknek is sok.

²⁴ A háttérismeretek kiküszöbölésének veszélyére már Black is felhívta a figyelmet, op. cit. 177–178. o. Az itt következő példám Black fejtegetései inspirálták.

tudunk, vagy amiket én tudok és ő is tudni fog, ha türelmesen végighallgat. Háttérismerekkel bátyázom körül a kijelentést és igyekszem a vákumot megszüntetni vagy minimumra csökkenteni. Ezután persze már lehet értelmesen beszélni arról, hogy igaz-e vagy hamis, valószínű-e vagy valószínűtlen a kijelentés, mi bizonyítja vagy mi cáfolja a hipotézist, vagy valóban alátámasztja-e a kijelentést a védelmében felhozott ez vagy az.

A „Minden kéző mázó”-ból leszűrhető tanulság az, hogy a kognitív vákum feltételezése abszurd. A tanulság tanulsága pedig az, hogy háttérismerek nélkül értelmetlen bizonyítékról, tapasztalati alátámasztásról – vagy akár hipotézisről – beszélni.

b) Támadhatunk más oldalról is. Mondhatjuk és némi joggal mondhatjuk, hogy Hempel csak a kijelentéssel összhangban levő esetek fogalmát definiálta, nem pedig a hipotézist alátámasztó bizonyíték fogalmát. Ekkor persze a konfirmáció paradoxonai azt mutatják csupán, hogy a hipotézissel összhangban levő esetek fogalma és a bizonyíték fogalma nem keverhető össze, hogy nem feltétlenül bizonyíték minden olyan eset, amelyre a hipotézis teljesül és egy esetben a hipotézissel való összhangon kívül más feltételeknek is elegendő kell tennie a „bizonyíték” minősítés elnyeréséhez.

Nehéz lenne szabatos és általános kifejezésekkel jellemezni ezeket az egyéb feltételeket, vagy – ami egyre megy – ugyanilyen módon meghatározni a bizonyíték fogalmát, hiszen a bizonyíték lényeges ismérve, hogy mindig az adott megismerési szituációhoz kötődik és függ a háttérismerek egész rendszerétől is. A megismerési szituáció és a háttérismerek rendszere pedig állandóan változik, s az, ami ma bizonyíték, holnap talán már nem bizonyíték. Sajnos, nincs olyan lakmuspapír, amely a hipotézissel összhangban levő esetben belelógatva elvörösödéssel jelezné az eset bizonyíték voltát.

c) Mit mondhatunk viszont C_1 -ről a bizonyíték episztémikus fogalma alapján? Mindenekelőtt a bizonyíték, az evidencia fogalma együttjár a hipotézis episztémikus fogalmával. Nincs értelme ugyanis bizonyítékról beszélni olyan esetben, amikor nincs igazolandó hipotézisünk vagy megformálható kognitív problémánk. Természetesen ilyen esetben is beszélhetünk megfigyelésről, észlelésről, de nem minden megfigyelés bizonyíték, jöllehet minden bizonyíték végül is megfigyelés. A megfigyelésnek valamilyen értelemben a hipotézishez kell kapcsolódnia ahhoz, hogy bizonyíték legyen. Természetesen, az a megfigyelési kijelentés, amely alátámaszt egy hipotézist, logikai következménye a hipotézisnek, de ennek a fordítottja nem igaz. Egy törvényjellegű általánosítást például az általánosításnak nem minden logikai következménye támaszt alá és még csak nem is minden – megfigyeléssel eldönthető vagy eldöntött – logikai következménye.

C_1 valószínűtlenül cseng tehát akkor is, amikor a bizonyíték fogalma szempontjából vizsgáljuk meg. Valóban nyilvánvaló-e az, hogy egy törvényjellegű általánosításnak az általánosítás valamennyi pozitív esete egyben bizonyítéka is? Hacsak eleve nem azonosítjuk a bizonyítékot a pozitív esettel, akkor minimum kételyeink lehetnek efelől. És kételyeinknek érdemes hangot is adnunk. Szilárdabban fogom-e hinni például a „Minden ember halandó” általánosítást a napisajtó halálozás rovatának átböngészése után? Vagy megnövelte-e a „Minden ember halandó” általánosítás bizonyosságát a százéves háború, illetve az a tömérdek pozitív eset, amit néhány politikus produkált századunkban? Nyilvánvalóan nem. A bostoni fojtogató sem védekezhetett volna úgy, hogy nemes kognitív szándékoktól vezérelve csak konfirmálni akarta a „Minden ember halandó” hipotézist.

A tényleges episztémikus helyzetet a Hérodotosznál olvasható híres görög történettel illusztrálhatjuk. Az apa, amikor a hírnök meghozta fia halálának a hírért, csak ennyit mon-

dott: tudtam, hogy halandót nemzettem. De nemcsak a görögök tudták azt, hogy az ember halandó, hanem mi mindannyian is nagyon jól tudjuk, hogy halandók vagyunk. És a görögök óta eltelt idő alatt – a szinte megszámlálhatatlanul sok pozitív eset ellenére – nem növekedett az általánosítás hihetősége, bizonyossága vagy konfirmáltsága. A „Minden ember halandó” általánosítás ugyanis már nem hipotézis a szó episztémikus értelmében, hanem az emberi tudás egyik esete. Ennél az általánosításnál – ugyanúgy, ahogy a „Minden holló fekete” vagy a „Minden smaragd zöld” kijelentéseknél is – a feltételezéseinket megillető próbaidő már lejárt. Tudjuk ezeket a kijelentéseket. De nem azon az alapon tudjuk ezeket, amilyen alapon például az akcidentális általánosításokat szoktuk tudni, azaz, nem azon az alapon, hogy valamennyi pozitív esetüket lelkiismeretesen megvizsgáltuk, hanem inkább azon az alapon, hogy bizonyos, feltehetően nem meghatározható számú pozitív esetre – valamint más, talán indirekt bizonyítékokra – támaszkodva megállapítottuk az általánosítások által kifejezett törvényjellegű összefüggést.²⁵ A törvényjellegű összefüggés megállapítása után már a pozitív esetek rendszerint nem konfirmálják, nem támasztják alá az általánosítást. Az általánosítás ezután már nem hipotézis, hanem az emberi tudás egyik eleme, s ennek megfelelően következtetési jogosítvány is, arra is szolgál tehát, hogy előrelátásokat fogalmazzunk meg például a még nem megfigyelt esetekre vonatkozóan.²⁶

Az előbbi gondolatmenet valamiféle makacs ismeretelméleti dogmatizmust sugallhat. Szeretném azonban eloszlatni ezt a lehetséges félreértést. Az a kitétel ugyanis, hogy az említett általánosítások esetében lejárt a próbaidő, nem azt jelenti, hogy az ilyen általánosítások már csak ülnek a babérjaikon és szánakozva figyelik a még pozícióért tülekedő próbaidős kijelentéseket. Épp ellenkezőleg. A törvényjellegű általánosítások pozíciója sem végérvényes és végleges. Időnként – hogy úgy mondjam – megújítjuk a velük kötött kognitív szerződést. És ilyenkor újra fontosak és relevánsak lehetnek a pozitív esetek. De általában nem lehet meghatározni, hogy mikor kell vagy tanácsos megújítani a szerződést. Mindössze annyit tehetünk, hogy körvonalazunk olyan tipikus szituációkat, amelyekben ez előfordulna, amelyekben tehát a pozitív esetek is újra bizonyítékként szerepelnének.

Vegyük a korábban is elemzett morbid példát, a „Minden ember halandó”-t. Mint mondtam, nem minden temetés vagy haláleset konfirmálja az általánosítást, hiszen tudjuk, hogy minden ember halandó. Elképzelhető azonban olyan szituációk, amikor egy

²⁵ Ha már az előzőekben elmulasztottam felhívni a figyelmet rá, most mindenképpen meg kell említenem, hogy mindaz, amit a törvényjellegű összefüggésről elmondtam, szöges ellentétben van az általánosítások és a törvények Hume-tól származó, de még ma is virulens elképzelésével. E szerint az elképzelés szerint, az általánosítások nem összefüggéseket, hanem „konstans konjunkciók”-at mondanak ki, azaz, például egy objektum fekete volta semmilyen összefüggésben nincs holló voltával, hanem valamilyen gigantikus véletlen folytán jön össze úgy, hogy a holló fekete. Hiszen – mondják az elképzelés védelmezői – tapasztalatilag meg tudjuk állapítani azt, hogy valami holló és azt is meg tudjuk állapítani, hogy ugyanez a valami fekete, de a kettő közötti összefüggés vagy kapcsolat minden lehetséges tapasztalat határán kívül van. Az összefüggést a holló és a fekete között sem nem láthatjuk, sem nem hallhatjuk, sem nem tapinthatjuk, sem nem szagolhatjuk, sem nem ízlelhetjük – észlelni ugyanis csak a hollót és a feketét tudjuk, az összefüggést nem. És az összefüggésnek a hollón és a feketén kívül semmiféle sajátos észlelhető következménye nincs. Az összefüggés tehát tapasztalatilag megállapíthatatlan metafizikai képzelgés csupán. A törvényjellegű általánosításokról elmondottak fényében – körvonalait tekintve – talán világos, hogy miért vetem el a Hume-i elképzelést.

²⁶ Az általánosítás ilyen funkciója – *pace* Ramsey (op. cit. 241. o.) – nem alakítja át az általánosítást merő következtetési szabállyá. Az általánosítás természetesen kijelentés volt és marad is.

temetés újra megerősíti, alátámasztja a kijelentést, és így a szerződés megújítására kényszerít. Ilyen szituáció lenne az, ha valaki például egy rivális általánosítással lépne fel, vagy egy olyan jól konfirmált kijelentéssel hozakodna elő, amelyből az előbbi kijelentés tagadása következne. Ugyanilyen szituáció lenne az is, ha például valamilyen indirekt – és nem frivol, hanem komoly – bizonyíték alapján gyanú férkőzne a szívünkbe az általánosítás igazságát illetően. Továbbá, ugyanilyen szituáció lenne az is, ha találnánk egy embert, aki nem látszik halandónak, de végül is elmegy közülünk; például, ha találnánk valakit, aki hitelt érdemlően tudná bizonyítani, hogy tegnap ünnepelte háromszázhetvenötzedik születésnapját, aki ráadásul még a mulandóság semmi nyomát sem viseli magán, nem őszül, nem ráncosodik a bőre, nem hullanak a fogai, de ma közlekedési baleset áldozatává válik. Ennek a képzelt személynek a temetése azért támasztaná alá a „Minden ember halandó”-t, mert az illető az emberi halandóság lehetséges falszifikátora volt. Ilyen és ehhez hasonló szituációk elképzelhetők a kevésbé morbid „Minden holló fekete” vagy „Minden smaragd zöld” kijelentések esetében is.

Összegezve mondandómat, hibás lenne azt mondanunk, hogy az általánosítás pozitív esetei sohasem támasztják alá az általánosítást, ugyanúgy hibás azonban az a megállapítás is, hogy az általánosítás pozitív esetei mindig alátámasztják az általánosítást. C_1 -et tehát csak megkötésekkel lehet elfogadni a törvényjellegű általánosítások esetében. C_1 -et azonban nem *cum grano salis*, hanem csak egy egész hajórakomány sóval lehet elfogadni, hiszen a megkötések eléggé szigorúak. A megkötések – a fentiekben jelzett, de természetesen nem részletezett vagy finoman kidolgozott – együttese alapján bevezethetünk egy új fogalmat, mégpedig a pozitív eset episztémikus értékének a fogalmát, és azt mondhatjuk, hogy egy pozitív eset akkor és csak akkor bizonyíték vagy evidencia, ha valamilyen reális, azaz, háttérismereteket, hipotézist stb. magába foglaló megismerési szituációban episztémikus értékkel rendelkezik. Az episztémikus érték fogalmának bevezetésekor nem valamiféle fondorlatos szómágiát űzünk. Az episztémikus érték fogalma ugyanis általános ismeretelméleti szempontból is fontos és termékeny fogalom. Ugyanennek a fogalomnak a bevezetésére kényszerülünk például az észleléselelméletben is. Ha például egy bizonyos tollról nem tudom, hogy piros-e vagy sem, akkor a toll megpillantása és látása episztémikus értékkel rendelkezik, mert a látás alapján megbizonyosodom majd a toll színéről, megállapítom például, hogy piros. De hiába bámulom ezután a tollat akár egy álló napig is, attól még egy csöppet sem válik hihetőbbé, bizonyosabbá az, hogy a toll piros. A megpillantásnak és a látásnak az adott szituációban van episztémikus értéke, az ezután következő bámulásnak már nincs. Ha a bámulásnak is tulajdonítanánk episztémikus értéket, akkor választ kellene adnunk a következő kérdésekre is. Meddig kell a tollra merednem, ha meg akarok győződni színéről? Hihetőbb, bizonyosabb lesz-e az, hogy a toll piros, ha egy nap helyett egy hétig vagy akár egy hónapig bámulom? Vagy ha, netán, egész életemet a toll bámulásával töltöm el, akkor már abban a biztos tudatban hajthatom fejemet örök álomra, hogy a toll piros? Vagy még ennyi bámulás sem elég és örököseimet is meg kell bíznom a toll tovább-bámulásának feladatával? Már maguk a kérdések is nevetségesek, nemcsak a rájuk adható válaszok. A bámulás, akármilyen hosszú vagy rövid, akármilyen méla vagy éber legyen is, nem járul hozzá a toll színének megállapításához, hiszen a toll színét már megállapítottam. A megpillantás, a látás – az itt releváns szempontból – hasonlít az általánosítások olyan pozitív eseteihez, amelyek egyben bizonyítékok is, a bámulás – vagy enyhébben fogalmazva – a vizionálás

azokhoz a pozitív esetekhez hasonlít, amelyek már nem bizonyítékok. És a különbséget éppen az episztémikus érték nem szintaktikai fogalma alapján vonhatjuk meg.

d) Az előző részben láttuk, hogy még az *a* típusú esetek sem támasztják alá mindig az általánosításokat. Mi a tényleges helyzet *c*-vel, *d*-vel és *e*-vel? Vegyük tanulmányunk háziállatát, a fehér birkát. Bizonyítéka-e egy fehér birka a „Minden holló fekete” általánosításnak? Kétségtelen, hogy Hempel feltételezései alapján a fehér birka is összhangban van az általánosítással, s a konfirmáció tisztán szintaktikai definíciója alapján el kellene fogadnunk a fehér birka bizonyíték voltát is. De, sajnos, a fehér birka összhangban van a „Minden smaragd zöld”, a „Minden pipacs piros”, a „Minden aranygyűrű sárga”, a „Minden azúr kék” stb. általánosításokkal is, hiszen a fehér birka – és erre érdemes odafigyelni – sem nem zöld, sem nem smaragd, sem nem piros, sem nem pipacs, sem nem sárga, sem nem aranygyűrű, sem nem kék, sem nem azúr. Ha a bizonyíték és az általánosítással való összhang azonos lenne, akkor a fehér birka ezeket a kijelentéseket is alátámaszthatná. Hány konfirmáló bőrt lehetne lenyúzni ekkor egy szerencsétlen fehér birkáról?

Ha az *a* típusú esetekről nem lehet általában eldönteni, hogy rendelkeznek-e episztémikus értékkel vagy sem, akkor *a fortiori* igaz ez a fehér birkára és társaira. Mindenestre, figyelembe véve a „Minden holló fekete” általánosítás törvényjellegű voltát, az általánosítás megállapíthatóságát, valamint az általánosítást körülbástyázó háttérismereteket, a fehér birka és társai eleve irrelevánsak az általánosítás szempontjából. Paradoxonok tehát nincsenek, de nem azért nincsenek, amiért Hempel gondolja, hogy nincsenek, azaz nem azért, mert pszichológiai illúziók csupán, hanem azért, mert szintaktikai illúziók csupán.

De elképzelhető-e egyáltalán olyan helyzet, amelyben egy fehér birka a „Minden holló fekete” általánosítás bizonyítéka is lehetne? Egy ilyen helyzet egyik szükséges feltételként ki kellene kötnünk, hogy az általánosítás még hipotézis legyen a szó episztémikus értelmében. Ez a feltétel teljesíthető, legalábbis abban az értelemben, hogy lehetségesek olyan személyek is, akik nem tudják még, hogy minden holló fekete. Továbbá, ki kellene kötnünk azt is, hogy a háttérismeretek között ne szerepeljen sem az „Egyetlen holló sem birka”, sem az „Egyetlen birka sem holló” kijelentés. Ez a szükséges feltétel – amit egyébként az elégséges tudatlanság feltételének nevezhetünk – talán teljesíthető, legalábbis abban az értelemben, hogy létezhet olyan ember, aki nem tudja sem egyiket, sem másikat, vagy létezhet olyasvalaki is, aki azt hiszi, hogy néhány holló béget és néhány birka meg károg, bár nagyon komolyan kérdésessé tehetjük, hogy valóban tudja-e valaki, mi is a holló, ha nem tudja, hogy a holló nem birka és a birka nem holló. Egy további szükséges feltételként ki kellene kötnünk, hogy a kontrapozíció érvényes legyen a törvényjellegű általánosításokra – erről pedig már a korábbiakban épp eleget beszéltem. És *mutatis mutandis* ugyanezt mondhatjuk a fehér birka sorstársairól, a fekete gombról és az égitestről is.

VII

Mielőtt végleg elbúcsúznánk a konfirmáció paradoxonaitól, említsük meg, hogy C_2 – ellentétben az oly sokat ostorozott C_1 -gyel – maradéktalanul igaz. Ha valami tapasztalatilag alátámaszt egy kijelentést, akkor alátámasztja a kijelentéssel ekvivalens kijelentéseket is. Csakhogy a hipotézissel valóban ekvivalens kijelentéseket kell megadni. A

köznyelvi „ha, akkor”, illetve a törvényjellegű általánosításokra bevezetett > konnek-tívum esetében a kontrapozíció nem ad ekvivalens eredményt. Bár C_2 igaz, az adott esetben mégsem alkalmazható, mert H_2 nem ekvivalens H_1 -gyel.

Még ha a kontrapozíció érvényes lenne is, és ha H_2 logikailag ekvivalens lenne is H_1 -gyel, és még ha elfogadnánk is mindazokat a feltevéseket, amelyeket fentebb el-utasítottunk – szóval, még ebben az esetben is mondhatnánk, hogy H_1 és H_2 valamilyen releváns ismeretelméleti értelemben különbözik egymástól. Ha ugyanis komolyan érdekel bennünket H_1 – vagy bármilyen más univerzális hipotézis – tapasztalati ellenőrzése, illetve empirikus igazolása, akkor nem elégednénk meg a C_1 és C_2 alapján megfogalmazható jótanáccsal, azzal ugyanis, hogy ne nagyon strapáljuk magunkat, hiszen előbb vagy utóbb úgyis olyan mennyiségű nem fekete nem hollóval, fekete nem hollóval vagy pusztán csak nem hollóval futunk össze, amely konfirmálttá és így racionálissá teszi az általánosítást; ne nagyon strapáljuk tehát magunkat, hiszen az általánosítás előbb vagy utóbb magától is beérik és az ölünkbe hull. És – úgy vélem – éppen azért nem elégednénk meg egy ilyen tanáccsal, mert ha valóban komolyan érdekel bennünket egy általánosítás, akkor ennél egy kicsit agresszívebben és provokatívabban kell bánnunk a természettel. Kényszerítenünk kell a természetet a válaszadásra. A válaszáért, a tudásért vagy, gyengébben fogalmazva, az általánosítás konfirmációjáért meg kell dolgoznunk. Munkánkat néha sikeresen fejezzük be, néha sikertelenül. De sohasem végezhetjük a munkát csak úgy vaktában, hiszen az elméleti megismerés során is – és ezt Arisztotelész vette észre először – *μετὰ ὁδὸς* járunk el, azaz módszert próbálunk alkalmazni.

Arisztotelész felismerésére támaszkodhatunk most is. H_1 és H_2 ugyanis az alkalmazható módszer szempontjából sem tűnik ekvivalensnek. Ha a „Minden holló fekete” általánosítást akarnánk ellenőrizni és alátámasztani, akkor valamilyen módon hollókat kellene begyűjtenünk és a színüket kellene megvizsgálnunk. Ha viszont a „Minden, ami nem fekete, nem holló” általánosítást akarnánk alátámasztani, akkor valamilyen módon nem fekete dolgokat kellene begyűjtenünk és nem holló mivoltukat kellene megvizsgálnunk.

Az egyik *via inquirendi* igencsak különbözik a másiktól. A módszerek létét és különbségét pedig nem tanácsos figyelmen kívül hagyni a hipotézisek tapasztalati alátámasztásának ismeretelméleti elemzésénél.

VIII

Befejezésül szögezzük le világosan és egyértelműen korábbi fejtegetéseink konklúzióját. A konfirmáció úgynevezett paradoxonai nem egyetlen fogalmi gubanc vagy egyetlen téves feltételezés következményei, hanem számos fogalmi gubanc és számos téves feltételezés ivadékai. Az állítólagos paradoxonok meg sem fogalmazhatók ezek nélkül a hibák nélkül. A hibák pedig csak az episztémikus fogalmak filozófiai elemzésével küszöbölhetők ki. Az episztémikus fogalmak filozófiai elemzése azonban nem a paradoxonok megoldását, hanem eltűnését eredményezi.

A felrótt hibák természetesen nem primitív tévedések. A hibák minden esetben színvonalas hibáknak bizonyultak. Kiküszöbölésük ezért igényelt filozófiai elemzést. Filozófiailag a színvonalas hibák néha többet érnek a lapos igazságoknál.

Ferenc Altrichter: On the Paradoxes of Confirmation

The analysis is directed at the so-called paradoxes of confirmation, pointing out that they are syntactic illusions and not, as Hempel thought they were, psychological ones. The alleged paradoxes are not the consequences of one single false assumption but of various conceptual muddles and several false assumptions. Without those errors, the paradoxes can not even be formulated. When the philosophical errors are eliminated, the paradoxes themselves cease to exist.

Ференц Альтрихтер: О парадоксах подтверждения

Статья рассматривает так называемые парадоксы подтверждения, доказывая, что парадоксы не являются психологической иллюзией, как это предполагал Хемпель, они — синтаксическая иллюзия. Предполагаемые парадоксы не являются последствием одного ошибочного суждения, а происходят вследствие целого ряда запутанных понятий и ошибочных предположений. Без этих ошибок парадоксы не могут быть сформулированы. С исчезновением философских ошибок прекратят свое существование и сами парадоксы.

FREGE REALIZMUSA

G. HAVAS KATALIN

A modern logika és a matematika filozófiai kérdéseivel foglalkozó tanulmányok csaknem mindegyikében szóba kerül az univerzáliák létezésének problémája. Egyike ez azoknak a kérdéseknek, amelyek túléltek a filozófia sok évszázados fejlődését, változásait, és még a mai filozófiában is megoldatlanok maradtak. Általános az a felfogás, hogy a középkori vitákban kialakult három fő irányzat – a realizmus, a konceptualizmus és a nominalizmus – a XIX. és a XX. század logikusai és matematikusai körében lényegében azonos tartalommal, bár új nevekkkel felruházva él tovább mint logicizmus, intuicionizmus és formalizmus. Az is már szinte hagyománnyá vált, hogy a realizmus eszméjét továbbvivő logicizmus egyik klasszikus képviselőjének Fregét tekintik. Eközben a realizmust általában azonosítják az ún. platonista doktrínával. Quine pl. így ír: „A realizmus – ahogy ezt a szót az univerzáliákkal kapcsolatban a középkorban kialakult vitákban használták – az a platonista doktrína, hogy az univerzáliák vagy az absztrakt dolgok a szellemtől függetlenül léteznek.” ([1] 14.)

A jelen tanulmány azt vizsgálja, hogy mennyiben tekinthető Frege álláspontja realista felfogásnak, és ha igen, úgy ez magában foglalja-e egyben azt is, hogy Frege elfogadta a platonista doktrínát.

Fregének a jelentéseméletben forradalmi változást előidéző eredményei történetileg szükségszerűen kapcsolódtak realista filozófiai nézeteivel. (Lásd erről [2], 683.) A Frege korában uralkodó pszichologista felfogás a logikát a szubjektív gondolati folyamatok analiziséből kívánta levezetni. Ezért egy tudományos jelentésemélet megalkotásához először is le kellett győzni a pszichologizmust, ki kellett űzni a pszichológiát a logikából és a nyelvfilozófiából. Frege realizmusa a pszichologista felfogás ellen irányult, ezért e realizmust valóban megérteni csak a pszichologista felfogással való összefüggésében lehetséges.

A pszichologista logikai irányzat képviselői a logikát a pszichológia részének, ill. egy fejezetének tekintették. Gyökerei Angliában alakultak ki, (R. Bacon, J. Locke, D. Hume). A XIX. század elején a pszichologizmus már határozott programot dolgozott ki a kanti gondolatok átértelmezésére. (J. F. Fries, F. E. Beneke). Tagadták az a priori igazságokat, és az emberi tudatot empirikus alapokon igyekeztek megmagyarázni. A logikai és a matematikai igazságokat olyan természettörvényeknek tekintették, amelyeket a pszichológia törvényeihez hasonlóan a tapasztalattól nyerünk. De a pszichologista program megvalósítása során tapasztalaton többnyire csupán a gondolkodó evén önvizsgálatát értették. Így J. S. Mill – akinek 1873-ban megjelent logikakönyve [3] a pszichologista alapon kifejtett logika egyik klasszikus műve – az ellentmondás logikai törvényét arra

vezeti vissza, hogy a meggyőződés és a tagadás két különböző lelkiállapot, amelyek egymást kizáró voltát lelki életünk egyszerű megfigyelése alapján tudjuk. Mill a logikát a pszichológia speciális fejezetének tekinti: míg a pszichológia a gondolkodási folyamatot a szellemi tevékenység általános törvényeinek és az individuális esetek mindenkor fel-tételeinek alapján vizsgálja, a logika figyelembe veszi az igaz és a hamis gondolkodás közötti különbséget is, és „az emberi észnek az igazságkeresésben kifejtett műveleteit tárgyalja”. ([3] 5.)

A pszichologista logikusok igyekeztek filozófiailag közömbösnek látszani. „A logika – írja Mill – az a semleges terület, amelyen Harley és Reid, Locke és Kant követői találkozhatnak és egymásnak kezét nyújthatnak.” ([3], 17.) Azonban a pozitivista, a filozófiailag „neutrális” pszichologizmus a logikai törvényeket egyedül pszichológiai alapon, az egyén megfigyelésével magyarázható törvényeknek tekinti; ezért valójában meghatározott filozófiai álláspontot, mégpedig szubjektív idealista álláspontot foglal el.¹

A pszichologizmusnak ezt a következményét Frege felismerte: „A logika pszichologista felfogása azon a tévedésen alapul, hogy a gondolat (az ítélet, ahogy mondani szokták), a képzethez hasonlóan, pszichológiai jelenség. Ez azután szükségszerűen ismeret-elméleti idealizmushoz vezet.” ([4], 63.) Az ilyen felfogás összetör minden hidat az ítélés és az objektív között. A pszichologista logikusok számára minden csak képzet, de ez Frege szerint nem helyes felfogás.

Frege a *képzet* szót gyűjtőnévként használja az egyes ember érzéki benyomásai, képzeleterejének alkotásai, érzetei, érzései, hangulatai, kívánságai stb. megjelölésére. A képzet és a külvilág tárgyai közötti különbséget a következőkben foglalja össze. (Lásd [6], 97–98.)

1. A képzet nem érzékelhető.
2. A képzet valakinek a birtokában van, a tudattartalmához tartozik,.
3. A külvilág tárgyai a képzethez viszonyítva önállóak. A képzetek nem létezhetnek az őket birtokló személy nélkül.
4. Minden képzetnek csak egy birtokosa van, két személynek nem lehet közös képzete.

Ha a vizsgálódás tárgya mindenki számára csak az lehetne, ami a saját képzete, akkor semmit sem tudhatnánk arról, hogy létezik-e egyáltalán valami a képzeteinken kívül. De ez a feltételezés ellentmondáshoz vezet, hiszen képzet nem létezik az őt birtokló nélkül, tehát léteznie kell a képzetnek kívül még valami másnak is, a képzet birtokosának. „De akkor van valami, ami nem az én képzetem, és mégis vizsgálódásom tárgya, és pedig én magam ilyen vagyok . . . Tehát hamis az a tétel, miszerint csak az lehet vizsgálódásom, gondolkodásom tárgya, ami tudatom tartalmához tartozik.” ([6], 101–102.) Tehát nem

¹ A logika pszichologista felfogásával még ma is találkozhatunk, ezért is aktuálisak Fregének a pszichologizmust bíráló gondolatai. Még ma is előfordul, hogy Millhez egészen hasonlóan értelmezik például az ellentmondás logikai törvényét. Így például J. W. Meilandnak 1976-ban megjelent tanulmányában a következőket olvashatjuk: „A pszichológia feladata az, hogy a szellem működését leírja, és ez a feladata a logikának is, amely a pszichológia egy részét képezi. A logika a gondolkodás határaival foglalkozik.” A logikai törvények annak határait fejezik ki, amit „mi képesek vagyunk megérteni. Azt mondja meg, hogy mi az, ami elgondolható számunkra. Így például, a nem-ellentmondás logikai elve azt mondja, hogy nem tudunk elgondolni egy olyan kijelentést, ami ugyanabban az időben és ugyanazon vonatkozásban igaz is, és hamis is.” ([21], 328.)

minden képzet, ami a megismerés tárgya lehet. Frege szerint ennek az elismerése szükséges ahhoz, hogy a természettudományokat ne tekintsük kitalálásnak, hogy elismerjük a történettudományok lehetőségét, és egyáltalán annak lehetőségét, hogy az emberiség a nemzedékről nemzedékre áthagyományozható tudás közös kincsével rendelkezessen.

Frege a tudás lehetőségének elismertetése érdekében szállt szembe a szubjektív idealista pszichologista felfogással. Ebben az összefüggésben beszél a képzetektől megkülönböztetett számok, fogalmak, gondolatok objektivitásáról.

A gondolat, Frege szerint, a mondat jelentése. Képzet és jelentés, valamint e kettőnek a tárgytól való megkülönböztetésére Frege a következő szemléletes hasonlatot alkalmazza. (Lásd [7], 162.)

Valaki a holdat vizsgálja távcsövön keresztül. Maga a hold a megfigyelés tárgya. Ezt a tárgyat a távcső belsejében levő tárgylencse leképezi, kialakul a tárgy valódi képe. Ezt a képet a holdat tanulmányozó egyén rechartyáján keletkezett kép közvetíti a tanulmányozó agyába. A távcsőben keletkezett kép egyoldalú (függ a megfigyelés helyétől stb.), mégis objektív, amennyiben több megfigyelő számára élvezhető (ha a távcső úgy van beállítva, hogy egyidejűleg többen használhassák). Ez a kép hasonlítható a jelentéshez, az egyes megfigyelők rechartyáján keletkezett képek pedig – amelyek a szemek különböző felépítése miatt különböznek egymástól – a képzetek analogonjai.

A fenti hasonlatból szeretném kiemelni azt, hogy Frege számára a tárgyat jelölő tulajdonnév jelentése *a tárgy képzetéhez viszonyítva* objektív, ezzel szemben a tárgyhoz viszonyítva egyoldalú. Az idealizmussal, a szkeptikus felfogással és a már az ő korában is jelentkező formalizmussal vitatkozva Frege hangsúlyozza, hogy amikor például a holdról beszélünk, akkor nem a holdról alkotott képzetünkről, de nem is a szó jelentéséről akarunk szólni, hanem feltételezzük azt, hogy a „hold” jelnek van jelölete. Frege számára elképzelhetetlen a minden tartalom nélküli üres jelforma.

Fontos kiemelni, hogy Frege a „tárgy” kategóriáját az érzékileg észlelhető dolgok körén túl messzemenően kiszélesíti. Arról, hogy mit nevez Frege tárgynak, a következőket olvashatjuk „Függvény és fogalom” c. tanulmányában: „Lehetetlennek tartok egy iskolás definíciót, mert itt valami olyannal van dolgunk, amely egyszerűségénél fogva nem enged meg logikai felbontást. Csak utalni lehet arra, amire gondolunk. Röviden csak annyit lehet mondani: Tárgy minden, ami nem függvény, tehát aminek a kifejezése nem jár együtt üres hellyel.” ([7], 121.)

Valamely tárgy megjelölésére a nyelvben tulajdonnevet használunk. Az ún. közös név (pl. bolygó, emlős állat, zöld stb.) – amelyet szerinte helyesebb lenne fogalomszónak nevezni – nincs közvetlen kapcsolatban a tárgyakkal, hanem fogalom jelölésére szolgál. A fogalmak a függvények és nem a tárgyak körébe tartoznak. A fogalom terjedelmét viszont tárgyak osztálya képezi.

Frege igen fontosnak tartotta a fogalom és a tárgy közötti különbségtételt. A fogalmak *jegyei*ben azon tárgyak tulajdonságai jelentkeznek, amelyek a fogalom terjedelmébe tartoznak. Ha például azt mondjuk: „A négyzet olyan téglalap, melynek szomszédos oldalai egyenlők”, akkor a *négyzet* fogalmát azzal határozzuk meg, hogy megadjuk: milyen tulajdonságokkal kell rendelkeznie annak, ami e fogalom terjedelmébe tartozik. Ezek a tulajdonságok a fogalom jegyeit alkotják. De a fogalom jegyei nem tulajdonságai magának a fogalomnak. A *négyzet fogalom* nem derékszögű négyszög, és ugyanígy például a „fekete kabát” fogalma nem fekete és nem is kabát.

Nem a fogalom megalkotásával hozzuk létre a fogalom jegyeit alkotó tulajdonságokat, ezek a fogalomtól függetlenül vannak. „Véleményem szerint – írja Frege – valamely tárgyat egy fogalom alá sorolni, ez nem más, mint felismerni egy már meglévő viszonyt . . .” ([8], 181.) Itt elérkeztünk az első olyan problémához, ahol megmutathatjuk, hogy Frege nézete sok tekintetben különbözik attól a felfogástól, amit „platonizmus” névvel szokás megjelölni. A „platonizmus” ugyanis a fogalomnak, az ideának, a formának, az elvont eszmének az anyagi tárgyakkal szembeni elsődlegességét hirdeti. A „platonizmus”-ban a tárgyak lényege a tőlük különváltan, elsődlegesen létező forma.

Mielőtt további összehasonlításokat tennék a „platonizmus” tana és Frege filozófiai nézetei között, szeretném megmagyarázni az idézőjel használatát a „platonizmus” kifejezés esetében. Az idézőjellel azt kívánom érzékeltetni, hogy itt olyan tételekről van szó, amelyeket Platón filozófiai koncepciójának tulajdonítottak, de amelyek nem bizonyos, hogy valóban megfeleltek Platón nézeteinek. A „platonizmus” az a Platón-interpretáció, amely részben a dialógusok alapján, de nagyrészt a későbbi kommentárok és mindenekelőtt az Arisztotelész munkáiban található utalások, Platón-bírálatok alapján alakult ki. Egészen a XIX. század elejéig egyeduralgó volt ez az interpretáció. Ebben az időben F. Schleiermacher kezdeményezésére indult el az a munka, amely meg kívánja különböztetni Platón tanításait a platonista tradíciók doktrínáitól. Ma már van olyan Platón-interpretáció is, amely szerint Platón sohasem esett a platonizmus hibájába. Bármilyen is volt Platón igazi felfogása, az kétségtelen tény, hogy a „platonizmus”-nak a filozófia története folyamán számos bírálója volt, és számos filozófust a „platonizmus” híveként könyvelték el. Volt-e a filozófia történetében jelentős filozófus, aki valóban „platonista” volt? Ez számomra kérdéses. Ebben a dolgozatban csak azt vizsgálom, hogy Fregénél megtalálható-e a „platonizmus” doktrínájának megfelelő tételek.²

Arisztotelész a következőképpen bírálja a „platonizmus” azon doktrínáját, hogy az általános, a Forma az egyesektől, az individuális tárgyaktól függetlenül, azokat megelőzőleg létezik:

„Az általános ugyanis, mint pl. az ‚élőlény’ annak lesz valósága, amiben sajátos jellemzőként benne rejlik . . . sem fogalom, sem idő, sem keletkezés szerint nem lehetnek a tulajdonságok előbbiekek, mint a tárgyi valóság, mert így tőle különállóak lennének . . . Úgy értem azt, hogy pl. nem létezik valami ‚élőlény’ az egyes élőlényeken kívül, s éppígy semmi sem állhat fenn önmagában azokból, amik a fogalomban együtt vannak.” ([11], 1038(b), 21–35.)

Arisztotelész ezen soraival Frege nézete – mint azt az előzőekben láthattuk – nincs ellentétben. Frege nem vezeti le az egyest az általánosból. De kérdés az, hogy maga Platón nem értett volna-e egyet a fenti arisztotelészi sorokkal. M. és W. Kneale logikatörténeti

² A platonista filozófiát elemző egyik nemrég megjelent munkában ([10], 2.) olvashatjuk, hogy Platón filozófiáját Arisztotelész polemikus utalásaiból éppen annyira nem lehet biztosan megítélni, mint a Konzervatív Párt politikáját a Munkáspárt szónokának egy választási kampány alkalmából tartott beszédéből. A hasonlat elgondolkasztató. Talán Platón és a „platonista” filozófusok viszonyában hasonló a helyzet ahhoz, mint amikor a marxista filozófiát a marxizmus egyes bírálóinak munkái alapján akarják megítélni. Ezen bírálatok egy része sem minden alap nélküli (az alapot hozzá rendszerint a rossz, harmadrendű „marxista” ismertetések, tankönyvek szolgáltatják), de az általuk bemutatott „marxista” filozófiát a marxizmus klasszikusai nem ismernék el saját felfogásuknak.

munkájukban arra mutattak rá ([12], 18–20.), hogy a Platón-szövegekben vannak olyan részek, amelyek arra engednek következtetni, hogy a Forma számos dolog közös jellemvonása vagy jellemvonásainak halmaza, vagyis olyan valóságban meglévő sajátosság, amelyik megfelel egy általános névnek. De van olyan hely is Platónnál, amelyik azt sugallja, hogy a Forma létezik önmagában is. Tehát létezik „az ágy mint olyan”, „a fehérség mint olyan”, az egyes ágyak, az egyes fehér tárgyak mellett, szubsztanciálisan. A Kneale szerzőpár szerint mindez lehet annak is a következménye, hogy az ógörög nyelv nem volt képes a konkrét és az absztrakt megkülönböztetésére. Mindenesetre, ha ez utóbbi volt Platón felfogása, akkor Frege nem őt követi, Frege fogalomtanával összegegyeztetetetlen az a feltételezés, hogy „az ágy mint olyan”, „a fehérség mint olyan”, vagy „a fogalom mint olyan” rendre rendelkezzen az „ágy”, „fehér”, „fogalom” sajátossággal, tehát, hogy az általános létezzen szubsztanciálisan különváltva az egyestől, és az egyes sajátosságaival rendelkezve. Emlékezzünk: a fekete kabát fogalma Frege szerint nem fekete és nem is kabát!

Létezhet-e gondolat a szellemtől, az emberi éstől függetlenül? Frege felfogása szerint az egyes ember szellemétől függetlenül kétségkívül létezhet. A gondolat létezik függetlenül attól, hogy valaki elgondolta volna.

Fel kell itt figyelni arra, hogy Frege a „gondolat” szónak speciális jelentést tulajdonít. Ahogyan a „fogalom” kifejezést a pszichológiai jelentésétől eltérően használja, a gondolat sem az számára, ami a gondolkodás folyamatának eredményeképpen keletkezik. „Gondolaton – írja – nem a gondolkodás szubjektív cselekvését értem, hanem annak objektív tartalmát, amely sokak közös tulajdona lehet.” ([7], 164, 5. l.áb.) A gondolkodás objektív tartalmában, a gondolatban a tárgy szellemileg jelenik meg. Gondoljunk vissza a tárgynak a távcsőben megjelenő képére, amit Frege a jelentéshez hasonlított. Ez az objektív kép Frege szerint egyoldalú, például függ a megfigyelés helyétől stb. Ugyanígy a gondolat is – amely a mondat jelentése – olyan, hogy benne a tárgy az, ami jelen van, a maga objektív törvényszerűségeivel, ugyanakkor itt a tárgy a szellemi megjelenésből következő sajátosságokat (egyoldalúságot) is magán hordozza.

Itt Frege valószínűleg Lotze „Logika” művében levő gondolatokra támaszkodott. (Lotze hatása Fregére egyébként számos más kérdésben is kimutatható.) Lotze nagyon szépen és világosan fogalmazta meg a gondolkodásnak a külvilágtól és az emberi tudat sajátosságaitól egyaránt függő voltát, és ugyanakkor a tőlük való különbözőséget is. A logika törvényei „*se nem pusztán*” következményei szubjektív elménk szervezetének, minden tekintet nélkül az ismeret tárgyának természetére, *se nem közvetlen képmásai* e tárgyak természetének és kölcsönös vonatkozásainak,” hanem „... gondolatainknak azon szubjektív kapcsolásmódjai, melyek számunkra *szükségképiek* (kiemelés tőlem – H. K.), ha a gondolkodás által az objektív igazságot megismerni akarjuk”. ([23], 4.)

A fregei értelemben vett „gondolat” olyan valami, ami a legszorosabb kapcsolatban van az igazsággal.

A kettő – a gondolat és az igazság – kapcsolata a jelentés és a jelölés kapcsolata. Míg a mondat jelentése a benne kifejeződő gondolat, jelölete a két igazságérték egyike: az Igaz vagy a Hamis. A gondolat az a mód, ahogyan a mondat kifejezi az Igazt (Hamisat), vagyis a mondat jelölését. Az Igazt (Hamisat) különböző gondolatokkal lehet kifejezni, és ezek a különböző gondolatok is – nemcsak az Igaz, illetve a Hamis – léteznek a megismerő alanytól függetlenül.

Frege ezen gondolataihoz hasonlóakkal, Fregét közvetlenül megelőzően, Bolzano munkáiban találkozhatunk. Bolzano (lásd, [13], 19. §.) megkülönbözteti az ítélesi aktustól az önmagában vett tételt (Satz-an-sich), azt, ami elgondolható, de nem feltétlenül elgondolt, már valaki által felismert. Az ilyen önmagában vett tétel alkotórészei az önmagában vett képzetek (Vorstellung-an-sich). Az igaz önmagában vett tétel tartalma az önmagába vett igazság (Wahrheit-an-sich). A tudományokat az ilyen igazságok összessége alkotja.

Frege és Bolzano ezen nézetei platóni alapra vezethetők vissza. Platón szerint – amint ezt az Államban és a Szofistában kifejti – az igazság nem a szubjektív eszmében van, nem önkényes, nem emberalkotta. A kijelentés akkor igaz, ha részeinek elrendezése megfelel a Formák közötti kapcsolatoknak. A helyes gondolkodás az, ami követi a Formák közötti szükségszerű kapcsolatokat. Ezért ahhoz, hogy valódi tudást nyerjünk, e Formák közötti kapcsolatok megismerését kell célul kitűznünk.

Az „önmagában vett eszme”, az „önmagában vett igazság” elismerésében meglevő egyik racionális momentumra hívja fel a figyelmet B. Russell. (Lásd [14], 138.) Platón filozófiájának elemzése közben arra utal, hogy minden tudományos munkában, minden kisebb vagy nagyobb fölfedezés esetén a tudós életében van olyan pillanat, amikor *rátalál* az igazságra, *meglát* valamilyen igazságot. Ezért a gondolkodó, a tudós, a filozófus munkáját valóban jellemezhetjük úgy, mint ami az igazság keresésére irányul, és ennyiben az igazságnak valóban léteznie kell az egyes gondolkodó szellemén kívül, attól függetlenül is.

Az igazság objektivitásának elismerése nem feltétlenül az idealista platonizmus része, hiszen a marxista filozófia is elismeri az igazságnak az egyes embertől való függetlenségét.³ Az „önmagában vett igazság”, szemben az igazság szubjektivista felfogásával, pozitív gondolat. Az igazság annyiban valóban „önmagában vett”, hogy nem függ az egyes emberektől. Az idealista „platonizmus” ott kezdődik, amikor az igazságok világát a reális létezők világa fölé helyezik.⁴ Ilyen fölérendelés, „fordított visszatükrözés” Fregénél nem található, de a gondolatok nála is, mint Platónnál egy harmadik világban foglalnak helyet: „... a gondolatok nem a külvilág dolgai, de nem is képzetek. El kell ismernünk egy harmadik tartományt. Ami ehhez tartozik, az megegyezik a képzetekkel annyiban, hogy érzékileg nem észlelhető, a tárgyakkal pedig annyiban, hogy nincs szüksége hordozóra, akinek a tudattartalmához tartozzék.” ([6], 99.) „Belső világunkon kívül meg kell különböztetnünk az érzékileg észlelhető dolgok külvilágát, és azon dolgok birodalmát, amelyek az érzékekkel nem észlelhetőek.” ([6], 104.) A gondolatoknak (pontosabban: ezek tartalmának) a kizárólag az egyes egyén belső világához tartozó dolgoktól való megkülönböztetése önmagában még nem idealizmus. Az sem feltétlenül idealizmus, ha nemcsak az egyes, érzékelhető dolgok létezését ismerjük el. Az idealizmus vagy materia-

³Pl. F. Engels nem azt tartotta Dühring hibájának, hogy elismerte a matematika tételeinek minden egyes ember külön tapasztalatától független igazságát. Ezt Engels helyeselte és úgy vélte, hogy ez „... minden tudomány minden megállapított tényére, sőt ... minden tényre vonatkozólag érvényes”. ([16], 40.) Engels abban látta Dühring hibáját, hogy nem mutatott rá a matematikai fogalmak materiális tapasztalati alapjaira.

⁴Például, ahogy ezt Pauler Ákosnál olvashatjuk: „... a létező világ *visszatükrözi* az igazságok örök világát: platóni kifejezéssel élve, *részeseedik* az igazságok világában ... Platónnak tehát igaza volt, a változó létező világ fölött áll az örök igazságok, vagyis az ideák mozdulatlan örök világa.” ([15], 18.)

lizmus kérdése itt azon dől el, hogy milyen formájú létezés tulajdonítanak e harmadik birodalomba tartozó dolgoknak, és hogy milyen viszonyt tételeznek fel ezen dolgok és az érzéki érzékelhető tárgyak között.

Frege szerint a gondolatok birodalma és az érzékelhető dolgok birodalma egyaránt objektív dolgok birodalma. Az objektivitás itt az egyes ember tudatától, akaratától, érzéseitől stb. független létezését jelent. Az érzékelhető dolgokon kívül valóban léteznek az egyes emberek tudatától függetlenül még más dolgok is. A létezés fogalmát a térben és időben individuálisan létező anyagi tárgyak körénél lehet szélesebben is értelmezni. Ilyen értelemben beszélhetünk az individuálok tulajdonságainak, viszonyainak stb. létezéséről is. De ha ezeknek a dolgoknak a létezéséről beszélünk, akkor – ha pontosan akarjuk kifejezni magunkat – rá kell mutatni arra az univerzumra, annak a területnek a sajátosságaira, amelyen belül állítjuk ezen dolgok létezését. Pl. a szín létezik mint a különböző színű tárgyak tulajdonságának tulajdonsága, pozitív szám létezik a matematika birodalmában stb.

Frege a létezőkön belül megkülönbözteti a valós (aktuális, ható, reális) létezéssel és a nem-valós létezéssel rendelkező dolgokat. A gondolatok ez utóbbi körbe tartoznak. Ide tartoznak pl. a számok is. Amikor a matematikusok tárgyakat, fogalmakat, relációkat definiálnak, akkor azt az ellentétet tehetik nekik a pszichológusok logikusok – írja Frege –, hogy ők nem látják azon dolgok egyikét sem, amit a matematikusok definiálnak. A matematikusok így válaszolnak: „Ebben semmi csodálatos nincs, mivel nem ott keresik őket, ahol ezek vannak.” A számok nem az érzékelhető dolgok közé tartoznak, de nem is csupán képzetek, nemcsak az egyes egyén tudatához tartoznak hozzá.

A „Grundgesetze” előszavában Frege bírálja B. Erdmann-t, aki nem ismerte fel az olyan egzisztenciális kijelentések, mint pl. „4-nek van négyzetgyöke” tényleges tartalmát. „Vajon mely dologról állítjuk, hogy valós – írja Frege –, amikor azt mondjuk, hogy a 4-nek van négyzetgyöke? Talán a 2-ről vagy a -2 -ről? De hiszen itt egyiket sem neveztük meg semmilyen módon. És ha azt akarnám mondani, hogy a 2 szám hat, vagy hatásos vagy valós, úgy ez hamis volna, továbbá teljesen különböző attól, amit a '4-nek van négyzetgyöke' mondattal mondani akarok.” ([5], XXV.)

Az egzisztenciális állításokkal nem feltétlenül a létezés valós módját fejezzük ki. Ez olyan gondolat, amelyet a későbbiekben a realizmus modern formájának minden egyes képviselője átvesz Frege-től. E realizmus képviselőinek közös jellemzője, hogy a „létezés”-t (az egzisztenciális állítással kifejezett létezés) a „valós létezés” fogalmánál szélesebb terjedelemben, vagy ettől eltérő tartalommal használják (a tartalmi eltérések igen különbözőek lehetnek).

Közös jellemzője ennek a realizmusnak az is, hogy szemben áll a nominalizmus mai formájával, a formalizmussal, amely úgy véli, hogy a matematika, a logika tartalom nélküli szimbólumokkal, formulákkal való (meghatározott szabályok szerinti) manipulációkkal foglalkozik. Már Frege is az ilyen formalista nézetekkel szemben hangsúlyozta a matematikai jelek tartalmas voltát, azt, hogy ezek valamiről szólnak. Ami a matematika tárgyát képezi, az nem a jelek, hanem amit a jelek jelölnek. A formalista felfogás a matematikát a sakkjátékhoz hasonlítja, ahol a sakkjáték bábuinak a számok feleltethetők meg, amelyek nem jelölnek semmit, hanem önmaguk képezik a vizsgálódás tárgyát. A számokkal való operálás szabályai a sakkjáték szabályaihoz hasonlítanak, önkényesen megállapítottak. Frege rámutat arra a döntő különbségre, hogy a matematika,

még ha formálisan felépített is, interpretálható, alkalmazható, míg a sakkjáték nem. E különbség onnan ered, hogy a matematika igazságokat tartalmaz, objektív összefüggéseket fejez ki, és ezért alkalmazható tudományos célokra. „Hogyan tudnánk alkalmazni egy egyenletet – írja –, amely nem fejez ki semmit, és nem több mint egy konfiguráció, amely meghatározott szabályok szerint átalakítható egy másik konfigurációba? Egyedül az alkalmazhatóság az, ami a játék fölé, a tudomány rangjára emeli az aritmetikát. Így az alkalmazhatóság szükségszerűen hozzátartozik. Helyes-e, ha éppen azt zárjuk ki az aritmetikából, ami tudománnyá teszi?” ([5], 91. §, 100.)

B. Russell – Fregét követve – szintén a formalizmussal szemben hangsúlyozza; „Vannak univerzáliák, és nem csak általános szavak.” ([17], 327.) Filozófiai fejlődésének kezdetén Russell az ún. „abszolút platonizmus” álláspontján állt. Úgy vélte, hogy minden, amiről értelmesen állítható valami, az ténylegesen létezik is. A létezőket ekkor még – a naiv halmazelméletnek megfelelően – egységes egészként, differenciálatlan totalitásként képzelte el. A létezők ilyen felfogása ellentmondásokhoz vezet. Russell ezt felismerve jutott el a létezés különböző szintjei, formái szükséges megkülönböztetésének gondolatához. Az univerzáliák létezési módjáról ekkor már a következőt írja: „Azt mondom: ‚A hasonlóság létezik’. Ha a ‚létezik’ azt jelenti, amit akkor jelent, amikor azt mondom, hogy ‚Az USA elnöke létezik’, akkor az állításom egy nonszensz . . . Amikor azt mondom, hogy ‚A hasonlóság létezik’, akkor ez tény a világról, és nem a nyelvről. Ez az, amit én mondani akarok. A ‚sárga’ szó azért kell, mert vannak sárga dolgok; a ‚hasonló’ szó azért kell, mert vannak hasonló dolgok.” ([17], 327–328.)

Kétséges, hogy Russell fenti fejtegetéseit „platonizmus”-nak lehet-e nevezni, ha megmaradunk a „platonizmus” eredeti értelménél, vagyis olyan koncepciót jelölünk e szóval, amely az univerzáliák *független*, individuális létezésének elismerését jelenti. Az tény, hogy Russell is a nominalizmus ellen lép fel, vagyis az univerzáliákat nem tekinti pusztán szavaknak, amelyeknek nem felel meg semmi. Ha realisták mindazok, akik az általános szavaknak megfeleltetnek valamit a valóságban, akkor Russell – folytatva Frege gondolatait – realista volt.

Frege azon gondolata, hogy tárgynak tekint mindent, ami nem függvény – és ezzel a létező tárgyak körét jóval kiszélesíti a valóban létezők körén túl –, alapul szolgálhatott Quine-nak a létezés logikai fogalmának meghatározásához. Quine szerint „létezni annyi, mint valamely kötött változó értékének lenni”. ([1], 15.) Csak individuumok létezésének elismerésére köteleznek az olyan logikai rendszerek, amelyekben csak individuumváltozók kvantifikálhatók. Ezzel szemben az olyan rendszerek, amelyekben predikátumváltozókra is alkalmazható kvantor, már absztrakt objektumok létezésének elismerését is föltételezik. Az ilyen objektumok létezésének elismerése azonban nem állít semmit ezen objektumok létezési módjáról, arról, hogy – Quine szavaival – ezek a platóni mennyben, vagy az emberi fejben léteznek-e. Quine ezzel már előkészítette Carnap azon később megfogalmazott tételét, hogy a logikai rendszeren belüli létezés kérdése közömbös a platonizmus és a nominalizmus közötti filozófiai viták tekintetében.

Carnap a „Meaning and Necessity” [18] című munkájában Frege és Russell nyomdokain haladva szintén szembehelyezkedik az olyan nézetekkel, amelyek a matematikát és a logikát interpretálatlan kalkulusoknak tekintik. Nem tartja kiküszöbölhetőnek az absztrakt objektumokra való hivatkozást a tudomány nyelvéből. Ugyanakkor – mint írja – nem akar visszatérni a platóni típusú metafizikai ontológiához sem. Szerinte

az ilyen ontológia körébe tartoznak mindazok a nézetek, amelyek az univerzálíáknak megfelelőnek bármiféle (akár ideális, akár materiális) létezését a valóságban. Carnap tehát ott tér el Fregétől és Russelltől, hogy habár meg akarja menteni az absztrakt objektumokról való referálás lehetőségét, mindezt a realista filozófiai pozíció elfogadása *nélkül* akarja elérni.

Az egzisztenciális kijelentésekben kifejeződő létezéssel kapcsolatos fregei gondolatokat továbbvive, és Quine azon gondolatát folytatva, hogy „létezni nem más, mint egy kötött változó értékének lenni”, így jut el oda, hogy megkülönbözteti a létezés ún. külső és belső kérdését. A *létezés belső* kérdése valamely meghatározott objektumnak egy adott nyelvi rendszer keretei közötti létezése, a *létezés külső* kérdése a rendszer objektumai egészének realitása, a rendszertől független, a rendszer megalkotását megelőzően való létezése. Ha pl. egy rendszer tartalmazza a „tulajdonság” predikátumot és tartalmaz magasabb rendű változókat, akkor ebben a rendszerben meg lehet fogalmazni a „Létezik tulajdonság” mondatot. Ez a mondat triviálisan igaz, ez belső létezésről állít. Ennek a mondatnak semmi köze sincs a „tulajdonság” reális létezéséhez, amely külső kérdés. Carnap véleménye az, hogy ez utóbbi kérdést – amelyet csak a filozófus tesz fel – nem lehet megválaszolni, mert pszeudoprobblémát takar, rosszul feltett kérdés. Külső kérdésként csak azt a kérdést van értelme feltenni, hogy melyik rendszer hasznosabb, megfelelőbb céljainknak: az olyan, amelynek kereteibe belefér pl. a tulajdonságok létezésének a feltételezése, vagy az olyan, amelynek a keretébe ez nem tartozik.

A létezés belső kérdése tehát Carnap szerint valamely rendszer keretei közötti létezés. Ez a megállapítás magában rejti a létezés fogalmának bizonyos szabatosítási lehetőségét. Valóban tény az, hogy valamely nyelvi rendszerben való létezés fogalmát meg kell különböztetni az objektív létezés fogalmától. Ugyanakkor Carnap hibája az, hogy miután helyesen megkülönbözteti a két problémát, ezek egyikét, az objektív létezés problémáját, álproblémának tekinti; a létezés elfogadását vagy megtagadását tisztán a hasznosság vagy nem-hasznosság problémájára degradálja. A létezés problémáját – hibásan – konvenció problémájává változtatja át.

Quine a platonizmus modern formájának képviselői közé sorolja Carnapot. Carnap tiltakozott ez ellen. Quine ekkor azt a magyarázatot adta, hogy azért sorolja ide Carnapot, mert elismeri az olyan matematikai nyelv létjogosultságát, amelyik magasabb rendű változókat tartalmaz, nem pedig azért, mintha Carnap elfogadná az univerzálíák platonista metafizikus doktrínáját. Ebben a felfogásban tehát a „platonizmus” teljesen új jelentést kap. Már nem filozófiai nézetet jelöl, hanem logikai-módszertani elvet. Ezt az elvet egyesek logikai platonizmusnak nevezik.

A logikai platonizmus és a logikai nominalizmus nyitva hagyja annak a kérdésnek a megválaszolását, hogy azok a dolgok, amelyeknek valamely logikai rendszerben való létezését feltételezik, milyen módon léteznek a valóságban: mint egymástól függetlenül létező szubsztanciák, vagy némely ezek közül mint szubsztanciák attribútuma létezik, vagy egyáltalán nem léteznek máshol, mint az ember tudatában, vagy csak valamely nyelv keretei között léteznek. A logikai nominalizmus az osztályok megtagadását jelenti. A nominalisták érthetetlennek tartják, hogy miről beszél az, aki osztályokról beszél. Szerintük egyetlen olyan nyelv van, amely valóban értelmes, ez az individuumkalkulus nyelve. Azokat a mondatokat, amelyekben osztályokról van szó, le kell fordítani e kalkulus nyelvére, vagyis a világot úgy kell leírni, mint amely kizárólag individuumokból

áll. Ez a nominalizmus, mint N. Goodman írja, „nem foglalja magában az absztrakt entitásoknak, a léleknek, a halhatatlanság kinyilatkoztatásának vagy bármi ehhez hasonló dolognak a kizárását. Csak azt követeli meg, hogy mindazt, amit egyáltalán entitásként elismerünk, mint individuumot értelmezzük. Egy adott filozófus, akár nominalista, akár nem, nagyon szigorú követelményeket róhat ki arra vonatkozóan, hogy mit fog entitásként elismerni; de ezek a követelmények, bármilyen helyesek is, és bármennyire közeli kapcsolatban vannak is a tradicionális nominalizmussal, teljesen függetlenek az én értelmezésem szerinti nominalizmustól. Az általam leírt nominalizmus csak azt követeli meg, hogy az elismert entitásokat, bármifélek legyenek is, individuumoknak tekintsük.” ([19], 205.)

A logikai platonizmus Platón azon gondolatának mai formában való megfogalmazása, hogy nem fejezhetjük ki magunkat olyan nyelvben, amelyben csak individuumváltozókat lehet kvantifikálni. Az általános nevek, mint „macska”, „ember” stb., vagy az olyan viszonyszavak, mint „hasonló”, „magasabb mint” stb. nem jelentés nélküliek, de nem is valamely individuális macskáról, emberről stb. referálnak. Ezért mondhatjuk pl.: „Ez egy macska”, és e mondat jelentését a legertermészetesebb módon úgy tudjuk megmagyarázni, mint amely valamely individuumról állítja, hogy rendelkezik az individuumok bizonyos csoportjára jellemző *közös* sajátossággal. Frege ebben az értelemben biztosan Platón követője volt. De az is biztos, hogy ő nem utasította el a létezés kérdésének filozófiai megválaszolását sem. Számára nem volt közömbös, hogy mi a logikai rendszeren kívüli valóságban az alapja annak, hogy függvényekre, tulajdonságokra stb. utaló változókat is kvantifikálhatunk, amikor a valóságot leírjuk.⁵ A valós létezés és a gondolkodás tárgyaként való létezés Fregétől kiinduló megkülönböztetése nem azonosítható a létezés külső és belső formájának carnapi megkülönböztetésével. Frege az objektív létezés különböző formáiról beszél, Carnap viszont éppen az objektív létezés problémáját tekinti álproblémának.

A létezés valós és nem-valós módjának megkülönböztetésével Frege fontos lépést, de csak egy lépést tett előre a létezés filozófiai kategóriájának tisztázásában. Úgy vélem ugyanis, hogy szükség van a létezés még további fajtáinak elhatárolására. Már említettem, hogy ha valós létezésen – mint Frege tette – az érzékileg észlelhető anyagi tárgyak létezését értjük, akkor az objektív létezés más módja illeti meg az individuális tárgyak tulajdonságait, viszonyait (ezek tulajdonságait, viszonyait . . . stb.) De ezen túlmenően meg kell különböztetni a tudományok tárgyát képező létezők (anyagi tárgy, ennek valamely tulajdonsága, viszonya) önmagában való létezésétől, e dolgoknak a tudomány idealizált formáiban, a tudomány kategóriáiban való létezését, amely utóbbiak a tudat aktív közreműködésével jönnek létre, és amelyek gyakran olyanok, hogy nincs közvetlen analógjuk a valós dolgok körében.

A tudat teremtő aktivitásának hatása a tudományok objektivitására: ez az a probléma, amelynek kibontását nem találhatjuk meg Frege műveiben. Ez az, amiért a tudományokra, ezek igazságára vonatkozó eszméi finomításra szorulnak.

Fregének igaza van abban, hogy egy tudományos tételben, például a Pitagorasz-tételben kimondott gondolat időtlenül igaz, igaz attól függetlenül, hogy bárki is igaznak tartja-e. Általában a gondolat igazságértéke változatlan marad. Míg a valós világban a

⁵ Hans D. Sluga vitatkozva M. Dummett Frege-értékelésével úgy véli, hogy „Kant kritikai filozófiájával egyetértésben Frege tagadta az ontológiai kérdéseket. Ezeket alaptalannak, dogmatikusoknak, metafizikusoknak tekintette.” ([20], 236.) Úgy vélem, Slugának ebben nincs igaza.

dolgok hatnak egymásra, és ennek következtében a dolgok megváltozhatnak, a gondolat valóban örök annyiban, hogy ha igaz volt, igaz marad mindig, és hasonlóan, a hamis gondolat nem válhat igazzá.

Nem kívánom itt tárgyalni azt a kérdést, hogy vajon Platóntól ered-e a változó tárgyak világának és az örök, mozdulatlan ideák világának szembeállítása, és hogy mit is értett Platón az ideák „örök” voltán. Ez függvénye annak, hogy az ideák szubsztanciálisan léteznek-e szerinte vagy sem. Az igazságuk teszi a gondolatokat örökké, vagy mint szubsztanciák léteznek öröktől fogva? Kétségkívül Frege számára a gondolatok igazságértéke az, ami megváltozhatatlan sajátosságuk. Fregét itt nyilván az a felismerés vezeti, hogy az egyes gondolatokban a dinamikus világ statikusan, a változások az állandóságokon keresztül reprodukálódnak. Ez a szavakban, mondatokban megjelenő egyes gondolatok szükségszerű velejárója. Az a gondolat, ami objektív igazságot tartalmaz, annyiban valóban örök, megváltoztathatatlan, amennyiben objektív összefüggések tükröződnek benne. Minden tudományos törvény ilyen értelemben örök érvényű igazság megállapítása.

Engels írja: „Valójában minden valóságos, kimerítő megismerés csak abban áll, hogy az egyedit a gondolatban az egyediségtől a különösségbé és ebből az általánosságba emeljük, hogy a végtelent a végesben, az örökkévalót a mulandóban felleljük és megállapítjuk . . . Az általánosság formája a természetben – *törvény* . . . Minden igazi természeti megismerés örökkévalónak, végtelennek megismerése, és ezért lényegileg abszolút.” ([22], 506–507).

De Engels arról is ír, hogy ennek az abszolút megismerésnek van egy nagy bökkenője. Az ugyanis, hogy az abszolút megismerő gondolkodás végtelensége véges emberfők végtelen sokaságának munkálkodásán keresztül megy végbe és ezért csak végtelen aszimptotikus haladás formájában valósulhat meg. Minden tudományos törvény, és általában minden egyes igaz gondolat *speciális* tudati aktivitáson keresztüli tükrözése bizonyos objektív összefüggéseknek. A tudományos törvények megalkotásakor az ember kiemeli a valóság bizonyos objektív összefüggéseit, viszont más körülmények hatásától elvonatkoztat. Ezzel a tevékenységével az ember bizonyos előfeltevéseket tesz, és így az általa megállapított egyes igazságok szükségképpen olyanok, melyek csak bizonyos előfeltevések mellett érvényes igazságok. Ennyiben ezek az igazságok, habár objektívek, mégsem abszolút (minden előfeltevéstől mentes) igazságok, hanem relatív igazságok. A kérdés ezen vonatkozásáról Engels így ír: „Az örök természeti törvények is mindinkább történelmiekké alakulnak át. Hogy a víz 0-tól 100 C^o-ig folyékony, ez örök természeti törvény, de ahhoz, hogy érvényes lehessen, léteznie kell 1. víznek, 2. az adott hőmérsékletnek és 3. normális nyomásnak. A Holdon nincs víz, a Napon csak az elemei, és ezeknek az égitesteknek a számára a törvény nem létezik.” ([22], 510.)

Konkrétabban, a logikai igazságok vonatkozásában a következőkről van itt szó:

Frege úgy vélte, hogy a logikai igazságok – többek között az általa felfedezett logikai törvények is – objektív, örök, megváltozhatatlan igazságok. Igaza volt annyiban, hogy ezek a logikai törvények reálisan létező viszonyok tudati visszatükröződései, és ennyiben valóban objektív összefüggések fejeződnek ki bennük. De az általa abszolút igazságnak tekintett törvények valójában csak a Frege–Russell-típusú rendszerek előfeltevéseinek keretei között létező igazságok. Ezekre az előfeltevésekre a reálisan létező dolgok közötti objektív összefüggések adnak alapot, bennük objektív összefüggések tükröződnek vissza. De a valóság alapot ad másféle előfeltevéseken alapuló logikai rendszerek felépítésére is.

Ezért a Frege–Russell-típusú logikák igazságai is relatív igazságok, adott előfeltételezések mellett érvényes igazságok. A relatív igazságok általános természetének megfelelően sohasem válnak hamissá, de nem is a valóság mindenoldalú, teljes megismerésének eredményei. Egyoldalúságokat, korlátokat viselnek magukon, amelyek szükségszerű velejárói annak a folyamatnak, amelyben az ember az objektív gondolatit tárgyá, „fejben áttett anyagivá” változtatja át.

Frege szerint a logikának nem az a feladata, hogy az olyan tudattartalmakat kutassa, amelyeknek az egyes ember a hordozója. Ebben a tekintetben – szemben a pszichologizmussal – feltétlenül igaza volt, előbbre vitte a logika feladatának tisztázását. Úgy vélte, hogy nem az egyes szellemeket, hanem a szellemet kell kutatnia a logikának. Valóban nem az egyes individuális gondolkodó lény szellemi tevékenységét kutatja a logika. De mit értsünk „a szellem” kutatásának feladatán? Frege szerint az igazság törvényeinek kutatását. De ha elismerjük, hogy az objektív igazságok egyben relatív igazságok, akkor a logikán belül is különböző igazságrendszerek lehetségesek. „A szellem”, a logika – amelynek feltárásában Frege oly nagy érdemet szerzett – maga is csak a lehetségesek egyikének bizonyul. Mindez nem csökkenti Frege eredményeinek értékét, hanem csak arra hívja fel a figyelmünket, hogy az abszolút igazság csak a végtelen történeti folyamatban való megközelítésben, tehát nem az egyes tudományos rendszerekben, hanem ezek végtelenjével érhető el. E történeti folyamat útján Frege nem kis lépést tett előre.

Válaszolva a dolgozat elején felvetett kérdésekre: Frege a fent kifejtettek értelmében realista filozófus volt, de a „platonizmus” doktrínáinak megfelelő nézetek nem találhatók meg nála.

IRODALOM

- [1] W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View*. Harvard Univ. Press, 1961.
- [2] M. Dummett, *Frege: Philosophy of Language*. Duckworth, 1973.
- [3] J. S. Mill, *A deductív és inductív logika rendszere*. Budapest, 1873, Franklin.
- [4] G. Frege, *Schriften zur Logik*. Akademie-Verlag, Berlin, 1973.
- [5] G. Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*. Hildesheim, 1962.
- [6] G. Frege, A gondolat. *M. Filoz. Szemle* jelen száma, 89–120.
- [7] G. Frege, *Logika, szemantika, matematika*. Gondolat, 1980.
- [8] G. Frege, *Kleine Schriften*. Hildesheim, 1967.
- [9] G. Frege, Függvény és fogalom. In [7].
- [10] J. Dillon, *The Middle Platonists*. Ithaca–New-York, 1977. Cornell Univ. Press.
- [11] Aristoteles, *Metafizika*. Ford. Halasy Nagy József.
- [12] W. and M. Kneale, *The Development of Logic*. Oxford, 1962.
- [13] B. Bolzano, *Wissenschaftslehre*. Sulzbach, 1837.
- [14] B. Russell, *History of Western Philosophy*.
- [15] Pauler Á., *Logika*. Eggenberger, Budapest.
- [16] F. Engels, *Anti-Dühring*. MEM 20. Kossuth, Budapest, 1963.
- [17] B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*. Penguin Books Ltd., 1973.
- [18] R. Carnap, *Meaning and Necessity*. Chicago, 1956.
- [19] N. Goodman, A World of Individuals. In: *The Problem of Universals*. Notre Dame University Press, 1956.
- [20] H. D. Sluga, Frege's Alleged Realism. *Inquiry* 1977, No. 2–3.
- [21] J. W. Meiland, Psychologism in Logic. *Inquiry* 1976, No. 3.
- [22] F. Engels, *A természet dialektikája*. MEM 20. 1963.
- [23] H. Lotze, *Logika és a philosophia encyklopaediája*. Budapest, Athenaeum, 1884.

Katalin G. Havas: Frege's Realism

Frege is considered the classic proponent of logicism continuing the idea of realism. As a rule, realism is then identified with the so-called doctrine of Platonism. How far it is justified to characterize Frege's philosophy in this way is discussed in the present essay.

Frege's realism is to be understood together with his opposition to subjective idealistic psychologism and the formalism that made its appearance already in his day. According to "Platonism", the general exists separately from the individual. Frege holds that a thought, an idea cannot exist without the object on the basis of which it comes into being, but it can no doubt exist independently of an individual human mind.

The realist conception of the objectivity of truth is not necessarily a part of Platonism: it only becomes so if the world of truth is placed above the world of real existents. Frege makes no such superordination even though, like Plato, he also places thoughts in a third world. Thus he extends the realm of existents far beyond the realm of material objects. There are rational momenta in such an interpretation of existence. The final part of the essay is devoted to their analysis.

Каталин Г. Хаваш: Реализм Фреге

Фреге считают классическим представителем логицизма, развивающего далее идею реализма, отождествляя в то же время реализм вообще с так называемой платонистической доктриной. Данная статья рассматривает, в какой мере характерны эти положения для философии Фреге. Реализм Фреге может быть понят только в связи с его выступлением против субъективно-идеалистических понятий, а также против выступившего уже в его эпоху формализма. Согласно „платонизму” общее существует отдельно единичного. У Фреге мысль, идея не могут существовать без предмета, на основе которого они возникли, но несомненно могут существовать независимо от мышления отдельного человека.

Реалистическая концепция объективности истины не является безусловной частью платонизма, и становится ею лишь тогда, когда мир истин ставится выше мира реально существующего. Подобного расположения мы не найдем у Фреге, но идеи у него, как и у Платона располагаются в некоем третьем мире. Тем самым он расширяет мир существующих явлений гораздо шире мира материальных предметов. В подобной интерпретации бытия есть и рациональные моменты, анализом которых и занимается заключительная часть статьи.

A SZIMBOLIKUS LOGIKA ÉS A FILOZÓFIA KAPCSOLATÁRÓL*

V. A. SZMIRNOV – V. P. TAVANYEC

BEVEZETÉS

A szimbolikus logikát napjainkban széles körben alkalmazzák metodológiai problémák kutatására és megoldására a deduktív és az empirikus tudományokban, az ismeretelméletben és a filozófia más területein. A szimbolikus logika fejlődése létrehozta a maga sajátos, speciális problematikáját is. Ezért gyakran hallhatjuk mind a szimbolikus logika specialistáitól, mind a szélesebb profilú filozófusoktól, hogy a szimbolikus logika mintha a filozófiai gondolkodás alapvető medrétől eltérően jött volna létre, és a legjobb esetben is csak egy korábban kidolgozott apparátusnak bizonyos filozófiai problémák megoldásához való felhasználásáról beszélhetünk. Emellett tekintetbe kell venni, hogy logikai módszerek alkalmazása filozófiai problémák kutatására csupán az utóbbi két-három évtized műve.

De az ilyen elképzelés nem felel meg a szimbolikus logika keletkezési és fejlődéstörténetének.

A szimbolikus logika (olyan mesterséges nyelvek felépítésének módszereivel, melyeknek szabatosan rögzített szintaxisuk és szemantikájuk van) a filozófiai gondolkodás alapvető eszméinek sodrában keletkezett, és mindenekelőtt mint eszköz, amely segít a filozófia fundamentális problémáinak megoldásában.

A XIX. század filozófiai gondolkodása elutasította a felvilágosodás filozófiájának azt az eszméjét, hogy az ember tabula rasa, és azt is, hogy az ismeret annak eredménye, hogy a külső világ egyoldalúan hat az ember érzékszerveire. Kant óta gyökeret vert a filozófiai tudatban az a gondolat, hogy a tudás az aktív szubjektum és a külső világ kölcsönhatásának eredménye. A megismerő szubjektum aktivitásáról, a gyakorlatnak a megismerésében betöltött alapvető szerepéről szóló tézist legvilágosabban és legkövetkezetesebben a marxizmus fogalmazta meg.

A XIX. század filozófiájának második vezető eszméje az, hogy a felvilágosodás korában uralkodó gnoszeológiai robinzonád ellensúlyozására elismeri a tudat és a megismerés társadalmi jellegét. Az ember együttműködik a külső világgal a társadalom által felhalmozott értékek alapján, és a világot a korábban megszerzett ismeretek prizmáján keresztül ismeri meg. Ennek az eszmének a csírái szintén Kanttól származnak, és legkövetkezetesebben a marxizmus fogalmazta meg és realizálta őket.

*E tanulmány eredetileg orosz nyelven jelent meg, „O vzaimootnosenyii szimboliczeszkov logiki i filozofii” címmel, a *Filozofija v szovremennom mire – Filozofija i logika* c. kötetben (Izdatyelsztvo Nauka, Moszkva 1974, 5–34). A szögletes zárójelek közé írt számok a cikk végén található irodalomjegyzékre utalnak. A szerkesztőségtől származó lábjegyzeteket „(A szerk.)” jelzés különbözteti meg a szerzők eredeti jegyzeteitől.

Az említett eszmék a jeleknek és jelrendszereknek olyan értékeléséhez vezetnek, mely szerint ezek nemcsak az érintkezés eszközei, hanem olyan rendszerek is, melyek segítségével a gondolkodás realizálódik és létrejön a megismerés.

A gondolkodás és a nyelv egységet alkot, nincs gondolkodás nyelv nélkül. A szimbolikus logika lemond a gondolkodásnak tiszta, nyelven kívüli formában való tanulmányozásáról. A szimbolikus logika alapvető célkitűzése – a következtetés folyamatainak mesterséges nyelvek konstruálása útján való tanulmányozása – szorosan összefügg a XIX. század filozófiájának említett tendenciáival.

Ismeretes, hogy a klasszikus német filozófia eszméi jelentős hatást gyakoroltak G. Frege-re és Ch. Peirce-re, a modern szimbolikus logika megteremtőire.¹ Ezzel kapcsolatban szeretnék felhívni a figyelmet arra, hogy sok logikatörténeti mű szerzője szóvá teszi Kantnak a matematikai logika leibnizi eszméjéhez való szkeptikus viszonyát, de ritka az olyan szerző, aki megemlítené Kant filozófiájának eszmei hatását a modern matematikai logikának és a matematika filozófiájának megteremtőire a XX. században.²

A szimbolikus logika fő tárgya a deduktív következtetés. De a szimbolikus logikát már Frege és Peirce mint filozófiai problémák megoldásának és vizsgálatának eszközték építették fel, mindenekelőtt a matematika filozófiai problémáira alkalmazva.

Több mint kétezer esztendő fejlődése során a logika bonyolult és eléggé sokrétű kapcsolatba került az emberi kultúra különböző szféráival. Megfelelt azoknak az igényeknek, melyeket az ókor politikai vitáinak gyakorlata, a középkor teológiai vitái, az újkor tudománya állítottak elé. De a logika együttműködése legmélyebb és leggyümölcsözőbb a filozófiával. Ez igaz az arisztotelészi és a skolasztikus logikára éppúgy, mint a modern matematikai vagy szimbolikus logikára is.

A logika technikai alkalmazásai, felhasználása a matematikában (*a matematikában*, nem pedig a matematika filozófiájában), a nyelvészetben stb. természetesen olyan feladatokat állítanak fel, amelyek ösztönzik a logika fejlődését, de hatásuk rá lényegesen kisebb, mint a filozófia hatása.

Másrészt azok a kísérletek, hogy a filozófiát vagy annak egyes fejezeteit mint egzakt tudományt dolgozzák ki, közvetlenül összefüggnek a logika apparátusának és eszméinek az elemzett filozófiai problémákra való alkalmazásával. A filozófiai problémák kutatására más egzakt módszereket is használnak, pl. az információelmélet módszereit, de napjainkban éppen a logikai módszerek alkalmazása a legtermékenyebb.

A logika és filozófia kapcsolatának problémakomplexumából a következőket választjuk ki: a logikának és a matematika filozófiájának kapcsolata, az igazság a logikában és a filozófiában, a logika metodológiai alkalmazásai, a logika alkalmazásának lehetősége ontológiai problémák analizésére.

¹ Frege és Peirce szerepe távolról sem egyenrangú. A rendszeres fölépítés egyértelműen Frege műve. (A szerk.)

² Leibniz és Kant logikai és filozófiai koncepcióit és azok hatását a logika és a matematika filozófiájának kidolgozására A. L. Szubbotyin [20] cikke tárgyalja. A klasszikus német filozófia eszméinek Peirce-re gyakorolt hatását Ju. K. Melvil elemzi [16] könyvében.

I. A LOGIKA ÉS A MATEMATIKA FILOZÓFIÁJA

Ha visszatérünk a szimbolikus logika megalapítóinak munkásságához, láthatjuk, hogy számukra a döntő probléma éppen a matematikai megismerés természete volt: az a kérdés, hogy miként lehetséges matematikai megismerés. Bátran mondhatjuk, hogy a matematika filozófiai problémái voltak – és még elég sokáig lesznek is – a matematikai logika eredményeinek és módszereinek fő alkalmazási területei, és egyben fő forrásai a logika fejlődését ösztönző alapvető eszméknek.

A matematika filozófiája olyan szorosan összenőtt a logikával, hogy a szimbolikus logikát és a matematika filozófiáját gyakran egy diszciplínává egyesítik.

Mi korántsem szándékozunk a matematika filozófiájának bonyolult problematikáját csupán a matematika alapjaira és annak logikai problémáira visszavezetni. De éppen az utóbbi problémák tűntek a legjelentősebbeknek a matematika filozófiájában, és a leg-
öztönzőbb hatást ezek gyakorolták a logika fejlődésére.

Ismeretes, hogy az általános, szükségszerűen igaz és megalapozott tudás természetének kérdése a filozófia központi kérdéseinek egyike. Az ilyenfajta állítások közül a legfontosabbak a logika és a matematika állításai.

Leibniz elismerte a matematikai és a logikai tudás elvi rokonságát. Leibnizcel ellentétben Kant úgy tartotta, hogy a logikai és a matematikai tudás természete elvileg különböző (a logikai igazságok analitikus, a matematikaiak pedig szintetikus a priori állítások, a szemlélet tiszta formáin alapulnak). A Kantnak címzett antitézis nem a matematikainak a logikaira való visszavezetése, hanem inkább a kettő közös természetének elismerése.

A XIX. században a matematika alapjainak fejlődése a visszavezetés útján ment végbe, mégpedig a matematika összes fejezetét az aritmetikára és a halmazelméletre redukálták. Dedekind, Cantor, Weierstrass és más tudósok erőfeszítéseivel sikerült ezen a módon megalapozni az analízist. Mi több, a természetes számok aritmetikáját is sikerült visszavezetni a halmazelméletre, pontosabban, a logikára és a halmazelméletre. A klasszikus matematikának a logikára és a halmazelméletre való visszavezetése a következő két követelményt teljesíti:

- (1) minden matematikai terminus kontextuálisan definiálható logikai és halmazelméleti terminusokkal;
- (2) minden matematikai állítás halmazelméleti tétel.

Az (1) pontot tisztáznunk kell. Nem követelmény, hogy minden matematikai terminust *explicitely definiáljunk* halmazelméleti terminusokkal, csak az szükséges, hogy minden matematikai állítással össze lehessen vetni egy vele logikailag ekvivalens állítást, melyet pusztán halmazelméleti terminusokkal fogalmazunk meg.

A tiszta matematika halmazelméletre való visszavezetésének említett programját egészében ténylegesen realizáltak tekinthetjük. Ha fel is merülnének ezzel kapcsolatban bizonyos kétségek, akkor azok rendszerint megoldódnak a halmazelmélet valamilyen bővülésével.

Másképp áll a dolog azokkal a kísérletekkel, hogy visszavezzék az egész matematikát a logikára. Az a kísérlet, hogy a matematikát a tradicionális, Frege előtti logikára vezessék vissza, nyilvánvalóan képtelenség. Fregét logicista beállítottága szükségszerűen oda vezette, hogy a logika területén forradalmat hajtott végre, és lényeges módon kibővítette a logikai szféráját. Ismeretes, hogy a halmazelméletet magában foglaló logikai rendszer

felépítésének kísérlete ellentmondásos rendszerhez vezet, mint ahogy maga a naiv halmazelmélet is ellentmondásos. A logikai antinómiák leküzdését kétféleképpen valósították meg: a logika típuselméleti rendszerének felépítése révén (Russell) és a halmazelmélet axiomatikus felépítésével (Zermelo)³. Az első esetben már a képzési szabályok sem adnak lehetőséget Russell-antinómia típusú állítások megfogalmazására. A második esetben a fogalmak képzését korlátozzák: nem minden feltételhez lehet olyan objektumhalmazt képezni, mely megfelel ennek a feltételnek. Az absztrakciós axiómát erősen korlátozzák.⁴

De a klasszikus matematikát nem sikerül felépíteni a tiszta egyszerű típuselmélet keretein belül. Mindenekelőtt a végtelenségi axiómák szükségesek. De ezek az axiómák nem logikai jellegűek (nem minden lehetséges világban igazak).⁵

Ezért, a logicizmus programját értékelve, azt mondhatjuk, hogy csak az első része realizálódott, amely a matematikai terminusok kontextuális definiálhatóságára vonatkozik, de hibás a második része: a matematikai állítások nem vezethetők le tiszta logikai igazságokból.

Vannak mélyebb alapjai is annak, hogy a logicizmust, sőt a matematika halmazelméletre való redukcióját is bíráljuk. A Gödel-tételből tudjuk, hogy sem a típuselmélet, sem a halmazelmélet nem teljes (sőt a másodrendű predikátumkalkulus sem), azaz ezekben a rendszerekben megfogalmazható olyan zárt formula, amely se nem bizonyítható, se nem cáfolható (a negációja sem bizonyítható); mi több, ezek a rendszerek – ha a standard formalizáció szerint tekintjük őket – elvileg sem tehetők teljessé.⁶ Más szóval: sem a típuselmélet, sem a halmazelmélet nem egyértelműen meghatározott. Az egyszerű típuselmélet szemantikai jellege ismertnek feltételez egy bizonyos halmazelméletet; a halmazelméleti rendszer szemantikai jellege megadható egy gazdagabb rendszerben, mint ez A. Tarski kutatásaiból következik.

Természetesen keresünk egy olyan halmazelméleti rendszert, melyből levezethető lenne a matematika és nem következnenek belőle kellémetlen állítások, pl. ellentmondások. De hogyan keressük meg ezt a rendszert? A próbálkozások és hibák módszerével?

A naiv halmazelmélet elfogadására voltak bizonyos intuitív előfeltevések, de vannak-e ilyenek egy axiomatikus felépített halmazelmülethez? Mindenesetre, megalapozás

³ Van egy harmadik lehetőség is: a logika módosítása révén megszabadulni a halmazelmélet ellentmondásaitól. Ezen a téren a legérdekesebb eredményeket Fitch kapta.

⁴ Például a „ $\exists y \cdot \forall x \cdot (x \in y \equiv A(x))$ ”, absztrakciós axiómát helyettesíteni lehet néhány (többségében feltételes) létezési axiómával és a „ $\forall a \cdot \exists y \cdot \forall x(x \in y \equiv (x \in a \ \& \ A(x)))$ ” ún. rész-halmaz-axiómával. Az utóbbival nem pusztán a „differencia specifica” (feltétel) alapján képzünk új halmazt, hanem a „genus proximum” és a „differencia specifica” alapján, azaz az absztrakciót csak már meglévő halmazokra alkalmazzuk.

⁵ Pontosabban: a tiszta logika nem támaszkodik arra a föltevésre, hogy végtelen sok individuális objektum létezik, ám ez a föltevés a matematika típuselméleti rekonstrukciójához elengedhetetlen. A „lehetséges világokra” való utalás itt fölösleges. (A szerk.)

⁶ Bizonyos matematikai axiómarendszerek (hőzzávetőlegesen körülhatárolva: azok, amelyek a természetes számok aritmetikáját magukban foglalják) a finit felépítésű logikai kalkulusok keretében szükségképpen *vagy inkonzisztensek* (ellentmondásosak), *vagy inkomplettek*, és *ebben a keretben* inkomplettégük „gyógyíthatatlan”. Egy-egy konkrét eldönthetetlen formulát ugyan mindig eldönthetővé lehet tenni pótaxióma fölvetélével, de a bővített rendszer – ha még konzisztens – ismét inkomplett lesz. (A szerk.)

nélkül nem fogadható el olyan halmazelméleti rendszer, melyben ténylegesen összefoglalható az egész klasszikus matematika.

A matematikának a logikára való visszavezetésével kapcsolatos problémák, valamint a magasabbrendű predikátumkalkulus elvi nem-teljessége következtében felvetődik a nem-standard felépítésű logikai rendszerek kérdése.

A nem-teljességi tételek, valamint a matematikának a logikából való levezethetlensége a standard felépítésű rendszerekre vonatkoznak, azaz olyan rendszerekre, melyek ábécéje véges sok szimbólumból áll, kifejezései, formulái, bizonyításai finit (véges) konstrukciók (és a mondott fogalmak eldönthetők⁷), a következtetési szabályok konstruktívak és finitek (azaz a véges számú premisszából való következtetés szabályai).

Gödel és Tarski felfedezése óta a logikában olyan rendszereket is vizsgálnak, melyekben bizonyos pontokon eltekintenek a finitség feltételeitől. Pl. lemondhatunk arról, hogy minden egyes predikátum végeshelyű legyen, megengedhetünk végtelen sok premisszára épülő következtetési szabályokat, magukat a következtetéseket és formulákat már nem tekintve véges objektumoknak. A formális rendszerek ilyen kibővítésekor szerintünk két aspektust fontos megkülönböztetnünk: (1) a finitségről való lemondást és (2) a konstruktivitásról való lemondást. Míg a nyelvek és a logikai rendszerek felépítésében a finitségről való lemondás összhangban van a nyelv és a gondolkodás egységéről szóló tézissel, addig a konstruktivitásról való lemondás a szintaxis felépítésében meglehetősen misztikusnak tűnik.⁸

Még visszatérünk ezekre a kérdésekre. Itt csak annyit jegyzünk meg, hogy nem-finit, de konstruktív nyelvekben előfordulhat, hogy bizonyos állítások (pl. a végtelenségi axiómák), melyek a finit nyelvekben nem logikai állítások, itt logikai igazságok lesznek. A nem-finit nyelvek vizsgálata új lehetőségeket nyújt a logicista szemlélet számára.

Az a törekvés, hogy a matematikát a logikából és a halmazelméletből vezessék le, nagy hatást gyakorolt a logika fejlődésére:

- (1) az arisztotelészi logikánál lényegesen gazdagabb logikai rendszert építettek föl;
- (2) kidolgozták az új fogalmak bevezetésének technikáját (kontextuális definíciók, deskripciók);
- (3) a logikai és szemantikai paradoxonok felfedezésével kapcsolatban sikerült kidolgozni azok elhárításának különböző módjait;
- (4) felfedezték a standard fölépítésű magasabbrendű predikátumkalkulus deduktív (Gödel) és szemantikai (Tarski) nem-teljességét.

A klasszikus matematika halmazelméletre való redukálása terén elért sikerek nem oldják meg magának a halmazelmélet megalapozásának kérdését. A halmazelmélet logikai és filozófiai megalapozásának kérdése, sőt egy ilyen megalapozás lehetősége is nyitott kérdés marad.

⁷ Az említett fogalmak „eldönthetősége” azt jelenti, hogy a rendszer formalizált nyelvéhez tartozó bármely jelsorozatból véges számú lépésben effektíve eldönthető, hogy formula-e, ill. hogy formális bizonyítás-e. Az „effektív eldönthetőség” fogalma is szabatossá tehető pl. a Markov-algoritmus fogalmára való hivatkozással. (A szerk.)

⁸ Nem tagadjuk annak technikai hasznosságát, hogy „végtelen hosszú” formulákat is megengedő nyelveket vagy olyan logikai rendszereket kutassanak, melyekben végtelen sok premisszás szabályok is szerepelnek. Csupán az összes szintaktikai fogalom konstruktív interpretálhatóságához ragaszkodunk.

D. Hilbert kidolgozta a matematika megalapozásának azt a programját, amely a *formalista* elnevezést kapta. Bárhoggy is értékeliük ezt, vitathatatlan, hogy jelentős hatást gyakorolt a matematika filozófiája és a logika területén folyó munka beállítottságára és jellegére. A logika tudományának egész fejezetei és irányzatai keletkeztek az e programból fakadó problémák és feladatok hatására.

A matematika – ahogy Hilbert ragyogóan felismerte – igen erős idealizációkat alkalmaz. Pl. megengedi objektumok végtelen halmazainak képzését. A Cantor-féle halmazelmélet megmutatta, hogy bizonyos idealizációk még ellentmondásokhoz is vezethetnek, azaz lényegében tönkretethetik az egész elméleti felépítést. A halmazelmélet paradoxonaitól függetlenül is elkerülhetetlenül felmerül az elfogadott idealizációk jogosultságának, megengedhetőségének kérdése. Hilbert hitt abban, hogy a klasszikus matematika és a logika által elfogadott idealizációk általában jók. A feladat éppen jogosultságuk megalapozásában áll.

Hilbert a matematika állításait két osztályra tagolja: reálisakra és ideálisakra. A reális ($2 + 2 = 4$ típusú) állítások jelentése világos, rájuk vonatkozóan elvileg eldönthető igazságuk vagy hamisságuk. A reális állításokat finit gondolkodásrendszerben fogalmazzuk meg, és sem ők maguk, sem a körükbe tartozó fogalmak nem tesznek lehetővé kétes idealizációkat. Természetesen finit állítások megfogalmazásakor is megengedettek bizonyos idealizációk (mai nyelven szólva, pl. az azonosítás idealizációja). De nem ezek megengedhetősége képezi a megalapozás tárgyát.

Az ideális állításoknak – Hilbert szerint – nincs közvetlen értelmük; önmagukban nem értékeliük őket igaznak vagy hamisnak. Az ideális állítások tipikus példái a „minden” és „van olyan” kvantorok korlátozás nélküli alkalmazásával nyert állítások. Az ideális állítások tartalmazhatnak olyan terminusokat, melyekkel olyan fogalmak asszociálhatók, melyeket „kétes idealizációk” alkalmazása révén nyertünk.

Hogyan alapozzuk meg az ideális ítéleteket, pontosabban hogyan alapozzuk meg azt a matematikai rendszert, mely a reális ítéletek mellett ideálisokat is tartalmaz, fogalmak és következtetések képzésének nem magától értetődő módszereit is alkalmazza?

Hilbert nem kívánja meg, hogy minden ideális terminust explicite definiáljunk reálisok segítségével, és hogy minden ideális ítéletet átalakítsunk reálissá, hanem sokkal gyengébb követelménnyel is megelégszik: minden reális ítélet, mely egy bizonyos rendszerben ideális ítéletek segítségével bizonyítható be (a következtetés és a fogalomképzés kiegészítő módszereinek segítségével), legyen bebizonyítható azok nélkül is. Ami nélkülözhető, az megengedett.

A matematika megalapozásának feladata annak kimutatása is, hogy az összes felhasználásra kerülő idealizációk, a következtetés és a fogalomképzés azon módszerei, melyek az ideális ítéletekkel kapcsolatosak, nem bővítik a reális ítéletek készletét; csupán megkönnyítik azok elnyerését, úgyhoggy elvben boldogulhatunk nélkülük.

Programjának megvalósításához Hilbert a vizsgált matematikai elméletek formalizálását, azaz kalkulussá alakítását javasolja. A formulák is, a kalkulusok levezetései is finit objektumok, és a róluk szóló kijelentések reális ítéletek. Az ideális elemek kiküszöbölhetőségének kérdése átalakul a kalkulusra vonatkozó megfelelő problémába, és Hilbert meggyőződése szerint a gondolkodás finit rendszerén belül oldódik meg. Hilbert programjának szempontjából az ideális elemek megengedhetőségének kérdése ekvivalens a formalizált rendszer ellentmondástalanságának kérdésével.

Ezzel kapcsolatban kiemeljük, hogy Hilbert az ellentmondástalanság bizonyítását nem önmagáért követelte, hanem azért, mert az ellentmondástalanságból következik az ideális elemek (a következtetés és a fogalomképzés módszerei) megengedhetősége.⁹ Hilbert programja, egyebek között, ki akarta vonni a matematika megalapozásának problémáit a filozófia területéről, és azokat a matematika saját kutatási objektumaivá kívánta tenni.

Ismert, hogy Hilbert programja eredeti formájában nem realizálható. Gödel eredményeivel összhangban, először is: a rekurzív aritmetikát tartalmazó elméletek egyike sem formalizálható teljesen, azaz nem foglalható be egy standard felépítésű formális rendszerbe; másodsor: egy formális rendszer ellentmondástalanságának (vagyis az ideális elemek megengedhetőségének) bizonyítása nem hajtható végre e rendszer keretében formalizálható eszközökkel.¹⁰

Megsemmisítik-e Gödel eredményei Hilbertnek a matematika megalapozására irányuló programját? Nem. Módosításra csak két pontban van szükség ([13], [14]). Először, válaszolnunk kell a következő kérdésre: kutatási objektumként milyen formális rendszert válasszunk, ha a teljes formalizáció lehetetlen?

Egy sor esetben a válasz megadható. Sok matematikai rendszer formalizációjának nem-teljessége a logika, nem pedig a specifikus matematikai axiómák számlájára írható. Legyen egy másodrendű nyelvünk. Formulák egy Γ halmazát végesen (rekurzív módon¹¹) axiomatizálhatónak mondjuk, ha van olyan véges (rekurzív) Δ formulahalmaz, hogy minden Γ -beli formula logikailag következik a Δ formulahalmazból:

A logikai következményreláció itt szemantikai. A klasszikus aritmetika a mondott értelemben végesen axiomatizálható, a Peano-axiómákból logikailag következik (a másodrendű logika keretében) az aritmetika összes igaz ítélete. Most áttérhetünk az azonoságpredikátumot is tartalmazó elsőrendű rendszerre. A Δ formulahalmaz alapján kapjuk az elsőrendű formulák (nem feltétlenül véges) Δ' halmazát, mely eleget tesz a következő feltételeknek:

(1) minden, a Δ terminusaival definiálható elsőrendű terminus definiálható Δ' terminusaival is és fordítva;

(2) bármely elsőrendű A formula akkor és csak akkor vezethető le¹² Δ -ból a másodrendű predikátumkalkulusban, ha Δ' -ből levezethető A az elsőrendű predikátumkalkulusban.

⁹E. D. Szmirnova [19] cikkében a formális rendszer ellentmondástalansága és az ideális elemek megengedhetősége közti kapcsolatot vizsgálja. Arra a következtetésre jut, hogy a bizonyításelmélet céljának nem az egyszerű ellentmondástalanság kimutatását, hanem az ideális elemek kiküszöbölhetőségének bizonyítását kell tekinteni.

¹⁰A második tételt kissé pontosítva: Gödel kimutatta, hogy bizonyos követelményeknek eleget tevő formalizált axiómarendszerekben van olyan formula, amely a rendszer ellentmondástalanságát fejezi ki, de e formula a rendszerben csak akkor bizonyítható, ha a rendszer ténylegesen ellentmondásos. Ennek alapján erősen valószínű, de nem abszolút biztos, hogy a rendszer ellentmondástalansága nem bizonyítható olyan eszközökkel, amelyek a rendszeren belül formalizálhatók. (A szerk.)

¹¹Végtelen sok axióma is megengedhető, ha ezek „rekurzív módon” megadhatók; utóbbi azt jelenti, hogy a rendszer bármely formulájáról effektíve eldönthető, hogy axióma-e. Lásd a 7 jegyzetet. (A szerk.)

¹²Itt határozottan a formális levezethetőségről és nem a szemantikai következésről van szó.

Természetes, hogy az így képzett rendszer nem lesz teljes. Ha a magasabbrendű logikák nyelvein belül megfogalmazott kategorikus rendszerekre¹³ hasonló eljárást alkalmazunk, akkor nem-teljes elsőrendű rendszereket kapunk. Azonban ez az út a halmazelmélet elsőrendű rendszerének megkapásához nem járható, mivel nem ismerjük a halmazelmélet posztulátumainak kategorikus rendszerét.

Térjünk vissza Hilbert programjának második módosításához. Már az elemi elsőrendű aritmetika ellentmondástalanságának bizonyításához sem elegendők finit, azaz lényegében nominalista eszközök. De szükséges-e a bizonyításelméletben kizárólag finit eszközökre szorítkoznunk? Talán a kitűzött cél – ideális elemek megengedhetőségének bizonyítása és ezzel az ellentmondástalanság bizonyítása – elérhető valamivel erősebb, de bizonyos értelemben jó eszközökkel? P. Bernays szerint Hilbert programjában két elem szerepel: a szemléletesség (finitéség) és a konstruktivitás. Éppen a szemléletességtől kell elszakadnunk. A bizonyításelméletet bővítenünk kell konstruktív, de konceptuális (és ebben az értelemben nem-szemléletes, nem-finit) módszerek megengedésével. Ilyen kiegészítő nem-szemléletes módszerek segítségével sikerült bizonyítani a nem-finit módszerek megengedhetőségét és ezzel az ellentmondástalanságot az aritmetikában.¹⁴

Átfogóbb konstruktív konceptuális eszközök alkalmazása lehetővé teszi, hogy a klasszikus matematika jelentős részének – de nem a halmazelméletnek (vagy a végtelenségi axiómát tartalmazó egyszerű típuselméletnek) – ellentmondástalanságát bizonyítsuk. A bizonyításelméletben felhasznált eszközök értékelése nem triviális, hanem mélyenszántó filozófiai kérdés. A matematika megalapozásának problémáit nem lehet teljesen kivonni a filozófia gyámkodása alól. [14]

Bár az intuicisták¹⁵ (és a konstruktivizmus más irányzatainak képviselői) úgy tartották, hogy az ő matematikájuk nem kíván megalapozást, Hilbert úgy gondolta, hogy a Brouwer-féle idealizációkat éppúgy meg kell alapozni, mint a klasszikus matematika idealizációit. Érdekes megjegyezni, hogy manapság Hilbert kibővített programját intenzív módon és nagy sikerrel realizálják mind az intuicionista, mind a klasszikus rendszerek tekintetében. Bizonyították az intuicionista analízisnek és a halmazelmélet intuicionista változatának ellentmondástalanságát is. Ezek az eredmények lehetővé teszik, hogy az intuicizmus és más konstruktivista irányzatok beállítottóságát újraértékeljük.

Bizonyos értelemben azt mondhatjuk, hogy a matematikának a halmazelméletre (vagy a logikára) való visszavezetése a leibnizi eszmék megvalósítása volt. Már a XVIII. században szembenállt Kant a leibnizi logicizmussal. A XX. században a konstruktivizmus különböző iskolái állnak szemben a halmazelméleti redukcionizmussal (és a logicizmussal). Érdekes a következő részletet megemlítenünk: bár a „működő” matematikusok

¹³Egy formalizált elméletet kategorikusnak mondanak, ha összes halmazelméleti modelljei izomorfak, azaz kölcsönösen egyértelmű módon leképezhetők egymásra. Az ilyen elmélet teljes is: nem lehetnek benne eldönthetetlen formulák. (A szerk.)

¹⁴G. Gentzen 1938-ban bebizonyította a Peano-féle aritmetikai axiómarendszer ellentmondástalanságát. A bizonyításhoz nem tisztán finit, de konstruktív jellegűnek mondható eszközöket használt. (A szerk.)

¹⁵Matematikai intuicionizmus: a Jan Brouwer holland matematikus (1881–1966) kezdeményezte matematikai és matematika-filozófiai irányzat, a matematika klasszikus felfogásának fő ellenlábasa a 20. században. Az irányzatnak ma több variánsa létezik, ezek egyike a szovjet konstruktivista iskola, amely lényeges pontokban szembenáll Brouwer *filozófiai* felfogásával. (A szerk.)

nagy része halmazelméleti pozíciót foglal el, a matematika filozófiájában manapság nincs túl sok híve a logícizmusnak.. Ezt A. Church is megjegyzi – egyike a keveseknek, aki kitart a logícizmus mellett. A konstruktivizmusban a helyzet fordított. A konstruktivista irányzatok egyre inkább tért hódítanak a matematika filozófiájának területén. Ez az érdeklődés valószínűleg nőni fog a továbbiakban is, a konstruktivisták egész sor mélyen-szántó eszméjének következtében.

A különböző konstruktivista irányzatok – az intuicionizmust is beleértve – új, a klasszikustól eltérő matematikát építenek fel. A konstruktivizmus különböző iskoláinak első képviselői elvetették a klasszikus matematikát mint rosszul megalapozottat, és helyette más matematikát javasoltak. Az ilyen kijelentések napjainkban liberálisabbakká és türelmesebbekké váltak. És gyakran írnak a konstruktivista matematikáról, melynek a klasszikus, halmazelméleti matematika mellett joga van a létezésre.

Míg a klasszikus matematika képviselői a természettudományokhoz közelítik a matematikát, addig a konstruktivista irányzatokat vallók a matematikát humán tudományként vizsgálják (Heyting, Markov). A konstruktivista matematika nem vezethető vissza a logikára. Az emberi intellektus gazdagságát nem vezetik vissza a következtetési képességre, azaz egyes állításoknak másokból való levezetésére. Az emberi intellektus képes megalkotni következtetésének objektumait. Mi több, a következtetés bizonyos módszereinek jogosultságát az objektumok konstruálásának elfogadott módszerei alapozzák meg. Ilyen megközelítésben a klasszikus matematika következtetéseinek nem minden módszere fogadható el.

Manapság különböző erősségű konstruktivista beállítottságok ismeretesek, kezdve Goodstein és Sanyin szüklátókörűen konstruktivista koncepciójától, mely egészen közel áll Hilbert finitista rendszeréhez (noha, Hilbertől eltérően, a konstruktivisták ezekkel az eszközökkel nem megalapozni, hanem felépíteni akarják a matematikát, hiszen ezek a rendszerek aligha szorulnak bármiféle megalapozásra) – Markov széles látókörű konstruktivizmusáig, még Brouwer és Heyting intuicionista matematikáját is beleértve. Az utóbbi, mint a klasszikus matematika is, nyilván megalapozásra szorul. Az intuicionista matematika konstruktivista megalapozásának eredményeit az olvasó megtalálja A. G. Dragalin [9] cikkében.

Az irodalomban gyakran említik Brouwer filozófiai orientációjának szélsőséges szubjektívizmusát. A szovjet filozófusok és matematikusok, különösen a konstruktivista irányzat képviselői szigorúan kritizálták Brouwer filozófiai nézeteit (N. A. Sanyin).

A konstruktivista matematika számos képviselője Brouwer szubjektív irányelveivel együtt annak egy fundamentális eszméjét is elsöpörte – a szabadon keletkező sorozat¹⁶ eszméjét. Véleményünk szerint a szabadon keletkező sorozat eszméjéhez vezető idealizáció inkább elfogadható, mint az aktuális végtelenség idealizációja. Itt az ideje, hogy átvizsgáljuk az irodalmunkban tartósan meghonosodott, a szabadon keletkező sorozat eszméjéhez való negatív hozzáállást, különösen a bizonyításelméletben kapott eredmények fényében.

¹⁶Brouwer felfogása szerint új matematikai entitások konstruálásának egyik alapvető módja: potenciálisan végtelen sorozat képzése már korábban megkonstruált matematikai entitásokból. A sorozat tagjai többé-kevésbé szabadon választhatók, ill. a választás szabadsága menet közben korlátozható. (A szerk.)

II. LOGIKA ÉS ISMERETELMÉLET

A logika alapvető feladata, hogy leírja, rendszerezze, megalapozza a következtetés módszereit. A következtetés átmenet a premisszáktól a következményhez. A következtetés módját megalapozottnak tekintjük, ha a premisszák igaz volta mellett garantálja a következmény igazságát. A következtetés helyes (megalapozott) módszereinek osztálya alapvetően függ az elfogadásra kerülő igazságfogalomtól. Különböző igazságfogalmakat véve különböző logikai rendszereket kapunk. Ezért az a kérdés, hogy a következtetés módszereinek melyik rendszerét, melyik logikát fogadjuk el, meghatározott ismeretelméleti előfeltevések elfogadásától függ.

A logika fejlődése szükségszerűen oda vezetett, hogy az ismeretelméletben kidolgozott és a tudományban felhasznált igazságfogalmakat pontosítani kellett. A klasszikus igazságfogalomra ilyen pontosítást – mint ez jól ismert – először A. Tarski adott [21].

A klasszikus igazságfogalom alapján a standard logikai nyelvekre a megfelelő metanyelvben megadható az igazság és a logikai következés fogalmának pontos meghatározása. Zárt formulára (azaz olyan formulákra, melyekben nincsenek szabad változók) a logikai következményreláció meghatározása a következő: a premisszák Γ halmazából logikailag következik az E konklúzió akkor és csak akkor, ha minden világban, melyben igazak a Γ -beli premisszák, igaz az E konklúzió is.¹⁷

A következtetés szabálya elfogadható, helyes, ha a logikai következményrelációt reprodukálja. Az igazság klasszikus fogalma (vagy inkább: a logikai igazság, az összes interpretáció szerinti igazság fogalma) determinálja a klasszikus logika következtetéseinak megengedhető módszereit.

A logikai igazság régi eszméje – az összes lehetséges világban érvényes igazság – a klasszikus logika szemantikájában nyerte el szükséges pontosítását. Természetesen nem szabad elfelejtenünk, hogy a metanyelv, melyben ezt a pontosítást megadják, elég erős, és halmazelméleti feltevéseket tartalmaz. Az analitikus igazság szélesebb problémája, valamint a logikai igazság problémája nem-extenzionális nyelvekben az utóbbi évtizedekben intenzív logikai és filozófiai kutatások tárgya volt. A legutóbbi két évtizedben e területen jelentős eredményeket értek el. Kripke, Kanger, Hintikka munkájának köszönhetően alkalmas szemantikákat ismerünk a modális logikák meghatározott típusára, a Lewis-típusú modális logikákra. Az alapeszme elég egyszerű. Nem egyszerűen az összes lehetséges világot tekintik, hanem annak figyelembevételével, hogy elérhető-e bizonyos világ az adottból vagy nem, azaz a lehetséges világokat egy bizonyos, ezen világok halmazán definiált R relációval együtt vizsgálják. Az R reláció formális tulajdonságaitól (hogy tranzitív, szimmetrikus, ill. reflexív-e vagy sem) fog függeni a modális jeleket tartalmazó igaz állítás fogalma (és ugyanakkor a logikailag igaz állításé is).¹⁸ Ezzel a módszerrel hozták létre a Lewis-típusú modális rendszerekhez az adekvát szemantikákat.

¹⁷ Itt a „minden világban” kitétel így pontosítható: „minden megengedett halmazelméleti interpretációban”; az utóbbi fogalom pedig a halmazelmélet fogalmaival pontosan leírható. A „világ” tehát itt egyszerűen egy matematikai (halmazelméleti) modellt jelent. (A szerk.)

¹⁸ Ez a függőség másképp is interpretálható. Nem szükséges azt mondani, hogy a különböző modális logikai rendszerek *különböző igazságfogalmakkal* operálnak. Lehet, sőt bizonyára helytállóbb is úgy magyarázni, hogy a különböző modális rendszerekben *a modális jelek* (és a velük kifejezett modális fogalmak: lehetőség, szükségszerűség stb.) *más-más értelemben szerepelnek*. Két ilyen rendszer többnyire összeolvasztható, s ebben az esetben csakis az utóbbi magyarázat tartható. (A szerk.)

Az analóg módszerek megfelelőnek mutatkoztak az intuicionista és konstruktivista logika különböző rendszereinek szemantikai analizésére (lásd Kripke [15], Grzegorzczyk [11], és mások műveit).

Az intuicionista és a konstruktivista logikában a klasszikustól különböző igazság-fogalomra támaszkodnak. Az igazság konstruktivista értelmezésekor tekintetbe vesszük, hogy a vizsgálati objektumok és a róluk való ismeretek egyaránt bővíülhetnek. Emellett olyan idealizációt engedünk meg, hogy az egyszer megszerzett ismeret nem tűnik el és nem változik meg. Megmutatjuk, hogyan épül fel az intuicionista kijelentéslogika szemantikája [10].

Legyen G atomi állítások nemüres halmazainak nemüres osztálya, R pedig a G -n definiált tranzitív és reflexív reláció. (Ez a reláció úgy interpretálható, mint az atomi állítások halmazai közötti tartalmazási reláció. Vagy ha az atomi állítások egy halmazát úgy tekintjük, mint adott időben ismert atomi tények összességét, akkor az R relációt mint a „nem későbbi” – azaz: „egyidejű vagy korábbi” – relációt értelmezhetjük.)

A formula felépítése szerinti indukcióval definiáljuk a következő relációt: „az A formula igaz a Γ tényekre vonatkozóan” vagy „ Γ kikényszeríti A -t”, szimbólumokkal: $\Gamma \models A$.

1. Ha A atomi formula, akkor $\Gamma \models A$ akkor és csak akkor, ha A a Γ -beli tények egyikét írja le.

2. $\Gamma \models A \& B$ akkor és csak akkor, ha $\Gamma \models A$ és $\Gamma \models B$.

3. $\Gamma \models A \vee B$ akkor és csak akkor, ha $\Gamma \models A$ vagy $\Gamma \models B$.

4. $\Gamma \models \neg A$ akkor és csak akkor, ha nincs olyan $\Delta \in G$, melyre $\Gamma R \Delta$, és Δ kikényszeríti A -t ($\Delta \models A$).

5. $\Gamma \models A \supset B$ akkor és csak akkor, ha nincs olyan $\Delta \in G$, melyre $\Gamma R \Delta$ és $\Delta \models A$, de nem áll $\Delta \models B$.

6. Ha $\Gamma \models A$ és $\Gamma R \Delta$, akkor $\Delta \models A$.¹⁹

Azt mondjuk, hogy az A formula igaz a $\langle G, R \rangle$ modellstruktúrában, ha $\Gamma \models A$ fennáll minden G -beli Γ -ra.

Az A formula érvényes, ha A igaz minden modellstruktúrában.

A logikában ma a különböző igazságfogalmak egész spektrumát alkották meg, és e spektrum szélesedő tendenciájú. Az igazság, pontosabban a logikai igazság különböző fogalmainak a logikai következtetés különböző rendszerei felelnek meg. Teljesen nyilvánvaló, hogy e fogalmak feldolgozása és a köztük levő kapcsolatok feltárása mellett felmerül gnoszeológiai felfogásuk kérdése.

Konstruktivista és intuicionista szemlélet esetén nyíltan számításba veszik a megismerő szubjektum aktív szerepét és a megismerésnek folyamatként való értelmezését.

Szerintünk szigorítani kell az ismeretelméletben az igazság problémájának kutatását annak az újnak a figyelembevételével, amit ebben a kérdésben a logika nyújt. Az igazság problémáinak kutatásai az ismeretelméletben – nézetünk szerint – jelentős hatást gyakorolhatnak tisztán logikai problémák felvetésére.

¹⁹Itt ‘&’, ‘v’, ‘ \supset ’ rendre az ‘és’, ‘vagy’, ‘ha ... akkor’ szimbóluma, ‘ \neg ’ pedig az intuicionista-konstruktivista negáció jele; ‘e’ az ‘elemé’ relációt jelöli. Az utolsó kikötés azt fejezi ki, hogy ami bizonyítottan igaz, az az ismeretek bővülésével vagy az idő haladásával nem válhat hamissá (az R reláció előzetes értelmezésével összhangban). A bemutatott rendszer modellálható az $S4$ modális kalkulusban (I. C. C. McKinsey és A. Tarski eredménye, 1948). (A szerk.)

Az ismeretelmélet fontos problémái közé tartozik az ismeret típusainak és azok megalapozásának problémája. A matematika filozófiáját tárgyalva említettük, hogy az újkori filozófia egyik vezető témája az ismeret apodiktikusra és asszertorikusra való felosztásának kérdése, a törvény ismerete és a tény ismerete. Míg a kijelentések analitikusra (logikaira) és szintetikusra való felosztása a logika terminusaiban meghatározott pontosítást nyert (legalábbis a standard logikai rendszerekben), addig a nomologikus állítások logikai karakterisztikáinak felfedése a mai napig nyitott probléma maradt. Különböző kísérleteket tettek arra, hogy föltárják azokat a logikai kritériumokat, melyek megkülönböztetik a tényítéleteket és az induktív általánosításokat a nomologikus kijelentésektől.

A szerzők egyike, V. A. Szmirmov olyan logikai rendszert javasolt (lásd [2], [3]), melynek keretében megkülönböztethetők az empirikus szabályszerűséget rögzítő kijelentések, a nomologikus kijelentések és a tényekről szóló kijelentések. Az elgondolás alapja az, hogy a törvényeket tekintsük úgy, mint következtetési szabályokat az alacsonyabb szintű kijelentésekhez viszonyítva. Mint G. I. Minc megjegyezte, a javasolt rendszer ekvivalens Lewis S4 rendszerével. Ez az eredmény bizonyos mértékben a javasolt pontosítás mellett tanúskodik.

Azonban a nomologikus kijelentések problémája elég bonyolult, és úgy gondoljuk, hogy a javasolt pontosítások közül, a mienket is beleértve, egy sem oldja meg ezt a problémát. A modális logika lendületes fejlődése létrehozta az előfeltételeket és az eszközöket a nomologikus kijelentések logikai leírásának, az ismeretelmélet egyik központi problémájának tárgyalására és megoldására.

A fent említett tény-törvény és analitikus-szintetikus problémáktól élesen meg kell különböztetnünk a megfigyelési terminusok és az elméleti terminusok problémáját. Mi különösen ragaszkodunk ehhez a különbséghez, mivel az analitikus filozófia sok képviselője – miközben a nomologikus kijelentéseket az analitikusokkal azonosította – a törvény-tény problémát az elméleti terminusok problémájával helyettesítette. Például R. Carnap számára az elméleti tudás problémája nem a nomologikus kijelentések problémája, hanem az elméleti terminusokat tartalmazó kijelentések problémája.

A mondott problémakör kutatásakor szerintünk figyelembe kell venni a matematika filozófiájában kapott eredményeket, közelíteni kell ehhez a problematikához. Tulajdonképpen ilyen közelítés mindig volt, de bizonyára csak a matematika filozófiájának egy irányzatához – a logicizmushoz. A matematika bizonyításeméleti és még inkább intuicionista megalapozásának tapasztalatát kisebb mértékben használták fel.

A megfigyelés nyelvének logikai rekonstrukciójakor feltételezik, hogy primitív deskriptív jelekként csak megfigyelési terminusokat használunk fel. De ez nem elegendő karakterisztika a megfigyelési nyelv számára. Úgy véljük, hogy logikai szempontból a megfigyelési nyelvre két korlátozást kell tennünk:

(1) A megfigyelési terminusok legyenek eldönthetőek, azaz legyen olyan módszer, mely lehetővé teszi annak megállapítását, hogy rendelkezik-e az adott objektum a terminusban kimondott tulajdonsággal, illetve, hogy a megfigyelési terminussal kifejezett k-helyű reláció fennáll-e objektumok adott k-tagú sorozatának tagjai között;

(2) a kijelentésekről (zárt formulákról) mindig el tudjuk dönteni, igazak-e vagy sem.²⁰

²⁰A második feltétel tartalmazza az elsőt, azonban olyan nyelv esetén, amely valamely megfigyelési nyelv bővítése, és arra hivatott, hogy megfogalmazzuk benne az empirikus összefüggéseket, elegendő az (1) követelményre szorítkoznunk.

Kívánatos továbbá, hogy a megfigyelési nyelvben definiálható tulajdonságok és relációk is megfigyelhetők legyenek. Az (1) feltevés elfogadása mellett ez azt jelenti, hogy feltétlenül rekurzívoknak kell lenniök.

A megfigyelési nyelvek, logikai karakterisztikáik szerint, e felfogásban Hilbert finitista gondolkodási rendszeréhez közelítenek, a megfigyelési nyelv kibővítései pedig e rendszer konstruktivista kibővítéseihez, Sanyin és Goodstein szellemében.

Ha a megfigyelési nyelv a kijelentéslogika nem lényeges kibővítése véges osztályokra korlátozott kvantifikációval, akkor ebben a nyelvben olyan egyedi mondatok és általános regisztráló állítások fogalmazhatók meg, melyek visszavezethetők a tényekre. Ilyen nyelveket vizsgált R. Carnap.

Ha megfigyelési nyelvként a primitív-rekurzív aritmetika²¹ nyelvével analóg nyelvet tekintünk, akkor ebben a nyelvben univerzális állítások is megfogalmazhatók, és pedig szabad változókat tartalmazó formulák segítségével, ha ezeket az általánosság értelmében interpretáljuk.

Érdekes A. Grzegorzyczk felfogása [12] a megfigyelési terminusokkal és a korlátlan kvantorokkal rendelkező nyelvek interpretációjához.²² Legyen E valamilyen kutatás; az (U, \leq) párban legyen I az időpontok halmaza, ' \leq ' pedig a 'nem későbbi' reláció (tranzitív, reflexív és antiszimmetrikus). Jelölje $B_{E(t)}$ azon objektumok halmazát, melyek a t időpontban az E megfigyelés számára hozzáférhetők; s legyen $A_{E(t)}$ a t időpontban az E kutatásban ismert atomi tények halmaza. Két elég természetes előfeltevést fogadunk el:

$$\text{ha } s \leq t, \text{ akkor } \begin{cases} B_{E(s)} \subseteq B_{E(t)} \\ A_{E(s)} \subseteq A_{E(t)} \end{cases}$$

Más szóval, a kutatások folytatásával a megfigyelt objektumok és ismert tények osztálya nem csökken. Továbbá indukcióval vezetjük be az $As_E(A, t)$ elfogadási predikátumot, mely azt fejezi ki, hogy A -t elfogadjuk az E kutatásban a t időpontban (A igaz az E kutatásban a t időpontban).

Ha A atomi formula, akkor $As_E(A, t) \equiv A \in A_{E(t)}$.

$$As_E(\neg A, t) \equiv \forall s(t \leq s \supset \neg As_E(A, s)).$$

azaz $\neg A$ -t a t időpontban akkor fogadjuk el, ha egyetlen későbbi időpontban sem fogadjuk el A -t.

$$As_E(A \supset B, t) \equiv \forall s(t \leq s \supset (As_E(A, s) \supset As_E(B, s))).$$

$$As_E(\forall x Ax, t) \equiv \forall s(t \leq s \supset \forall a(a \in B_{E(s)} \supset As_E(Aa, s))).$$

$$As_E(A \& B, t) \equiv As_E(A, t) \& As_E(B, t).$$

$$As_E(A \vee B, t) \equiv As_E(A, t) \vee As_E(B, t).$$

$$As_E(\exists x Ax, t) \equiv \exists a(a \in B_{E(t)} \& As_E(Aa, t)).$$

²¹ Az aritmetika azon töredékéről van szó, amelyben csakis az effektíve kiszámítható függvények egy speciális alosztályába tartozó (ún. primitív rekurzív) függvények szerepelhetnek. (A szerk.)

²² Azaz: a szabad (kvantorral le nem kötött) változókat tartalmazó formulákat úgy tekintjük, mintha szabad változóik a formula elején univerzális kvantorral lekötöttek lennének. (A szerk.)

Egy formula érvényes, ha tetszőleges $t \in T$ időpontban tetszőleges kutatásra elfogadjuk. Ez a szemantika Heyting intuicionista logikáját determinálja.²³

Nem kevésbé érdekes az A. Grzegorzcyk javasolta szemantika az elméleti állítások elfogadására.

Azok a bizonyításelméleti módszerek, melyek lehetővé teszik az ideális (elméleti) terminusok, ideális kijelentések és a következtetés kiegészítő módszereinek ki-küszöbölését, közvetlen kapcsolatban állnak a tudományfilozófia szélesebb körű megismerélméleti kérdéseivel.

Mint már említettük, a logika alapvető feladata a következtetések analízise. Tradicionálisan úgy tartják, hogy a következtetés átmenet egyes kijelentésektől másokhoz. Azonban az emberi intellektus működési területe sokkal gazdagabb, mint az ítéletek megfogalmazása és megalapozása, mivel az emberi intellektus funkciói nem vezethetők vissza a megismerésre. Az ember kérdéseket tesz föl és döntéseket hoz, célokat tűz ki és előírásokat eszközöl. Az utolsó húsz évben intenzíven foglalkoznak a kérdések, normák, előírások, értékek logikai elméletével. A mondott problémakörrel kapcsolatban érdeklődésre tartanak számot az úgynevezett időlogikai kutatások, ahol az időoperátorok a logikai analízis tárgyai. Az előzetes problémafelvetésekről – főleg a skandináv logikusoknak köszönhetően – ma már áttértek a szisztematikusabb analízisre. A mondott problémákhoz a szemantikai megközelítés látszik a legperspektivikusabbnak. A modális logika szemantikájának felépítése terén elért sikerek lehetővé tették az időlogika, a parancsok logikája, a normák logikája feldolgozásának előremozdítását.

A különböző deontikus rendszerek szemantikái sokban hasonlítanak a közönséges modális rendszerek Kripke-szemantikájához.

Már említettük az időfaktor bevonását az igazság szemantikai definiálásába az intuicionista rendszerekben. Ezt az aspektust különösen Grzegorzcyk hangsúlyozza.

A deontikus logika problémáinak feldolgozása nyilvánvaló kapcsolatban áll a morál és jog problémáival.

Azonban az előírások, problémák, normák analízisének komoly jelentősége van az ismeretelmélet számára is. A megismerés nem egyszerűen kopirozás. A szubjektum aktivitása abban realizálódik, hogy nem csupán kimondja az ítéleteket (egyébként ez is a megoldás bizonyos aktusa), hanem célokat is kitűz.

Figyelmet érdemel az a kísérlet, hogy lényeges módon bevonják a pragmatikai aspektust a logikai szférájába, azaz explicit módon bekapcsolják a megismerés szubjektumát. Szép reményekre jogosító eredményeket adnak egyrészt azok a logikák, melyek az olyan függő kontextusok analízisére vállalkoznak, mint a vélemény ítéletei, az episztemikus kontextusok stb. Itt mindenekelőtt Montague úgynevezett intenzionális logikáját kell említenünk.

Másrészt, a pragmatikai aspektusnak a logikába való bevezetését az induktív logikai kutatásokban figyelhetjük meg (lásd B. N. Pjatnyicin cikkét [17]).

A standard logika nyelvénél gazdagabb nyelvek konstruálása a logika további fejlődésében a perspektivikus irányzatok egyike. Meg kell jegyeznünk, hogy e gazdagabb nyelvek

²³ Itt '⊆' a 'részalmazza' relációt jelöli. '≡' így olvasható: 'akkor és csak akkor, ha' '∀ x', ill. '∃ x' az univerzális, ill. az egzisztenciális kvantifikáció jele (kiolvasása: 'minden x-re', ill. 'van olyan x, amelyre'). A többi szimbólum magyarázatát lásd a 19 jegyzetben. (A szerk.)

konstruálása gyakran (ha nem is mindig) nem a matematika megalapozási problémáinak megoldására, hanem más, nagyrészt filozófiai problémákra irányul. Ezért még egy speciális terminus is megjelent, a „filozófiai logika”. Szerintünk ez két okból sem sikeres. Először, azt az illúziót keltheti, hogy a standard (klasszikus vagy intuicionista) logika semmilyen összefüggésben sem áll a filozófiai problematikával. De ez nem így van: a standard logika a matematika megalapozási problémájára (ami filozófiai probléma is) és egy sor más filozófiai problémára (lásd a deskripciók, a definiálhatóság elméletének szerepét, az univerzálák problémáját stb.) orientált. Másodszor: arra irányulhat, hogy eltávolítsa a „filozófiai logika” kutatási módszereit és problematikáját a „régii” logika már kidolgozott módszereitől és tudományos standardjaitól.

Nem kisebb jelentőségű azon formális nyelvek kidolgozása sem, melyek elvileg visszavezethetők a standard nyelvekre, de technikai előnyeik vannak, és a speciális tudományokra irányulnak. Ehhez a problémakörhöz tartoznak a mennyiségi fogalmakat tartalmazó nyelvek. E nyelvek kidolgozását – melyet még B. Russell kezdett el – folytatni kell.

III. LOGIKA ÉS ONTOLÓGIA

F. Engels a XIX. század végén nagyon világosan kimondta a természetfilozófia összeomlását. Míg eddig a természetfilozófiai állítások a filozófiai ítéletek jelentős részét alkották, addig I. Kanttól és a szaktudományok fejlődésétől kezdve a természetfilozófia feleslegessé vált. Azonban vannak olyan filozófusok, akik készek a természetfilozófiát a marxista filozófia azon önálló részeként újjáteremteni, amely az általános törvényszerűségeket, a létezés tulajdonságait, sőt a „világot egészében” tanulmányozza. De ilyen esetben helyénvaló feltennünk a kérdést: Honnan erednek a természetfilozófiai állítások, mi a forrásuk? Ha ugyanaz, mint a természettudományban, akkor miért a természetfilozófusnak kell produkálnia őket, a filozófusnak, aki a saját féktelen fantáziáján kívül sem a kísérleti ellenőrzés módszereit, sem a matematikai apparátus igen erős eszközeit, sem másféle eszközöket nem használ föl? A természetfilozófus vagy az elméleti tudós funkcióját tölti be, vagy a tudományon kívül maradván, „őrült eszméket” produkál, melyek elfogadásának valószínűsége szinte semmi. Ha a természetfilozófus a tudás olyan sajátos forrásával rendelkezik, melyet nem használ fel az elméleti tudós és a kísérletező tudós sem, akkor mi ez a forrás? A mai napig nem adtak erre a kérdésre eléggé világos választ. Mi ahhoz a véleményhez tartjuk magunkat, hogy természetfilozófia a marxista filozófia részeként nem lehetséges.

Azt jelentené ez, hogy az egész filozófia az ismeretelméletben és a logikában foglalható össze, és hogy a filozófia többi más tradicionális problémája csupán álprobléma? Erre a kérdésre tagadó választ adunk. Többek között az ontológiai problémák is jogosultak.²⁴ De ezeket nem a természetfilozófián belül és nem a természettudományoshoz hasonló módszerekkel oldják meg, hanem a megismerési eljárások és a gondolkodás kategoriális

²⁴ Azt írjuk: „többek között”, mivel a logikai-ontológiai-gnoszeológiai problémák mellett a filozófia jelentős részét alkotják a világnézeti problémák: az ember problémája, az élet és az értékek értelme stb.

struktúrájának analízise útján. Abból a feltevésből indulunk ki, hogy az elfogadott nyelv, a felhasználásra kerülő megismerési eljárások nem közömbösek a megismerhető iránt, valamely nyelv és logika elfogadása arra kényszerít minket, hogy meghatározott feltevéseket tegyünk a megismerhető objektumokról. A filozófia egyik feladata, hogy kapcsolatot állapítson meg egyrészt a kifejezés és a következtetés elfogadott eszközei, másrészt a következtetés objektumairól szóló feltevések között. És ne csak leírja, hanem pontosan megfogalmazza és megalapozza e kapcsolatot.

Mesterséges nyelvek konstruálása és a bennük foglalt ontológiai feltevések tisztázása jó eszköz ontológiai problémák tanulmányozására. Standard logikai nyelvekre jó kritériumokkal rendelkezünk az ontológiai feltevések feltárására.

Meg kell különböztetnünk két kérdést: (1) az adott nyelv milyen fajta objektumok elfogadását teszi szükségessé; (2) az adott nyelv milyen ontológiai feltevéseket tesz.

Részletezzük az első kérdést. A nyelvben a konstans kifejezések jelenléte még nem teszi kötelezővé, hogy elfogadjuk a kifejezéssel jelölt objektumot, mivel nem kell minden konstans kifejezést tulajdonnévnek tekintenünk. Például a deskripciók elmélete megoldja a semmit nem jelölő konstans kifejezések problémáját. Bizonyos objektumrendszer elfogadásának kérdésében Quine kritériuma a döntő: „létezni annyi, mint egy kvantifikálható változó értékének lenni”. A nyelv arra kötelez, hogy azokat az objektumrendszereket fogadjuk el a gondolkodás objektumainak, melyekhez léteznek kvantifikálható változók. Így az elsőrendű predikátumlogika nyelve individuumokat fogadtat el objektumokként, a másodrendű pedig az individuumok tulajdonságait és a köztük levő kapcsolatokat.

A szerzők egyike megemlíti [5], hogy Quine kritériuma a Frege–Russell-típusú rendszerekre igaz, a Lesniewski ún. ontológiájához hasonló típusú logikai rendszerekre hamis. Arról van szó, hogy Lesniewski ontológiájában másképp értelmezik a változó státuszát. Míg a Frege–Russell-típusú nyelvekben a változók az objektumok egy nem-üres tartományán futnak végig, a változók helyett pedig behelyettesíthetők ezen objektumok nevei (de nem maguk az objektumok), addig Lesniewski ontológiájában a változók a nyelv kifejezésein futnak végig és helyettük behelyettesíthetők maguk ezek a kifejezések. Egyébként ez ahhoz is vezet, hogy a Frege–Russell-típusú rendszerektől eltérően Lesniewski ontológiájában a „létezés” predikátumnak számít.²⁵ A Lesniewski-ontológia-típusú rendszerek nominalista nyelvek.

Érdekes a Quine-kritérium alkalmazhatóságának kérdését analizálni az intenzionális logika rendszereire, a modális logika, különösen a Lewis-típusú logika rendszereire. Nem vezet-e – mint Quine gondolja – a modalitásoknak a kvantifikációkkal való kombinálása nemkívánatos, Quine felfogása szerint idealista előfeltevések elfogadására?²⁶

A Quine-kritérium ezen rendszerekre való alkalmazhatóságának kérdését nyitva hagyjuk.

²⁵ Valójában az egzisztencia mind Frege, mind Lesniewski rendszerében felfogható predikátumnak. A tényleges különbség az, hogy e predikátum argumentuma Frege rendszerében (a klasszikus logikában) csak predikátum, Lesniewski rendszerében pedig tetszőleges név lehet. (A szerk.)

²⁶ Ez a probléma akkor válik súlyossá, ha nem csupán individuális objektumokra, hanem más entitásokra utaló változókat is kvantifikálunk. Az ún. elsőrendű modális logikában ez azonban még elkerülhető. (A szerk.)

Azonban a Frege–Russell-típusú nyelvekre, azaz a logika standard, működő nyelveire a Quine-kritérium megőrzi erejét. E kritérium alapján tesznek különbséget nominalista és platonista nyelvek között. A nominalista nyelvekben nincsenek más kvantifikálható változók, mint az individuumváltozók. A platonista nyelvekben az individuumváltozóktól eltérő kvantifikálható változók is vannak. Az említett megközelítésben a nominalizmus és a platonizmus közti tradicionális ellentét abban a kérdésben fogalmazódik meg, hogy elegendő-e a nominalista nyelv a tudomány (és más célok) számára.

Néhány kiegészítő megjegyzést teszünk. Először is, a „platonista nyelv” terminust inkább a „nem-nominalista” értelemben használják, és ez lefödi az általánosnak mind a tulajdonképpeni platonista, mind a konceptualista felfogását. Például az intuicionisták és a konstruktivisták is kvantifikálnak predikátumváltozókat, mégsem állnak a platonizmus oldalán. Másodsor: Quine kritériumában a „létezni” egyszerűen ennyit jelent: „a gondolkodás objektumának lenni”.²⁷ Azon kérdés megoldása, hogy milyen esetben azonosítjuk a gondolkodás objektumait a valóság fragmentumaival, további kutatást és megalapozást igényel. Általános esetben az individuumváltozók olyan objektumokon futhatnak végig, mint számok, halmazok és más ideális képződmények. Ebben az esetben a nem-nominalista előfeltevéseket nyíltan vezetik be. Harmadszor: egy olyan nominalista nyelv elfogadása, melynek individuumváltozói konkrét, térben és időben létező objektumokon futnak végig, nem jelenti az általános tagadását. Nominalista szemlélet mellett az egyes és az általános problémája transzformálható a rész és egész problémájává, Lesniewski mereológijának szellemében. Például a „Szókratész görög” kifejezést nem úgy értjük, hogy Szókratészt a görögök osztályába soroljuk, hanem abban az értelemben, hogy „Szókratész a görög nép része”. Az utóbbi esetben „Szókratész” is, a „görög nép” is olyan terminusok, melyek konkrét, térben és időben létező reális objektumok.

Már felfigyeltünk arra [5], hogy Marx az egyes és az általános viszonyát nem az elem és az osztály viszonyaként tárgyalja. Az a tézis, hogy az egyes átalakul az általánosba, misztikus marad, ha mint elemek osztállyá válását tárgyaljuk, de az egyes és az általános mereológikus értelmezésekor a misztikum számára nem marad hely. A félreértések elkerülése végett megjegyezzük, hogy a mereológia – a rész és egész elmélete – nemcsak a Lesniewski-ontológián belül fejleszthető, hanem a standard klasszikus logika keretein belül is.

És egy utolsó megjegyzés. Felvetődik a kérdés, nem feltételezi-e a Quine-kritérium az aktuális végtelenség idealizációját, azaz végtelen individuumtartomány esetén nem tesszük-e fel, hogy ezt mint adottat tekintjük? Másszóval: alkalmazzuk-e a Quine-kritériumot intuicionista és konstruktivista logikákra? Úgy tűnik, hogy e kritérium összefér a potenciális végtelenség absztrakciójával. Az intuicionista és konstruktivista logikában a változó értékei olyan objektumok, melyek már megkonstruáltak vagy felépíthetők. Konstruktivista logikában a változó értékének lenni egyben a megkonstruálhatóság lehetőségét is jelenti.

Rátérünk az ontológiai feltevések kérdésére. A Quine-kritérium még nem ad választ arra a kérdésre, miféle ontológiai feltevésekre kötelez a használt nyelv elfogadása. Erre a kérdésre A. Church kritériuma ad választ: „A nyelv ugyanazokat az ontológiai feltevéseket teszi, melyek a nyelvben analitikusan igaz állításokban megfogalmazódnak”.

²⁷ Ez a szerzők saját értelmezése, és nem azonos a Quine-éval. (A szerk.)

Azt válaszolhatják erre, hogy a Church-kritérium bizony keveset mond, mivel az analitikus igazság fogalma eléggé meghatározatlan. Valóban, az analitikus igazság fogalmát a szó tágabb értelmében eddig még nem fejtették ki kellőképpen. De bizonyos nyelvrendszerekhez ez egyszerűen nem is kell, elég hozzájuk a logikai igazság fogalma (a szűkebb értelemben vett analitikus igazsága). Az utóbbi pedig jól meghatározott. Mi több, a modális logika bizonyos rendszereire (Lewis-típusú modális rendszerek), intenzionális rendszerekre (Montague) is sikerült megadni az analitikus (logikai) igazság fogalmának szabatos meghatározását. Ezért, bár az analitikus igazság kérdése a viszonylag gazdag nyelvek esetén nyitva áll, egy egész sor korlátozott rendszer esetében megoldást nyer.

A Kripke-típusú szemantikák felépítésével kapcsolatban kétségek merülnek fel az analitikus igazság fogalmának jogosultságát illetően. Valóban, a lehetséges világok közti kapcsolat feltételeitől függően az analitikus igazságnak nem egyetlen fogalmával, hanem a fogalmak egész rendszerével rendelkezünk. Ezért – mondják – nem helyénvaló az „analitikus-faktuális igazság” dilemmája. Erre mi két ellenvetést hoznánk fel. Először: a Kripke-típusú szemantika nemcsak az analitikus igazság fogalmát variálja, hanem egyszerűen az igazság fogalmát is, mivel a modális kijelentés igazságát az adott világban (azaz a faktuális igazságot) is a lehetséges világok közti kapcsolat általános feltételeivel definiálja. Másodsor: a nyelvet akkor tekintjük adottnak, ha nemcsak szintaxisa, hanem szemantikája is rögzített. Ezért az analitikus igazság (és az igazság) fogalmainak sokrétűségét egyszerűen a nyelvek sokrétűségeként értelmezhetjük. A nyelvek e sokrétűségéhez kapcsolódik az ontológiai feltevések sokrétűsége.

R. Carnap annak idején a létezés kérdését külső és belső részre osztotta fel: „Most pedig a létezés kérdéseinek két fajtáját kell megkülönböztetnünk: az első az új típusú meghatározott objektumok létezésének kérdése *az adott keretben*, ezek a *belső kérdések*; a második – *az objektumrendszer egészének* létezését vagy realitását érintő kérdések, ezek a *külső kérdések*.” [8]

Egy objektumrendszer elfogadásának kérdése – Quine tézisével összhangban – ekvivalens egy olyan nyelv elfogadásával, melynek kvantifikálható változói ezen objektumrendszeren futnak végig. Annak idején kiemelték [18], hogy a létezés kérdéseinek külsőre és belsőre való felosztása, valamint az objektumrendszer elfogadása és a meghatározott nyelvi keret elfogadása közti korrelativitás tézise nem specifikusan pozitivista. Analóg eszméket dolgozott ki Kant, Humboldt, Wolff, Ajdukiewicz. Véleményünk szerint ezek helyesek és nem képviselnek semmiféle pozitivista beállítottságot. „Egy dologban nem szabad egyetértenuünk Carnappal, mikor a tudomány objektumainak problémáit tárgyalja – és ez lényeges, mely meghatározza az alapvető filozófiai beállítottságot –, mégpedig abban, hogy a külső kérdés nem elméleti, nem kognitív.” [18] Ebben áll Carnap pozitivista hitvallása.

Mi több, Carnap pozitivista beállítottsága nem tette lehetővé, hogy teljes egészében megfogalmazza a nyelv és az ontológia korrelativitásának tézisé, és hogy a külső és belső kérdésekre való felosztást a létezés problémáin túlra is kiterjessze. Carnap szerint az analitikusan igaz ítéletek a valóságról semmilyen információt sem hordoznak, ezek a nyelvi konvenció eredményei. Ezért ő nem is fogalmazza meg azt a tézist, hogy a nyelv ugyanazokat az ontológiai feltevéseket teszi, melyek az adott nyelvben analitikusan igaz mondatokban megfogalmazódnak. Az elfogadott nyelv nemcsak meghatározott objektumrendszerek, hanem meghatározott ontológiai feltevések elfogadását is szük-

séggé teszi. A belső kérdés nem csupán a létezésnek, hanem az *L*-mondatok²⁸ igazságának kérdése is; a külső kérdés pedig nemcsak meghatározott típusú kvantifikálható változók elfogadásának, hanem a nyelv egészében való elfogadásának kérdése is.

A nyelv egészében való elfogadásának kérdése, és vele együtt azon ontológia elfogadásának kérdése, melyre az előbbi kötelez, megismerési feladatok. A tudományos gondolkodás legnagyobb eredményei a tudomány nyelvének változásával és rekonstrukciójával kapcsolatosak. Az ismeret a valóság visszatükröződése nemcsak tartalom, hanem forma szerint is.

Ezzel kapcsolatban helytelennek tűnik az a gyakran említett tézis, hogy a tudomány nyelvei pontosított természetes nyelvek. A tudomány nyelveiben, struktúrájukban a megismerő tevékenység olyan eredményeit rögzítik, melyek különböznek a természetes nyelvek struktúrájában rögzítettektől (egyébként a megismerő funkció a természetes nyelvnek nem az egyetlen és fő funkciója).

A logika és az ontológia kölcsönviszonyáról kifejtett eszméket csak elég egyszerű nyelvekre fogalmazták meg. A tudomány gazdagabb nyelveinek analízise feltárja azokat a gazdagabb ontológiai feltevéseket is, melyekre e nyelveknek szükségük van. A filozófia egyik feladata, hogy feltárja, rendszerezze és megalapozza azokat az ontológiai feltevéseket, melyek korrelatívak a nyelv struktúrájával, a felhasznált logikai eszközökkel.

IV. LOGIKA ÉS TUDOMÁNYMÓDSZERTAN

A szimbolikus logika és a filozófia kölcsönhatásának másik szférája a logika alkalmazása intellektuális műveletek, megismerési eljárások és a tudományos megismerés módszereinek tanulmányozására. A tudományos és filozófiai kutatások ezen területét a tudomány logikájának, a tudományos megismerés logikájának, a tudományos kutatás logikájának, a tudomány logikájának és metodológiájának nevezik. A Szovjetunióban ezen a területen az 50-es évektől kezdve intenzív kutatásokat folytatnak. A tudomány logikájáról öt össz-szövetségi konferenciát tartottak (az elsőt 1959-ben Tomszkban) és egy sor szimpozionot.

A Filozófiai Intézet logikai csoportja kiadott egy sor művet, melyek a tudományos megismerés logikájának problémáit vizsgálják. (Lásd [1] . . . [6].)

A tudomány logikájának és metodológiájának problémáit még a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézetének következő osztályai is kutatják: a természet-tudományok filozófiai kérdéseinek osztálya, a dialektikus materializmus csoportja és a visszatükröződési elmélet csoportja. A tudomány metodológiai problémáinak kutatásával foglalkozó tudományos centrumok a Szovjetunió sok városában megtalálhatók, többek között Kijevben, Leningrádban, Tbilisziben, Ogyesszában, Jerevánban, Novoszibirszkben, Tomszkban.

Kutatások egész sora mutatta ki a szimbolikus logika – és általában az egzakt módszerek – alkalmazásának lehetőségét és gyümölcsöző voltát a tudományos meg-

²⁸ *L*-mondatok: *L*-igaz vagy *L*-hamis mondatok: amelyek minden állapotleírásban igazak, ill. hamisak. E fogalom Carnap elméletében a nyelvhez relativizált; hozzávetőleg az analiticitás formalizált nyelvi megfelelője. (A szerk.)

ismerés, a tudomány metodológiájának problémái terén. Túlléptek azon az előítéleten, mintha a logika és más egzakt módszerek alkalmazása az ismeret analizisére a logikai pozitívizmus, filozófiájának speciális vonása lenne. A Szovjetunió és más országok marxista logikusai sikerrel alkalmazzák a logikát és a többi egzakt módszert a tudományos megismerés műveleteinek és folyamatainak tanulmányozására.

Szerintünk a szimbolikus logika alkalmazási lehetőségei a tudomány metodológiájára még távolról sincsenek kimerítve.

Mindenekelőtt megjegyezzük, hogy a logika maga az intellektuális műveleteket, a következtetés és a fogalmak bevezetésének módszereit vizsgálja, és ennek értelmében a tudomány logikájának része.

Továbbá a logikai szemantika bázisán fejlődött ki a modellemélet és a deduktív tudományok metodológiája mint a logika speciális fejezete; jól ismert, hogy a deduktív módszer kidolgozása fontos szerepet játszik az elméleti és tapasztalati tudományokban, és a metodológia jelentős részét alkotja.

Ismeretesek a logika alkalmazásai a következő megismerési és intellektuális műveletek tanulmányozására: felosztás, rendezés, osztályozás, összehasonlítás, mérés, az absztrakció és idealizáció különböző fajtái. A szimbolikus logika fejlődésének kezdeti fokán figyelmen kívül hagyták a bizonyításkeresési eljárásokat. Manapság már jelentős eredményeket értek el a bizonyításkeresés kérdéseiben.

A logikai rendszerek felépítésének olyan módszerei alakultak ki, melyek bizonyításkeresési eljárásokat is adnak. A keresési algoritmus beletartozik a logikai rendszer definíciójába. Ilyenek Gentzen rendszerei, Beth táblázatai, Hintikka analitikus halmazai, Robison rezolúciós módszere, Maszlov módszere. Az e területen elért eredmények a heurisztika általános elméletének fejlődését ösztönzik.

Kialakulóban van az empirikus megismerés metodológiája.

Az empirikus megismerés metodológiájának területén intenzíven terjednek a modell-elméleti módszerek. A kutatások ezen irányát R. Wójcicki lengyel logikaprofesszor mutatja be [22] cikkében.

Végül, nálunk és külföldön egyaránt a logika módszereinek bevonásával intenzív módon foglalkoznak olyan megismerési eljárásokkal, mint a leírás, előrejelzés, magyarázat.

Fordította: Balassa Zsófia

IRODALOM

- [1] *Filoszofszkije problemü szovremennoj formalnoj logiki*. Moszkva 1962.
- [2] *Problemü logiki naucsnovo poznanyija*. Moszkva 1964.
- [3] *Logicseszakaja sztruktura naucsnovo znanyija*. Moszkva 1965.
- [4] *Logicseszakaja szemantika i modaljnaja logika*. Moszkva 1967.
- [5] *Logika i metodologija nauki*. Moszkva 1967.
- [6] *Logika i empiricseszkoje poznanyije*. Moszkva 1972.
- [7] *Filoszofija v szovremennom mire – Filozofija i logika*. Moszkva 1974.

- [8] Carnap, R., *Meaning Postulates*. In: Carnap, R., *Meaning and Necessity*. Chicago 1956.
- [9] Dragalin, A. G., konstruktivnaja modelj intuicionistszskovo analiza. In: [7].
- [10] Fitting, M. G., *Intuitionistic Logic, Model Theory and Forcing*. Amsterdam–London 1969.
- [11] Grzegorzcyk, A., A philosophically plausible formal interpretation of intuitionistic logic. *Indagationes Mathematicae* 20 (1964).
- [12] Grzegorzcyk, A., Assertions depending on time and corresponding logical calculi. *Compositio Mathematica* 20 (1968).
- [13] Kreisel, G., A survey of proof theory, I. *The Journal of Symbolic Logic* 33 (1968).
- [14] Kreisel, G., A survey of proof theory, II. In: *Proceedings of the Second Scandinavian Logic Symposium*, 1971.
- [15] Kripke, S. A., Semantical analysis of intuitionistic logic. In: *Formal Systems and Recursive Functions*. Amsterdam 1965.
- [16] Melvil, Ju. K., *Csarlsz Pirsz i pragmatizm*. Moskva 1968.
- [17] Pjatnyicin, B. N. – Budbajeva, Sz. P., K isszedovanyiju i posztrojenyiju pragmatyicseszkih logik. In: [7].
- [18] Szmirnov, V. A., O dosztoinsztvah i osibkah odnoj logiko-filoszofszkaj koncepcii (krytyicseszkiye zametki po povodu tyeorii jazükovüh karkaszov). In: *Filoszofija marksizma i neopozitivizm*. Moskva 1962.
- [19] Szmirnova, E. D., Nyeprotivorecsivoszty i eliminirujemoszty v tyeorii dokazatyeljsztv. In: [7].
- [20] Szubbotyin, A. L., Lejbnic, Kant i jih principü filoszofii matyematyiki. In: [7].
- [21] Tarski, A., Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen. *Studia Philosophica* I (1935).
- [22] Vójcicki, R., Formaljniuje metodü i problemü tyeorii poznanyija. In: [7].

FREGE ÉS A MODERN INTENZIONÁLIS LOGIKA

MADARÁSZNÉ, ZSIGMOND ANNA

Amikor a *Begriffsschrift* megjelenésének századik évfordulója alkalmából tanulmányírássra vállalkozik a ma logikusa, akkor óhatatlanul elsősorban tisztelgésre gondol a modern logika megteremtője, a modern kor Arisztotelésze előtt. Frege szerepe azonban nem fejeződött be a *Fogalomírás*, *Az aritmetika alapjai*, a *Függvény és fogalom*, a *Jelentés és jelöllet* és *Az aritmetika alaptörvényei* c. klasszikus műveiben kifejtett új logikai koncepció megalkotásával. Frege logikai elméletének jelentőségéről írni ma többet jelent, mint logikatörténeti tárgyú tanulmányt írni. Napjainkban érett meg az idő arra, hogy Fregéhez, a „tisztá forráshoz” visszanyúlva, az ő logikai doktrínájának vonalát követve megalkossák a logikusok azokat a logikai nyelveket, amelyeket korunk tudományelmélete, lingvisztikai kutatásai, filozófiai elemzése igényelnek. Frege aktuálisabb ma, mint száz évvel ezelőtt, vagy akár a századforduló táján volt. Aktualitását mindenekelőtt az adja, hogy a formális grammatika, illetve a logikai szemantika területén kifejtett úttörő jelentőségű eszméi csak korunkban realizálódhattak. Nem véletlen, hogy mind a Tarski-típusú extenzionális logikai szemantikai rendszerek, mind a legújabb Kripke–Montague-típusú intenzionális logikai rendszerek Fregét jelölik meg forrásul.

Fregéről köztudott, hogy nem volt célja új logika teremtése, hanem az aritmetika alapjait kutatva, a diszciplína tiszta logikai tudományként való felfogásának igazolására törekedve rájött, hogy a meglévő tradicionális logikai apparátus teljesen alkalmatlan a cél elérésére. Így azt lehet mondani, hogy mintegy „mellékesen” olyan apparátust teremtett, olyan problémákat nyújtott át az utókornak, amelyek a logikai szemantika megalapítójává, nézeteit napjaink formális szemiotikai kutatásának szerves részévé tették. Egyes Frege-kutatók columbusi attitűdről beszélnek az új logika megteremtésének értékelésekor (pl. [19]). A metafora, mely szerint Frege fölfedezett valamit, amit nem keresett, alig fogadható el; egyrészt mert szándékos, tudatos alkotásról volt szó, másrészt mert Frege tudatában volt felfedezése természetének és jelentőségének. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint a *Fogalomírás*-ban (1879) megalkotott logikai elmélet és ennek tudatos alkalmazása *Az aritmetika alaptörvényeiben* (1893). Az utóbbi mű előszavának első mondata így hangzik: „E könyvben az olvasó megtalálja az aritmetika alapjául szolgáló törvények bizonyítását azon jelrendszer segítségével, amelyet fogalomírásnak nevezek”. ([8], Előszó.)

Számos idézettel, gondolatssal támaszthatnánk alá Frege tudatosságát felfedezése jelentőségéről a természetes nyelv, de persze elsősorban a tudomány nyelvének analízise terén. Frege nagy kérdésfeltevése a jel és a jelölt dolog kapcsolata. Az idevágó választ mindenekelőtt sokat idézett művében, az *Über Sinn und Bedeutung*-ban kapjuk meg, messze nagyobb hatásugarú körben, mint amit a matematikai vizsgálatok igényelnek.

Amit ma az elméleti nyelvészek fregei funkcionalitási elvnek neveznek, nevezetesen, hogy az egész mondat jelentése (és általában bármely összetett kifejezés jelentése) részei jelentésének a függvénye, napjainkban is új és új megközelítésekre sarkalló tétele a szemantikának. (Pl. [3]-ban.)

Részemről Frege történelmi és igazán csak a jelenben ható érdemét elsősorban abban látom, hogy feltárta a matematika megalapozásának jelentéstani problémáit, és ezzel olyan módszertani elveket fektetett le, amelyek más területen is alkalmazhatók. Így R. Montague – Frege vonalát követve – azért volt a legsikeresebb, mert a természetes nyelv jelentéstani problémáihoz keresett megfelelő modellt és nem fordítva. De Frege kérdésfeltevésai és módszertani elvei közvetlenül hatottak az intenzionális logikai rendszerek első kidolgozóira, így Carnapra és Church-re is.

Jelen cikkben arra a feladatra vállalkozom – tisztelgésként a 100 éves évfordulón –, hogy felvázoljam: mit köszönhet a mai intenzionális logika Fregének.

Hol kezdődik egyáltalán az intenzionális logika problémaköre Fregénél? A kérdés megválaszolását úgy szokás kezdeni, hogy Frege volt az, aki felfedezte a kétkomponensű szemantikát. Ez annyit tesz, hogy megkülönböztette a kifejezések jelölését (Bedeutung) és értelmét (Sinn), vagyis azt, amit a kifejezés jelöl, attól ahogyan jelöli.

Ha csak azt modelláljuk, amit a kifejezések jelölhetnek, az ún. extenzionális szemantika területén vagyunk. Ha pedig azt is modelláljuk, ahogyan a kifejezések jelölnek, az intenzionális logika területére léptünk. Míg az első feladat teljes megoldását megtaláljuk Fregénél, addig a másodiké az utódokra várt.

Frege vizsgálatai a jelölésviszony problémakörében (főleg [6]-ban és [7]-ben) közismereten kétféle klasszifikációt eredményeztek. Az egyik a jelölő kifejezések két osztályának megkülönböztetése; az egyik osztályba tartoznak a komplett kifejezések, azaz a tulajdonnevek és a mondatok, a másikba pedig az inkomplett kifejezések, a függvényjelek vagy funktorok. A második osztályozás azokra a dolgokra vonatkozik, amelyeket e kifejezések jelölhetnek. A kétfajta klasszifikáció azonban szervesen összefügg. Frege kiteljesedett válasza arra, hogy a kifejezések mit jelölnek – a *Fogalomírás-tól Az aritmetika alaptörvényei-ig* követve a részletek kidolgozását – így foglalható össze.

Az első kifejezéstípus jelölete egyszerűen megadható. A tulajdonnév, a komplett kifejezés legegyszerűbb válfaja meghatározott tárgyat jelöl, nevez meg. Ezen belül érdemes megemlíteni az összetett neveket; ilyen pl. „9²”, amely a 81-et nevez meg. Frege mindkét esetben jelölésről és jelöletéről beszél („bedeutet”, „Bedeutung”).

Az ide csatlakozó fontos szemantikai szabály az, hogy a jel fölcserélhető más jelre, feltéve, hogy a jelölet ugyanaz marad. Frege hangsúlyozza: „A jelölés különbözősége önmagában nem lehet elegendő alap a megjelöltek különbözőségéhez.” ([6], 107.) Tehát ha „9²” a 81-et denotálja, akkor fölcserélhető pl. a „9 · 9” összetett névvel is, hiszen az utóbbi szintén a 81-et jelöli.

E szabály teszi érthetővé annak a kérdésnek a felvetését, hogy mit nevez meg a mondat. Hogyan lehet azt a denotátumot, amelyet egy mondat jelöl, más jellel jelölni az előbbi változatlanúság elvét megtartva? Úgy, hogy a mondatkategoriót asszimiláljuk a komplett név kategóriába és jelöletére bevezetjük az igazságértékeket. És azt mondjuk, hogy a mondat megnevezi (jelöli) igazságértékét, azaz jelöletét. Ebben az értelemben az igazságértékek is tárgyak.

Térjünk át a kifejezések másik osztályára, az inkomplett kifejezésekre. Az inkomplett kifejezést, a függvénynevet (funktort) az különbözteti meg a komplett kifejezéstől, hogy nem jelöl tárgyat. Példa inkomplett kifejezésre: „ $9^2 = \dots$ ”, ezzel szemben pl. „ $9^2 = 9 \cdot 9$ ” komplett kifejezés. Mivel az előbbi is nyelvi kifejezés, meg kell kérdezni, hogy denotál-e valamit.

A legfontosabb érv a denotáció létének elfogadása mellett, hogy az ilyen típusú kifejezések is kvantifikálhatók. Beszélhetünk pl. ilyen módon: „Vannak olyan relációk, hogy . . .”, „Bizonyos tulajdonságokra nem igaz, hogy . . .”, és így tovább.

Számos Frege-értékelés (pl. [10]) kimutatja, hogy a terminusoknak kvantifikálható változókkal való helyettesíthetősége Frege felfogásában egybeesik azzal, hogy a kérdéses terminus denotál-e valamit.

Frege klasszifikációjában a függvénykifejezések (a funktorok) nem tárgyat denotálnak – hiszen nem nevek –, hanem függvényt. Ha a függvény értékei igazságértékek, akkor – argumentumszámától függően – vagy fogalom (tulajdonság) vagy reláció. Az ilyen függvény „értékmenete” az, amit a hagyományos logika fogalomterjedelemnek nevez, és amit ma, modern szóhasználattal, a predikátum extenziójának mondunk (lásd [1]), így fogalmazva: egy n -argumentumú predikátum rendezett n -esek egy osztályát denotálja. Ez a megoldás persze nem teljesen fregei, hiszen nem a függvényt, hanem értékmenetét, terjedelmét tekinti a függvénykifejezés jelületének.

A problémának azonban így is vannak filozófiai, elsősorban ontológiai kihatásai. Quine értékelése szerint ontológiailag elkötelezetek vagyunk a kvantifikálható változók megengedett értékeinek tartományába tartozó objektumokat illetően. Ha ezt a princípiumot a jelület fregei kategóriájára alkalmazzuk, a függvényváltozók kvantifikálhatóságának elfogadása már nemcsak a tárgyak, hanem a függvényextenziók, azaz az osztályok létezésének elismerésére is kötelez. De ez nem feltétlenül implicálja a „platonisztikus ideák” elismerését, hanem mindössze annak elfogadását, hogy a világban levő objektumok tulajdonságai és a közöttük levő relációk éppúgy a világhoz tartoznak, objektívek, mint az individuális tárgyak. Ennek a kérdésnek, és általában a fregei ontológiának a vizsgálata messze vezetne, külön tanulmányt igényelne. A logikai szemantikai elmélet megalkotása szempontjából azonban ez nem elsődleges kérdés.

Amit Frege világosan kimutatott (eltekintve a metaforikus és nehézkes kifejezésektől), az az, hogy a tudományos nyelv minden jelölő kifejezésének kell rendelkeznie denotátummal, jelölnie kell valamit. Vagyis következetesen kidolgozta annak a modellkoncepciónak az alapelveit, amelyet a későbbiekben a logika extenzionális interpretációfogalmának neveznek. És amelyhez gyakorlatilag nem teszünk hozzá semmit, legfeljebb elegánsabban fogalmazunk.

Nézzük most, hogyan karakterizálta Frege a jelölő kifejezés és a jelentés, a Sinn kapcsolatát? Továbbá milyen lehetséges megoldások születtek Frege nyomán a Bedeutung–Sinn kapcsolat második komponensének modellálására?

Előjáróban talán célszerű lesz a modern logikai fejlődés mai szintjéről visszapillantani a problémára.

A nyelvi kifejezés és jelölete között a kapcsolatot az a mód teremti meg, ahogyan a kifejezést jelölésre használjuk. A nyelvészek és a logikusok nagy többsége megegyezik abban, hogy egy nyelvi jel jelentésén azokat a szabályokat értjük, amelyek előírják, hogy a nyelvi jel hogyan használható jelölésre. Ennek a terminológiai elkötelezettségnek persze

megvannak a maga implikációi. Többek között a következők: A jelentés, éppúgy mint a jel, a nyelvhez tartozik, míg a jelölésviszony többi tagjai – a beszélő, a hallgató és a jel tárgya – nyelven kívüli jelenségek. Ha ezt konzekvensen alkalmazzuk, számos tévutat megtakaríthatunk, elkerülhetjük a platonisztikus útvesztőt, ahová az a hagyomány vezet, hogy a jelentés valamilyen entitás, amelyet a név megnevez. De elkerüljük a pszichológisztikus útvesztőt is, ahová az a hagyomány vezet, hogy a jelentést a lelki folyamat eredményével magyarázzuk.

Abból, hogy a nyelvi kifejezésnek van jelölete és jelentése, és a jelentést szabálynak tekintjük, nem lehet, nem szabad arra következtetni, hogy nyelvtudása birtokában bárki helyesen tudja megállapítani a valóságbeli viszonyokat. Ehhez a nyelvtudáson kívül a megismerési tevékenység is nélkülözhetetlen. Ha a jel és a jelentés terminusokat lefoglaltuk nyelvelméleti terminusnak, akkor az ember és világ viszonyát pusztán ezekben nem írhatjuk le. Ezt a viszonyt ismeretelméleti és logikai kategóriákban is le kell írni; így a fogalom, a tartalom, a megismerés fokozatai stb. kategóriákban, nem is szólva a pszichológiai, a szociológiai, a történettudományi stb. megközelítések nélkülözhetetlenségéről. Ezek nem gyömöszölhetők bele a jelentés Prokusztesz-ágyába.

Bármely nyelvi jel jelentésén keresztül kerül kapcsolatba a jelölétével. Míg a jel és a jelölet közötti kapcsolat modellálására tett fregei kísérlet első nekifutásra sikerült, a jel és a jelentés viszonyának tisztázása jóval nehezebb problémának bizonyult. Mi okozza itt a nehézséget?

Amikor Frege megállapítja, hogy két kifejezésnek lehet azonos a denotátuma, de különböző a jelentése, akkor fel kell tenni azt a kérdést is, hogy mi a jelentésazonosság feltétele.

A denotátum megkülönböztetése a jelentéstől nem akkor okoz gondot, amikor a nyelvi jel fizikai tárgyat jelöl. A „kutya” kifejezés jelölete haraphat, de jelentése nyilvánvalóan nem.

A probléma ott kezdődik, amikor figyelembe vesszük a nyelv azon tulajdonságát, hogy benne nemcsak nyelven kívüli dolgokról, hanem magának a nyelvnek a kifejezéseiről is beszélhetünk. Kövessük Frege gondolatmenetét erre az esetre.

Mint tudjuk, a mondat jelölete az igazságértéke. A mondat igazságértéke változatlan marad, ha benne egy kifejezést azonos jelölétével cserélünk fel. Most megvizsgálandó az az eset, amikor a helyettesítendő kifejezés maga is mondat. Az összetett mondat igazságértékének változatlanak kell maradnia akkor is, ha egy részmondatát vele megegyező igazságértékű mondatral helyettesítjük. Ettől viszont eltérünk, ha a mondat egyenes vagy függő beszédben szerepel.

Ebben az esetben a szavak jelölete nem a szokásos. Egy mondat egyenes beszédben egy másik mondatot, függő beszédben pedig gondolatot jelöl. Frege szavaival: „Amikor másnak a szavait szó szerint idézzük, saját szavaink akkor a másik ember szavait jelölik és csak az utóbbiak jelölete a szokásos. Ilyenkor a jel jelével van dolgunk.” ([7], 160.) (Írásban ilyen esetben idézőjelet használunk.)

Függő beszédben nem a másik ember szavait idézzük, hanem a gondolatát. Erre az esetre mondja Frege, hogy a szavak jelölete közvetett. A függő beszédben – mondja – a szavak közvetett jelölésükkel szerepelnek, vagyis azt jelölik, ami szokásosan a jelentésük. (Pl. egy alanyi mellékmondat gondolatot, nem pedig igazságértéket jelöl.)

A jelet jelölő jel problémáját Tarski óta megoldottnak tekintjük. (Lásd [18].) A nyelv formális felépítésében az eredetileg egységes nyelvet felbontjuk tárgynyelvre és meta-

nyelvre, és szigorú szabályok írják elő mind a grammatika, mind az interpretáció megszerkesztését. Ily módon nem fordulhat elő, hogy ugyanaz a nyelvi jel egyszerre szerepeljen (egyazon nyelvhez tartozzék) normális és idézőjeles helyzetben.

De hogyan modellálható a közvetett jelölés a függő beszédben? Nyilvánvalóan csak úgy, hogy megragadjuk, leírjuk a nyelvi kifejezések jelentését. Hogy ezt a jelölésüktől függetlenül nem tehetjük meg, azt Frege jól látja, de más kérdés, hogy ezt a kapcsolatot hogyan tehetjük explicitté.

A Frege-kutatók többsége helyesen mutat rá, hogy Fregénél nem találunk általános meghatározást arra vonatkozóan, hogy mit értsünk egy kifejezés jelentésén, vagyis hogy műveiben a Sinn terminus nincs kellőképpen karakterizálva. Ezzel szemben a kifejezések különböző típusainak jelölését részletesen megadja. A komplett kifejezések tárgyat jelölnek (köztük a mondatok a két igazságérték valamelyikét), az inkomplett kifejezések pedig általában függvényeket, speciális esetben fogalmakat vagy relációkat denotálnak. A denotátumokra használt szakkifejezések mellett nem találjuk meg ugyanezen típusok értelemneve elnevezését, kivéve azt az egyet, hogy a kijelentő mondat értelmét *gondolat*nak nevezi. Tekintettel e hiányosságra, célszerű lesz legalább azokat a fregei ideákat felmutatni, amelyek elvezettek a Sinn terminus mai karakterizálásához, vagyis a mai intenzionális logikához. Induljunk ki az alábbi fregei eszmefuttatásból.

Fölösleges a név jelölétéig elhatolni, ha megelégszünk az értelemmel; ha a gondolatnál nem megyünk tovább. Ha csak a mondat értelme, a gondolat érdekel bennünket, szükségtelen egy mondatrész jelölésével törődni. A mondat jelentése (értelme) szempontjából a mondatrésznek csak a jelentése, s nem pedig a jelölése jöhet számításba. ([6], 165.)

Ha viszont a mondat jelölése, azaz igazságértéke felől közeledünk a problémához, akkor Frege így érvel: A mondat jelölésében minden egyedi elmosódik. (Ugyanis minden igaz mondatnak ugyanaz a jelölése.) Ezért érdeklődésünk tárgya sohasem pusztán a mondat jelölése; de önmagában a gondolat sem nyújt ismeretet, hanem csak a jelölésével, azaz igazságértékével együtt.

Ez utóbbi fregei gondolat – amelyet az egész fregei gondolatrendszer alapmotívumának tekinthetünk – vezérelvül szolgálhat a különböző gondolatrendszerekben – Carnap-tól Church-ön át Montague-ig – a nyelvnek mint jelrendszernek, s ezen belül a jel kettős kötődésének (denotál és jelentése van) a modellálásához.

Carnap formális szemantikai rendszerében a fregei elv realizálódását a következőképpen jellemezhetjük dióhéjban:

Carnap kiindulópontja az a fregei megállapítás, hogy két kifejezésnek lehet ugyanaz a jelölése és különböző a jelentése (értelme). Az ilyen kifejezések nem cserélhetők fel egymással minden kontextusban.

Ha viszont két kifejezés minden kontextusban felcserélhető egymással, akkor nemcsak a jelölésük azonos, hanem az értelmük is: carnapi szóhasználattal, nemcsak az extenziójuk, hanem az intenziójuk is azonos.

Melyek az intenzióazonosság feltételei? Hogy ezt meg lehessen adni, Carnap értelmezi a logikailag igaz, röviden „L-igaz” kijelentés fogalmát. Ehhez a klasszikus extenzionális interpretáció fogalmát bővíteni kell oly módon, hogy a rendszer ne csak egyetlen kontextusra legyen érzékeny, ne csak egyetlen világban (az aktuálisban) tudjon számot adni az állítások igazságfeltételéről, hanem minden lehetséges kontextusban, minden lehetséges világban, carnapi szóhasználattal: minden állapotleírásban.

Ebből a célkitűzésből Carnap annyit valósított meg, hogy az intenzionalitás feltételeit a logikai szükségszerűség, illetve a logikai igazság számára szabatosította. A következő módon járt el (lásd [2], [21]):

Értelmezte a nyelvi kifejezések ekvivalenciáját, illetve L-ekvivalenciáját, mind a mondatokra, mind a predikátumokra, mind az individuümnevekre.

Két kifejezést extenzionalisan azonosnak mondunk, ha ekvivalensek, intenzionalisan azonosnak mondunk, ha L-ekvivalensek, vagyis ekvivalenciájuk logikai igazság. (Azaz ekvivalenciájuk minden állapotleírásban igaz.) Ebből az értelmezésből folyik a következő carnap-i meghatározás:

Egy individuümkifejezés extenziója az a dolog, amit denotál, intenziója pedig egy individuális fogalom.

Egy predikátumkifejezés extenziója egy halmaz, intenziója pedig egy tulajdonság vagy reláció. Egy mondat extenziója az igazságértéke, intenziója pedig egy kijelentés (proposition).

Ez a megoldás óriási előrelépés a felé, hogy modellálni tudjuk azokat a nyelvi megnyilvánulásokat is, amelyek nemcsak az aktuálisan létező dolgokról tartalmazznak állítást, hanem a lehetségesről is, vagyis amelyek nem extenziókra utalnak.

De ennek a megoldásnak két fő fogyatéka van. Az egyik: ha a jelentésazonosság azt jelenti, hogy a kifejezések azonossága logikai igazság, akkor az adott nyelv minden logikai igazsága (és minden logikai hamissága) ugyanazt jelenti. Vagyis az L-szemantikában nem tudunk számot adni pl. arról, hogy miért különbözik egymástól jelentésében ez a két mondat: „Péter megjött vagy nem jött meg”, illetve „a hó fehér vagy nem fehér”, hiszen mindkettő logikai igazság, s így L-ekvivalensek egymással. A természetes nyelvi jelentésfogalom karakterizálásához tehát az L-szemantika nem elegendő. A másik, filozófiai jellegű kifogás Quine-től származik: eszerint Carnap szemantikájában a fizikai világ objektumai eltűntek, csupán fogalmaikat hagyván vissza maguk helyett. (A kritika magva az, hogy Carnap saját magyarázata szerint a kvantifikálható változók megengedett értékei – az ő elméletében – individuális fogalmak.) Ténylegesen Carnap szemantikájában sem tárgyak, sem fogalmak nem jutnak szerephez, hanem csupán nyelvi kifejezések és ezek halmazai; pl. egy állapotleírás nem más, mint mondatoknak egy halmaza (az adott állapotleírásban igaznak tekintett mondatoké). Ez a vonalvezetés messze kerül a Tarski-féle denotációs (halmazelméleti) szemantikától, és inkább „kvázi-szemantikának” minősíthető. (Lásd [16].)

A carnap-i megközelítés alapgondolatát azonban ez a kritika nem érinti. Az alapeszme ugyanis az, hogy egy kifejezés intenziója olyan függvény, amely a kifejezéshez minden (releváns) kontextusban extenziót rendel. Ezt az ideát minden eddigi intenzionalis interpretációfogalom megőrizte, Kripke-től Hintikkán át Montague-ig. Következésképpen érvényre juttatása – mint alább látni fogjuk – Montague-nak sikerült, s ezzel explicitté tette Frege alapgondolatát a denotátum és a jelentés kölcsönös feltételezettségéről.

Előbb azonban Frege intenzionalis logikai útmutatásainak egy más típusú explikációjáról kell említést tennünk. Church oly módon viszi következetesen keresztül azt a fregei gondolatot, hogy egy jelnek jelölete és jelentése van, hogy a jel jelentése is tárgy, és pedig a jel jelölétének egy fogalma. (Ezzel a függő beszéd problémáját is meg tudja oldani: a „hogy” mondatok jelölete a szokásos jelentésükkel azonosul.)

A természetes nyelvekben valóban beszélhetünk magáról a dologról is, és a fogalmáról is. Hogyan tud erről számot adni egy szemantikai rendszer? Church szerint úgy, hogy a

típuselméletre támaszkodva olyan formális rendszert építünk ki, amely közvetlenül kifejezi a különböző absztrakciós szinteket. Két alaptípust különböztet meg, az igazságérték és az entitás típust. Mindkettőből végtelen sorozatot képez úgy, hogy a kezdő tag az alaptípus, minden további tag pedig az előző típusba sorolt dolgok fogalmainak típusa. Minden típushoz tartozik egy tartomány is: a típus individuumainak összessége. Church intenzionális logikájában bármilyen magas típusba tartozó változót lehet kvantifikálni. Így el kell ismernünk olyan kvantifikációs tartományokat – az intenziók intenzióinak stb. tartományait –, amelyek hivatva vannak azt modellálni, hogy a jel jelentést nevez meg. De nem kell szükségszerűen belevesznünk ebbe a platonisztikus útvesztőbe annak modellálásához, hogy nyelvünkben nemcsak a kifejezések kifejezte dolgokról, hanem azok jelentéséről is tudunk beszélni. A jelentés általános fogalmát úgy kell megragadni, hogy ne kényszerüljünk a tárgyakon túl a jelentéseket is – a jelöletekkel ontológiailag egyenrangú – entitásokként elfogadni a formalizált elméletekben.

Montague intenzionális logikája kiküszöböli egyrészt a Church-koncepcióból adódó konklúziót, a típusok végtelen hierarchiájának nehézségeit (talán szemantikai inadekvát-ságát), de megtartja a típusok bevezetésének módszertani elvét, amely a természetes nyelv modellálásához nélkülözhetetlen; másrészt megtartja Carnap módszertani elvét az intenzió modellálására, azaz, hogy egy kifejezés jelentését megadni annyi, mint megadni minden lehetséges jelölését. Ezt a gondolatot úgy sikerül modellálnia, hogy a Frege-, illetve Tarski-típusú modellkoncepciót nem adja fel, vagyis a halmazelméleti, nem pedig a carnapi kváziszemantika talaján marad. És végül nem kényszerül a jelentést entitásként elismerni, vagyis a fregei, illetve churchi platonisztikus ontológiai implikációkat elismerni, hanem a jelentést szabályként, a jel és a jelöllet közötti kapcsolat megteremtésének szabályaként értelmezi, és ezt tudja is modellálni.

És máris egy elvi jelentőségű probléma fogalmazható és válaszolható meg.

Ha a jelentést az intenzióval azonosítjuk, akkor a kérdés így tehető fel: Egyértelműen meghatározott-e egy kifejezés jelentése, ha adott az összes lehetséges extenziója? Választott terminológiánk szerint egy kifejezés jelentését az ismeri, aki tudja, hogy mik azok a dolgok, amiket a kifejezés jelölhet. Ennek modellálása érdekében a kifejezések intenzióját minden típusban úgy kell definiálni, hogy teljesüljön a következő:

Egy kifejezés intenziója meghatározza az extenzióját minden lehetséges szituációban.

Másképpen fogalmazva: két kifejezésnek ugyanaz az intenziója, ha minden lehetséges világban ugyanaz az extenziója.

Montague intenzionális logikája eleget tesz ezeknek az elvárásoknak. Lássuk ezt kissé részletesebben.

Montague folytatja a Frege által megkezdett szemantikai kutatásokat. A döntő különbség történetileg a következő: Frege megteremtette – szinte előzmény nélkül – azt a logikai szemantikát, amely a matematika megalapozásához szükséges volt. Ez a szemantika extenzionális abban az értelemben, hogy Frege elmélete a nyelvi kifejezéstípusok jelölését, extenzióját karakterizálja. A nyelvi kifejezések *jelentését* karakterizáló elmélet kidolgozása követőire maradt, így Montague-ra is.

Az, hogy Montague Frege teljesítményét tekintette kiinduló alapnak, számos hivatkozással igazolható. Mindenekelőtt Montague átveszi a fregei szemantikai koncepció azon alapelvét, hogy egy összetett kifejezés extenziója a részek extenziójának *függvénye*, abban az értelemben, hogy a részek extenziójából az egész extenziója (a szemantikai szabályok

alapján) egyértelműen kiszámítható. Pontosabban: Montague ezt az elvet az extenziók helyett az intenziókra alkalmazza. A mai szemantikában ezt szokás „fregei funkcionalitási elv”-nek nevezni. Nyilvánvaló, hogy az elv mai megfogalmazása és intenzionális nyelvekre való alkalmazása a fregei teljesítmény folytatása és továbbfejlesztése. [12]

A fregei háttérre utal Montague terminológiájában a „fregei interpretáció” fogalma is. A mögöttes rejlő denotációs szemantikai – modelleméleti megközelítés úgy fogható föl, mint a fregei logikai szemantika intenzionálissá való kibővítése és ezen keresztül a természetes nyelvekre való alkalmazhatóságának előkészítése.

Ebből a két – egyelőre csak hevenyészetten körvonalazott – gondolatból, azaz a fregei interpretáció és a fregei funkcionalitási elv eszméjéből kiindulva lehet csak megérteni, miért látta Montague megérettnek a helyzetet arra, hogy megvalósítsa célját: matematikailag kifogástalan szemiotikai elméletet (szintaxist, szemantikát és pragmatikát) konstruálni a természetes nyelv vizsgálatára. E célkitűzéshez a fregei eredmények nélkül hozzá sem lehetett volna fogni. Lássuk ezek után részletesebben, hogyan jutott el Montague, Frege vonalán elindulva, az intenzionális logika megalkotásához.

Először definiálja a nyelv általános fogalmát, egy algebrát. A nyelv kifejezéseit típusokba sorolja. A típusokban lehetnek változók és konstansok. Hogy ezek a tipizált nyelvi kifejezések mire vonatkoznak, azt a modell mondja meg. A modellben, Freget követve, azt kell kifejezni, hogy mik azok a dolgok (entitások), amelyekre a kifejezések vonatkoznak. Ehhez először is meg kell adni a modell individuumtartományát, egy nem üres halmazzt. Továbbá szükségünk van annak megadására is, hogy mely nyelvi kifejezések az objektumok halmazának mely elemeit, részhalmazait stb. jelölik; ezt rendszerint egy interpretáló függvény segítségével adjuk meg. Egy modell tehát objektumok egy E halmaza és egy f függvény, amely a nyelv alapkifejezéseihez rendel szemantikai értéket; az összetett kifejezések értékeit szemantikai szabály (a funkcionalitási elv) alapján kapjuk meg.

Az összetett kifejezések szemantikai értékét a benne szereplő kifejezések szemantikai értéke és természetesen az összetétel módja szabja meg. Ha pl. két mondat-típusú kifejezést mondjuk konjunkcióval kapcsolunk össze, akkor ennek igazságértéke kizárólag az adott kifejezések igazságértékétől függ. – Amit eddig vázoltunk, az az *extenzionális* interpretáció.

De hogyan jutunk az ilyen $\langle E, f \rangle$ -modell alapján a természetes nyelvi kifejezések interpretációjához? Vegyünk példaképpen egy teljesen mindennapi mondatot. Pl.: Ma esett az eső. Ennek az állításnak az igazsága a „ma” jelölététől és a helytől függően változik. Azután gondoljuk meg, hogy nyelvünkben használunk olyan kifejezéseket, mint ördög, boszorkány stb. Tudjuk, hogy aktuálisan nem jelölnek semmilyen objektumot, ezt szaknyelven úgy mondjuk, hogy az aktuális világban az extenziójuk azonos (az üres osztály). De mégis kell valahogy modellálni, hogy nem ugyanazt jelentik, hiszen másképpen használjuk őket. Továbbá nyelvünkben lehet hazudni is. A hazugságok között sem tudunk különbséget tenni a reális világgal való összehasonlítás alapján, hiszen a hazugságok is azonos extenziójúak, azaz hamis logikai értékük van abban az aktuális világban, amelyet az $\langle E, f \rangle$ -modellel írtunk le. De ettől eltekintve, az aktuális világban az összes igaz mondatnak (és az összes hamisnak) azonos az extenziója, tehát a modellben nincs mód jelentéskülönbségük kezelésére.

Teendők tehát az, hogy egy modell helyett modellek összességét értelmezzük. (Szokás a fenti típusú modellt szituációnak vagy világnak is nevezni.) Nemcsak azt akarjuk

tudni, hogy nyelvi kifejezésünk az aktuális helyzetben mit jelöl, hanem minden lehetséges helyzetben meg akarjuk mondani a nyelvi kifejezésről, hogy mit jelöl és mit jelölhet.

Tehát most a kifejezés extenziója nem általában az a dolog, amit jelöl, hanem az a dolog, amit az *adott szituációban, világban* jelöl. És ha most megkérdezzük, hogy mi legyen a kifejezés jelentése, akkor azt válaszoljuk: A jelentést megkapjuk, ha meg tudjuk adni mindazt, aminek a jelölésére a kifejezést használjuk. Vagyis *a kifejezés jelentését modellmódszerrel megadni annyi, mint megszerkeszteni mindazon $\langle E, f \rangle$ struktúrákat, amelyek a kifejezés összes lehetséges alkalmazását definiálják.*

Világos, hogy matematikailag mindezek megszerkeszthetők. Ennek szokásos módja, hogy a formális grammatikához szerkesztett extenzionális interpretáció fogalmát, más szóval a klasszikus denotációs struktúrákat megőrizzük, és intenzionálissá úgy finomítjuk, hogy a tárgyalási univerzum (E) mellé felvesszünk egy I indexhalmazt, amelynek elemei a lehetséges szituációk, lehetséges kontextusok, pl. lehetséges világok, lehetséges időmomentumok stb.

Valamely formalizált nyelvhez egy *intenzionális interpretációt* a következő módon adhatunk meg. Megadjuk először a tárgyalási univerzumot (E) és a lehetséges kontextusok halmazát (I). Ezután megadjuk *minden kontextushoz* a nyelv minden paraméterének referenciáját (ugyanúgy, mint az extenzionális szemantikában). Itt természetesen már megtehetjük, hogy egyazon paraméterhez különböző kontextusban különböző „extenziókat” rendelünk. Még a kvantifikáció univerzumát is variálhatjuk kontextusról kontextusra, csupán arra ügyelve, hogy az előre adott E halmazon belül maradjunk. Most E -t úgy foghatjuk fel, mint a *lehetséges* individuumok halmazát; ennek része az *aktuális* individuumok halmaza, amely kontextusonként más és más is lehet.

Ezek szerint egy intenzionális interpretáció felfogható úgy is, mint *extenzionális interpretációk egy osztálya*, ahol minden egyes extenzionális interpretáció egy-egy kontextust reprezentál. Az I halmazt úgy értelmezhetjük, mint amely a kontextusok *címkeit* vagy *indexeit* foglalja magában. (Ez lehetővé teszi, hogy különböző indexekhez azonos extenzionális interpretációkat rendeljünk, nyitva tartva a lehetőséget a kontextusok más jellegű, pl. az I halmaz strukturáltságából fakadó megkülönböztetésre is.)

Ily módon az $\langle E, f \rangle$ modellből $\langle E, I, R, f \rangle$ interpretáció lesz. Az R rendszerint I -n értelmezett valamilyen reláció. (Pl. a modális logikában alternatívareláció, az idő logikájában a „követi” reláció stb.)

Az f függvény az extenzionális modellben egy denotátumot, egy extenzitót rendel egy kifejezéshez, most viszont minden lehetséges világban denotátumot kell rendelnie a kifejezésekhez (hiszen az I indexhalmazba mindezeket belefoglaljuk). Tehát korábbi megállapodásunk értelmében azt mondjuk, hogy *az interpretáció intenziókat rendel a kifejezésekhez.*

Az a szemantikai rendszer, amely ezt teljesíteni tudja, ténylegesen realizálja a nyelvi jel és jelentés kapcsolatát.

Montague a nyelvi kifejezésekre kategóriánként adja meg ezeket az intenziókat.

Egy közönséges individuumnév intenziója az a függvény, amely minden szituációban (világban, kontextusban) kijelöli azt az (E -beli) objektumot, amelyet ott a név jelöl. Carnapi szóhasználattal: egy ilyen függvény egy individuális fogalmat reprezentál a modellben.

Hasonlóan, egy n -argumentumú predikátum intenziója olyan függvény, amely minden világban kijelöli a predikátum terjedelmét képező halmazt: azon individuumok, ill. rendezett

n-esek összességét, amelyekre a predikátum az adott világban igaz. Ezt a függvényt (egy predikátum intenzióját) úgy tekinthetjük, mint amely egy tulajdonságot, ill. relációt modellál.

Végül, egy mondat intenziója olyan függvény, amely minden szituációban megadja a mondat igazságértékét (megmondja, hogy a mondat ott igaz-e vagy hamis). Ezt a függvényt a mondat kifejezte kijelentés modelljének lehet tekinteni.

Az itt ismertetett fogásokkal, vagyis a nyelvi kifejezések intenziójának megadásával már beszélhetünk arról is, hogy a *jelentés* általános fogalmának megragadásához jutottunk el. Ugyanis modellálni tudtuk azt az elvet, hogy a *jelentés a jel használatának a szabálya*. No persze észrevehető, hogy eddig csak a legegyszerűbb nyelvi kategóriák általános jelentésének modellálását tisztáztuk.

Többek között tisztáztuk azt is, hogy hogyan tehetünk különbséget az említett „ördög”, „boszorkány” jelentését illetően, amire az aktuális világban az extenzióra való hivatkozással nincs módunk. Most azt mondjuk: Két nyelvi kifejezésnek akkor és csak akkor azonos a jelentése, ha intenziófüggvényük minden világban ugyanazt a dolgot rendeli a kifejezéshez. Más szóval ez a kritérium, vagyis a jelentésazonosság azt követeli, hogy a kifejezéseket minden szituációban ugyanúgy használjuk jelölésre. Ha viszont két kifejezés jelentése különböző (mint fenti példánkban), akkor mindig megszerkeszthető egy olyan modell, amelyben a két kifejezésnek nem azonos az intenziója, azaz intenziófüggvényük legalább egy világban nem ugyanazt a dolgot rendeli a két kifejezéshez.

Félreértés ne essék, ezzel nem azt mondtuk meg, hogy mi a két kifejezés jelentése, hanem azt, hogy hogyan ábrázolhatjuk azt, hogy két kifejezésnek a jelentése különböző, annak ellenére, hogy aktuális világunkban egyik sem jelöl semmit.

Nézzük most, hogyan kezelhető Montague intenzionális logikájában a fregei közvetett jelöllet (ami egyéként a szokásos jelentés). Tehát az a kérdés, hogy mit jelölnek a „hogy” mondatok. Mint már jeleztük, a probléma megoldásának a kulcsa a jelentés általános fogalmának a megragadása; ily módon azt mondhatjuk, hogy az idézett helyzetű kifejezések, többek között a függő beszéd problémája Montague intenzionális keretelméletében megoldható.

Montague javaslata olyan igék intenziójának megadására, amelyek állításokra vonatkoznak (pl. hiszi, tudja, azt mondta stb.), az, hogy ezek tárgya nem a mondat, hanem a mondat intenziója.

A fenti természetes nyelvi kifejezésekhez minden esetben intenziót hozzárendelve, a *fregei funkcionalitási elv az intenziókon működik*. Ha tehát az intenzionális interpretáció definíciója adott, akkor egy összetett kifejezés intenziója mindig kiszámítható a részek (pl. részmondatok) intenziójából. Ugyanis a komplex kifejezés intenziója komponensei intenziójának a függvénye. Ily módon – mondja Montague – nemmel kell válaszolnunk arra a Frege kapcsán felvethető kérdésre, hogy szükségünk van-e az indirekt intenzió fogalmának vizsgálatára a normális értelemben vett extenzió és intenzió mellett. A válasz negatív marad akkor is, ha igen gazdag nyelveket (modális operátort tartalmazókat) választunk. [11]

Az intenzionális logika kidolgozásához Montague mozgósítja a típuselmélet teljes apparátusát. Ennek lényege a nyelv jól képzett kifejezéseinek típusokba sorolása, s az interpretációkban minden típushoz egy-egy tartomány meghatározása. Két alaptípusból indulunk ki, az entitás és az igazságérték (truth value) típusából; ezek típusjele *e*, ill. *t*. Az *e* típus tartománya minden interpretációban az *E* individuumhalmaz, *t* tartományába pedig – az

interpretációtól függetlenül – mindig a két igazságérték tartozik. Az e típusba olyan nevek tartozhatnak, amelyek E elemeit nevezik meg, a t típusba pedig nyilván a kijelentő mondatoknak megfelelő kifejezéseket soroljuk.

A két alaptípus kombinálásával végtelen sok további típus nyerhető. A kombináció szabálya: ha a és b egy-egy típusjel (nem kell különbözőeknek lenniök), akkor „ (a, b) ” is egy típusjel; ha a tartománya A , b -é pedig B , akkor (a, b) tartományába tartoznak mindazon függvények, amelyek A -beli elemekhez B -beli elemeket rendelnek. A két alaptípus tartományának megadásával tehát minden összetett típus tartománya automatikusan meghatározott az iménti szabály révén. Az összetett típusokba természetesen olyan nyelvi kifejezéseket kell sorolni, amelyek valamilyen módon a megfelelő tartomány elemeire utalnak; konkrét példákat később mutatunk.

Az intenziók modellálása érdekében Montague harmadik alaptípusként bevezeti az értelem (sense) típusát, ennek jele s , tartománya pedig – adott interpretációban – az I indexhalmaz. Az s jel önmagában azonban sohasem szerepelhet típusjelként; de ha a tetszőleges típusjel, akkor „ (s, a) ” is megengedett típusjel. Ha egy kifejezés az a típusba tartozik, akkor az ő intenzióját (jelentését, értelmét) megnevező kifejezés az (s, a) típusba tartozik, és azt a függvényt jelöli, amely minden világban meghatározza azt a valamit, amit az eredeti kifejezés abban a világban jelöl. Az s típusjel segítségével tehát Montague intenzionális szemantikájában is éppúgy képezhető minden típushoz egy intenziótípus, mint Church intenzionális szemantikájában, de anélkül, hogy e típusokhoz külön-külön tartományokat kellene megadni egy-egy interpretációban.

Példák: Az egyargumentumú predikátumok az (e, t) típusba, intenzióik pedig az $(s, (e, t))$ típusba tartoznak. A formulák (a kijelentő mondatok formalizált nyelvi analógjai) intenziói az (s, t) típusba tartoznak. Megjegyezzük, hogy a bonyolultabb típusokra különösen a természetes nyelv különféle grammatikai kategóriáinak adekvát modellálása-kor van szükség.

Ahhoz, hogy egy kifejezés jelentését *kimerítően* meg tudjuk adni, a lehetséges világok I halmazán kívül figyelembe kell venni még egy olyan J halmazt is, amely a *nyelvhasználat összes lehetséges kontextusát tartalmazza*. Ezek után egy nyelvi kifejezés jelentése olyan függvény, amely minden világhoz (I minden eleméhez) és minden nyelvhasználati kontextushoz (J minden eleméhez) meghatározza a kifejezés extenzióját. A J halmaz a pragmatikus indexek halmaza. Segítségével olyan tényezőket tudunk figyelembe venni, amelyek nem a szavak értelmével, hanem használatuk körülményeivel kapcsolatosak: a beszélő és a befogadó(k) személye, a beszéd helye, ideje stb. Nyilvánvaló, hogy az „én”, „te”, „itt”, „most”, „tegnap” stb. szavak jelentésformáló hatását csak így lehet figyelembe venni.

Ezen az úton Montague eljut oda, hogy az értelem (sense) és a jelentés (meaning) megkülönböztetésére tesz javaslatot. Az értelem és a jelentés megkülönböztetésével azt hangsúlyozza, hogy egy kifejezés értelmét akkor ismerjük, ha minden világban meg tudjuk mondani, hogy mit denotál, a jelentését pedig csak akkor, ha minden világban minden jelhasználati kontextusra való tekintettel is meg tudjuk ezt tenni. Más szóval: a jelentések a kifejezések interpretációjaként szolgálnak, míg az értelemek egyszerűen intenziók (fogalmak, tulajdonságok, kijelentések stb.), amelyeket a kifejezésekkel megragadhatunk. Montague megjegyzi, hogy Fregenek erre a megkülönböztetésre nem volt szüksége, mert elkerülte az olyan állításokat, melyekben a pragmatikus jelleg számításba jöhetett volna.

(Valójában Frege-nak vannak megjegyzései és utalásai a pragmatikus aspektus – hely, idő, személyes névmás – figyelembevételének szükségességéről, de formális szinten nem tárgyalja a problémát. Lásd pl. [9].)

A jelentésnek az értelemtől való ilyen megkülönböztetése is azt a célt szolgálja, hogy explicitté tegye az elvet: a jelentés a jel *használatának* szabálya. Ebben a relációban az intenzió nem más, mint ennek modellálása. Véleményem szerint Montague ebben a megközelítésben is fregeánus maradt.

A Montague-féle intenzionális logika értékeiről és alkalmazásairól korai lenne végleges véleményt mondani. A logikusok lelkesedése mellett föl kell figyelni a nyelvészek egyre növekvő érdeklődésére. (Lásd [14], [15], [17].) Annyit azonban biztosan lehet mondani, hogy Montague intenzionális logikája napjaink legkonzekvensebb és leggazdagabb formális szemantikai elmélete.

Nem tartozik a logika kompetenciájába annak eldöntése, hogy Montague formális szemiotikai elmélete – ezen belül intenzionális logikája – milyen hatósugarú körben alkalmazható. Érthető, hogy a jelentés törvényeit vizsgáló nyelvtudomány részéről számos aggály, számos kérdés fölvethető. Például: Ha a jelentést szabálynak, a jel alkalmazási szabályának tekintjük, hogyan írjuk le azt a tényt, hogy a „szabály” érvényességi köre egyre tágul, hogy nyelvi jeleink kezdeti közvetlen jelentéséhez újabb és elvontabb jelentések csatlakoznak? (Lásd pl. a jelentésintegráció kérdésföltevéseit [22]-ben.) A jelentésintegráció modellálására, véleményem szerint, még nincsenek kielégítő logikai eszközeink.

Montague konzekvensen továbbfejlesztette Frege korszakalkotó gondolatát a kifejezések jelöletének és jelentésének megkülönböztetéséről. A klasszikus forrásból felhasználta Frege modell-konceptióját, de továbbvitte, kijavította Fregét, amikor az interpretációt modellhelyzetek összességeként fogta fel. Ezzel lehetővé vált, hogy a fregei módszer alkalmazható legyen intenzionális jelenségekre. A jelöllet fregei karakterizálásának mintájára karakterizálta az értelem fogalmát az intenziófüggvény segítségével. A „fregei interpretáció” és a funkcionalitási elv konzekvens alkalmazásával modellálta a jelentés általános fogalmát. Azzal, hogy a jelentést használati szabályként értelmezte s így a nyelvhez tartozónak minősítette, helyes módszertani elvet fogalmazott meg.

A kifejezések extenziójának és intenziójának meghatározásából közvetlenül folyik a montague-i módszer egyik kimagasló eredménye: *az extenzió és az intenzió interdefiniálhatósága*. Ez, röviden, azt jelenti, hogy bármely grammatikai kategóriába tartozzék is egy kifejezés, intenziófüggvénye megadja a kifejezés extenzióját a modell minden világában. Az intenziófüggvény úgy adja meg a kifejezés értelmét, hogy ezáltal meghatározza a kifejezés extenzióját is minden világban, az aktuális világot is beleértve. (A részletes kifejtéstől, a technikai bonyodalmak miatt, itt el kell tekintenünk. Lásd [19].)

Az extenzió és az intenzió interdefiniálhatóságának elve lehetővé teszi az intenzió bevezetését a szemantikai elméletbe az extenzionális szemantikai elmélet feladására, revideálására nélkül. Ez az eredmény nem véletlen. Montague tudatos célkitűzése az volt, hogy az intenzionális szemantikát Tarski extenzionális (denotációs) szemantikai koncepciójának vonalán kell kifejleszteni. (Lásd [11].)

Az interdefiniálhatóság elvében kielégítő megoldást nyert az a fregei követelmény, hogy a nyelvi kifejezésben közvetített teljes ismeret megragadásának a jelöllet és a jelentés kölcsönös feltételezettségén kell alapulnia. Az a probléma, hogy egy jel milyen módon jelölhet intenziót, abban a mélyen dialektikus elvben oldható fel, hogy az extenziók

összességén keresztül jelöl intenziót, és megfordítva is, intenziója révén jelöli (aktuális) extenzióját.

Frege új nyelvet keresett az aritmetika megalapozásához. E célra alkotta meg az extenzionális logika szemantikai rendszerét s ennek részeként a klasszikus elsőrendű logikát. Ez Frege teljesítménye. Frege logikai szemantikája alapján Montague már megtehetette, hogy létrehozzon egy intenzionális logikai rendszert, amelynek alkalmazhatósága kiterjed a filozófia, a természetes nyelv és a tudományelmélet területére is. Így kapcsolódik egybe Frege munkássága és a modern intenzionális logika.

IRODALOM

- [1] A. Church, A formulation of the logic of sense and denotation. In: *Structure, Method and Meaning*. New York, 1951.
- [2] R. Carnap, *Meaning and Necessity*. Chicago, 1956.
- [3] M. J. Cresswell, *Logics and Languages*. Methuen and Co. Ltd., London, 1973.
- [4] M. Dummett, Frege on functions. A replay. In: *Essays on Frege* (ed. E. D. Klemke). Chicago–London, 1968.
- [5] G. Frege, *Logika, szemantika, matematika. Gondolat*, 1980.
- [6] G. Frege, Függvény és fogalom. In [5].
- [7] G. Frege, Jelentés és jelöllet. In [5].
- [8] G. Frege, Az aritmetika alaptörvényei. (Szemelvények és ismertetés.) In [5].
- [9] G. Frege, Logikai vizsgálódások. Első rész: A gondolat. *M. Filoz. Szemle*, jelen szám.
- [10] M. Furth, Two types of denotation. In: *Studies in Logical Theory*. Amer. Philos. Quarterly, No. 2. Oxford. 1968.
- [11] R. Montague, Pragmatics and intensional logic. In [19].
- [12] R. Montague, Philosophical entities. In [19].
- [13] R. Montague, Universal grammar. In [19].
- [14] B. Partee, Montague grammar and transformational grammar. *Inquiry*, 1975/2.
- [15] S. Petőfi, Formal pragmatics and a partial theory of texts. In: *Pragmatic* (hrsg. S. F. Smidt). München, 1976.
- [16] Ruzsa I. *Individuumok a modális logikában*. Akad. doktori értekezés, 1975.
- [17] Szabolcsi A., Megjegyzések a Montague-grammatikáról. *Nyelvtudományi Közlemények* 79, 1–2, 1977.
- [18] A. Tarski, The semantic conception of truth and the foundations of semantics. In: *Semantics and the Philosophy of Language* (ed. L. Linsky), Chicago, 1952.
- [19] R. Thomason (ed.), *Formal Philosophy: Selected Papers of R. Montague*. (Introduction by R. Thomason.) New Haven, 1974.
- [20] R. S. Wells, Is Frege's concept of a function valid? In: *Essays on Frege* (ed. E. D. Klemke). Chicago–London, 1968.
- [21] M. Zsigmond A., A formális szemiotika programja és megvalósítása. *Világosság*, 1978, 5–6–7. sz.
- [22] Zsilka J., *Jelentés-integráció*. Akadémiai Kiadó, 1978.

Anna Madarász: Frege and Modern Intensional Logic

This essay comments upon the connection between today's intensional logic and Frege's ideas. Intensional systems of logic are shown to be based on Frege's principle of functionality and on the concept of „Fregean interpretation”. That is to say, Frege's logical semantics can be extended to become intensional.

The Fregean principle that the denotatum and the meaning of a term presuppose each other can be modelled in Montague's intensional theory. *The interdefinability of extension and intension* is a major achievement of Montague's method: on the one hand it preserves the essence of extensional semantic theory, and on the other hand, it supplies a highly dialectical and systematic answer to the above Fregean requirement.

Montague-type intensional logics could never have been created without Frege's achievement.

Анна Мадарас: Фреге и современная интенциональная логика

Статья рассматривает связь современной интенциональной логики с идеями Фреге. Мы доказываем, что системы интенциональной логики основываются на принципе функциональности и „интерпретации” Фреге. Иными словами, логика Фреге может быть расширена до интенционной семантики.

Основной принцип Фреге о взаимной обусловленности денотата и значения выражения могут быть моделированы в интенциональной теории Монтага. Выдающимся достижением метода Монтага является *интердефинируемость экстенсии и интенсии*, поскольку она, с одной стороны, сохраняет суть теории экстенциональной семантики, с другой стороны, дает глубоко диалектический ответ внутри целой системы на вышепоставленные проблемы Фреге.

Интенциональные системы логики типа Монтага не возникли бы без достижений Фреге.

DOKUMENTUM

LOGIKAI VIZSGÁLÓDÁSOK

GOTTLOB FREGE

ELSŐ RÉSZ: A GONDOLAT*

Miként az esztétikában a „szép”, az etikában a „jó”, akképp a logikában az „igaz” szó az iránymutató. Az igazság ugyan valamennyi tudománynak célja; ám a logika mégis más módon foglalkozik vele: hasonlóan viszonyul az igazsághoz, mint a fizika a nehézkedéshez vagy a hőhöz. Az igazságok fölfedezése minden tudománynak feladata; a logika osztályrésze az igazság törvényeinek megismerése. A „törvény” szó kettős értelemben használatos. Ha az erkölcs vagy az állam törvényeiről beszélünk, olyan előírásokra gondolunk, amelyeket követni kell, de amelyekkel az események nincsenek mindig összhangban. A természettörvények a természeti események általánosságát jelentik; ami történik, mindig megfelel nekik. Amikor az igazság törvényeiről beszélek, a szót inkább az utóbbi értelemben használom. Természetesen itt nem történésről, hanem létről van szó.¹ Az igazság törvényeiből előírások folynak arra nézve, hogy mit tartsunk igaznak, hogyan gondolkozzunk, ítéljünk, következtessünk. Így aztán a gondolkodás törvényeiről is beszélnek. De itt az a veszély fenyeget, hogy összekeverünk különböző dolgokat. A „gondolkodástörvény” szót úgy is értheti valaki, mint „természettörvényt”, mint a gondolkodás lelki eseményének az általánosságát. A gondolkodás törvényei ebben az értelemben pszichológiai törvények lennének. Ily módon lehet arra a véleményre jutni, hogy a logika tárgya a gondolkodás lelki folyamata és azon pszichológiai törvények, amelyek szerint e folyamat végbemegy. De ezzel félreismernénk a logika feladatát; mert így az igazság nem kapja meg az őt megillető helyet. A tévedésnek, a babonának éppúgy megvan a maga oka, mint a helyes felismerésnek. Pszichológiai törvények szerint megy végbe az is, amikor a hamisat, és az is, amikor az igazat tartják igaznak. Ha ezekből a törvényekből vezetünk le és magyarázunk egy lelki folyamatot, amelynek eredményeképpen valaki igaznak ismer el valamit, ez soha nem helyettesítheti annak bizonyítását, aminek az igaznak tartásáról szó van. Nem vi-

*A „Logikai vizsgálódások” – *Logische Untersuchungen* – összefoglaló cím Frege következő három írását jelöli:

(1) *Der Gedanke. Eine logische Untersuchung. Beiträge zur Philosophie der deutschen Idealismus, I* (1918), 58–77.

(2) *Die Verneinung. Eine logische Untersuchung. Uo.* 143–157.

(3) *Logische Untersuchungen. Dritter Teil: Gedankengefüge. Ua. Beiträge, III* (1923), 36–51.

Itt az első és a második részt közöljük. – A szerkesztői jegyzeteket „(A szerk.)” jelzésekkel különbözteti meg Frege eredeti jegyzeteitől.

¹Értsd: Az igazság nem történik (mint egy esemény), hanem van. Amit egy igaz állítás kifejez, az esetleg lehet történés, de az állítás igazsága nem történés. (A szerk.)

tatom, hogy e lelki folyamatnak logikai törvények is részesei lehetnek; de amikor az igazságról van szó, a lehetőség nem elégíthető ki. Hiszen lehetséges, hogy nem-logikai mozzanat is szerepel benne és eltérít az igazságtól. Ezt csak akkor dönthetjük el, ha már megismertük az igazság törvényeit. Ehhez azonban valószínűleg nélkülözhetjük a lelki folyamat levezetését és magyarázatát, amennyiben azt kell eldönteni, hogy a folyamat eredménye, az igaznak tartás, jogosult-e. Hogy minden félreértést kizárjak, és ne hagyjam elmosódni a határt pszichológia és logika között, a logika feladataként nem a gondolkodás vagy az igaznak tartás, hanem az igazság törvényeinek feltárását jelölöm meg. Az igazság törvényeiből fog kialakulni az „igaz” szó jelentése.

Először azonban megkísérlem vázlatosan körvonalazni, hogy mit nevezek ebben az összefüggésben igaznak. Ennek alapján el lehet utasítani a szónak a tárgyunkhoz nem tartozó használati módjait. Nem használjuk itt az „igaz”-at abban az értelemben, hogy „igazmondó” vagy „igazságszerető”, de még úgy sem, ahogy gyakorta művészeti kérdések tárgyalásakor előfordul, pl. amikor a művészet igazságáról van szó, amikor az igazságot célként állítják a művészet elé, amikor egy műalkotás igazságáról vagy igaz érzésekről beszélnek. Néha azért tesszük az „igaz” szót egy másik szó elé, hogy jelezzük: a szót valódi, hamisítatlan értelmében akarjuk érteni. Ez a használati mód sem felel meg most nekünk; hanem arra az igazságra kell gondolnunk, amelynek megismerését a tudomány tűzi ki céljává.

Az „igaz” szó nyelvtanilag melléknév. Ebből ered az az igényünk, hogy szorosabban lehatároljuk a területet, amelyen belül az igazság állítható, ahol az igazság egyáltalán szóba jöhet. Az igazságot képekről, képzetekről, mondatokról és gondolatokról is állítják. Feltűnő, hogy itt együtt szerepelnek látható és hallható dolgok, és érzékekkel nem észlelhető dolgok. Ez arra utal, hogy a jelentés időnként eltorzul. Valóban! Vajon egy kép igaz pusztán a maga látható, tapintható mivoltában, egy kő, egy falevél pedig nem igaz? A képet nyilván nem lehet igaznak nevezni, ha nincs vele együtt jelen a szándék is. A képnek ábrázolnia kell valamit. A képzetet sem lehet önmagában igaznak nevezni, csak arra a szándékra vonatkoztatva, amely szerint meg kell egyeznie valamivel. Ennek alapján azt lehetne vélni, hogy az igazság nem más, mint egyfajta megegyezés kép és leképezett között. A megegyezés reláció. Azonban az „igaz” szó használati módja ennek ellentmond, mivel az „igaz” nem viszonyzó, semmiféle utalást nem tartalmaz valami másra, amellyel valaminek meg kellene egyeznie. Ha nem tudom egy képről, hogy a kölni dómot kívánja ábrázolni, akkor nem tudom, mivel hasonlítsam össze, hogy eldöntsem az igazságát. Továbbá egy megegyezés csak akkor lehet teljes, ha a megegyező dolgok egybeesnek, azaz egyáltalán nem különböznek. Egy bankjegy valódiságát vizsgálhatjuk úgy, hogy sztereoszkóppal fedésbe próbáljuk hozni egy valódival. De nevésséges volna megkísérelni egy aranydarab fedésbe hozatalát egy húszmárkás bankóval. Képzetet dologgal fedésbe hozni csak akkor volna lehetséges, ha a dolog is képzet volna. Ez esetben viszont, ha az első a másodikkal tökéletesen megegyezik, úgy egybe is esnek. De amikor az igazságot úgy határozzák meg, mint egy képzetnek valami valóssal² való megegyezését, kifejezetten nem erre gondolnak. Ilyenkor éppen az a lényeges, hogy a valós különbözik a képzettől. De akkor nem lehetséges teljes megegyezés, nem létezik teljes igazság. Így semmi sem lenne

² Az eredetiben: „Wirklich”. Frege e szót – egyéb munkáiban is – a „wirken” (hatni) igével asszociálva használja. „Wirklich” az, ami érzékszerveinkre hatni képes, valóságos, materiális. (A szerk.)

igaz; mert ami csak félig igaz, az nem igaz. Az igazság nem tűri a többé vagy kevésbé. Vagy mégis? Nem lehet esetleg megállapítani az igazság fennállását, ha bizonyos szempontból megegyezés van? De milyen szempontból? És mit kell tennünk annak eldöntéséhez, hogy valami igaz-e? Azt kellene megvizsgálunk, igaz-e, hogy – mondjuk egy képzet és egy valós dolog – az illető szempontból megegyeznek. Ezzel újra ugyanolyan jellegű kérdés előtt állnánk és az egész játékot újramegegyezhetnénk.³ Ezzel meghíúsul az a kísérlet, hogy az igazságot úgy határozzuk meg, mint megegyezést. És így híúsul meg az igazság definiálására tett minden más kísérlet is. Egy definícióban ugyanis bizonyos ismertetőjegyeket adunk meg. Ha a definíciót alkalmazni akarjuk egy különös esetre, mindig azt kell megvizsgálunk, igaz-e, hogy ezek az ismertetőjegyek megvannak. Így mindig körben forognánk. Ezek szerint valószínű, hogy az „igaz” szó tartalma egészen sajátos és definiálhatatlan.⁴

Ha valaki egy képről azt állítja, hogy igaz, ezzel tulajdonképpen semmi olyan tulajdonságot nem akar állítani róla, amely a képet minden mástól elválasztva is megilletné, hanem még valami egészen más dologra is gondol, és azt akarja mondani, hogy a kép azzal megegyezik. Az, hogy „a képzetem megegyezik a kölni dómmal”, egy mondat, és így már ennek a mondatnak az igazságáról van szó. Ily módon azt, amit – bizonyosan jogosulatlanul – képek és képzetek igazságának mondanak, vissza lehet vezetni mondatok igazságára. Mit neveznek mondatnak? Hangok sorozatát; de csak akkor, ha van értelme, amivel nem akarjuk azt is mondani, hogy minden értelmes hangsor mondat. Ha viszont egy mondatot igaznak nevezünk, tulajdonképpen a jelentésére⁵ gondolunk. Ezek szerint az, amiről az igazság egyáltalán szóba jöhet, mindig egy mondat jelentése. Kérdés, hogy a mondat jelentése képzet-e. Az igazság mindenestre nem ennek a jelentésnek valami mással való megegyezésében áll; mert különben az igazság kérdése a végtelenségig ismétlődne.

Gondolatnak azt nevezem, amivel kapcsolatban az igazság kérdése egyáltalán szóba jöhet, ezt azonban nem kívánom definíciónak tekinteni. Tehát azt, ami hamis, éppúgy gondolatnak tekintem, mint azt, ami igaz.⁶ Így azt mondhatom: a gondolat egy mondat

³Itt Frege nem utasítja el a valósággal való megegyezést mint az igazság kritériumát, hanem csupán azt állítja, hogy e kritérium nem használható az igazság formálisan szabatos meghatározására (definiálására), mert körbenforgó, vagy legalábbis végtelen regresszushoz vezet. Az, hogy adott állítás információtartalma egyezik a valósággal, ismét egy állítás, amely csak úgy lehet igaz, ha információtartalma egyezik a valósággal. De ez ismét egy állítás, amely . . . – és így tovább, a végtelenségig. (A szerk.)

⁴Frege e sejtését mélyebben megalapozta Alfred Tarski, aki kimutatta, hogy az igaz mondat formálisan szabatos és a valósággal való megegyezés kritériumát kielégítő meghatározása csak bizonyos töredék nyelvekre (formalizált nyelvekre) lehetséges, éspedig csakis egy másik (bizonyos szempontból gazdagabb) nyelv, az ún. metanyelv keretében. Természetes nyelvekben az igaz mondat fogalma nem definiálható az említett kritériumoknak megfelelő módon. (Lásd A. Tarski, *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen. Studia Phil. Comm. Soc. phil. Polon.*, Vol. I, 1935. Lenyomata in: K. Berka–L. Kreiser, *Logik–Texte*, Akademie-Verlag, Berlin 1973, 447–559.) Tarski ezen eredménye természetesen nem használható érvként azzal szemben, hogy az emberi megismerés releváns területein az igazság (egyik) kritériuma a valósággal való megegyezés lehet. (A szerk.)

⁵Az eredetiben: Sinn. A Frege-féle Sinn – Bedeutung fogalompárt e fordításban a „jelentés-jelöllet” szó párral adjuk vissza. Ebben a G. Frege, *Logika, szemantika, matematika* c. kötetben (Gondolat Kiadó, 1980) alkalmazott megoldást követjük. (A szerk.)

⁶Hasonló módon mondják: „Ítélet az, ami vagy igaz, vagy hamis.” Ténylegesen a „gondolat” szót nagyjából a logikusok írásaiban szereplő „ítélet” értelmében használom. Remélhetőleg a következők-

jelentése, de ezzel nem állítom, hogy minden mondat jelentése gondolat. Az önmagában nem érzéki gondolat a mondat érzéki köntösébe öltözik, és ezzel megfoghatóbbá válik számunkra. Azt mondjuk, hogy a mondat gondolatot fejez ki.

A gondolat nem érzéki: azon dolgok közül, amelyekkel kapcsolatban az igazság kérdése egyáltalán szóba jöhet, ki kell zárni minden érzéki észlelhetőt. Az igazság nem olyan tulajdonság, amely az érzéki benyomások valamilyen sajátos fajtájának felel meg. Ennyiben élesen különbözik azoktól a tulajdonságoktól, amelyeket a „piros”, „keserű”, „orgonailatú” szavakkal nevezünk meg. De nem látjuk-e, hogy a Nap felkelt, és nem látjuk-e egyúttal azt is, hogy ez igaz? Az, hogy a Nap felkelt, nem tárgy, amely a szemembe jutó sugarakat bocsát ki, nem olyan látható dolog, mint maga a Nap. Azt, hogy a Nap felkelt, érzéki benyomások alapján ismerjük el igaznak. Az igazság mégsem érzéki észlelhető tulajdonság. Egy dolog mágnességét is érzéki benyomások alapján ismerjük fel, habár ez a tulajdonság éppoly kevésbé felel meg érzéki benyomások egy sajátos fajtájának, mint az igazság. Ennyiben ezek a tulajdonságok megegyeznek. De ahhoz, hogy egy test mágnességét felismerjük, szükségünk van érzéki benyomásokra. Ha azonban igaznak találom azt, hogy ebben a pillanatban semmilyen szagot nem érzek, ezt nem érzéki benyomások alapján teszem.

Mindamellettt azt kell gondolnunk, nem lehetséges felismerni egy dolog valamely tulajdonságát anélkül, hogy egyúttal igaznak ne találánánk azt a gondolatot, mely szerint a dolog rendelkezik az illető tulajdonsággal. Így egy dolog minden tulajdonságához kapcsolódik egy gondolat tulajdonsága, tudniillik az igazsága.⁷ Figyelemre méltó az is, hogy az „ibolyaszagot érzek” mondatnak ugyanaz a tartalma, mint az „igaz, hogy ibolyaszagot érzek” mondatnak. Úgy tűnik tehát, hogy a gondolathoz semmit sem teszünk hozzá azzal, hogy igazságot tulajdonítunk neki. És mégis, nem nagy siker-e, ha a kutató, hosszas ingadozás és fáradságos vizsgálatok után azt mondhatja: „igaz az, amit feltételeztem”? Az „igaz” szó jelentése egészen sajátosnak látszik. Talán olyasmivel van dolgunk, amit egyáltalán nem lehet az egyébként szokásos értelemben tulajdonságnak nevezni. Ezen kétely ellenére, amíg valami találóbbra nem lelek, a nyelvhasználatot követve úgy fogom kifejezni magam, mintha az igazság tulajdonság volna.

Hogy élesebben kidomborodjék, mit nevezek gondolatnak, különbséget fogok tenni a mondatok fajtái között.⁸ Nem vitatható, hogy a felszólító mondatoknak van jelentésük; de ez a jelentés nem olyan, hogy vele kapcsolatban szóba jöhetne az igazság. Ezért a felszólító mondatok jelentését nem fogom gondolatnak nevezni. Ugyanígy kizárandók az

ből kitűnik, miért részesítem előnyben a „gondolat” szót. Ezt az értelmezést azért támadták, mert eleve adott bennük az ítéletek felosztása igaz és hamis ítéletekre, ez a felosztás pedig az ítéletek összes lehetséges felosztása közül talán a legkevésbé jelentős. Én nem ismerem el logikai hibának, ha az értelmezés egyben felosztást is ad. Ami pedig a jelentőségét illeti, azt mégsem szabad annyira lebecsülni, ha egyszer az „igaz” szó, amint mondtam, iránymutató a logika számára.

⁷ A párhuzam félreérthető. Nem áll az, hogy egy dologhoz egy gondolat, s a dolog minden egyes tulajdonságához e gondolatnak egy-egy tulajdonsága kapcsolódik. Csak annyit lehet mondani, hogy a dolog minden tulajdonságához kapcsolódik egy igaz gondolat. A „gondolat” szót itt Frege értelmezése szerint használjuk. (A szerk.)

⁸ A „mondat” szót itt nem egészen abban az értelemben használom, mint a nyelvtan, amely mellékmondatokat is ismer. Egy elkülönített mellékmondatnak nincs mindig olyan jelentése, amellyel kapcsolatban az igazság szóba jöhet, míg az összetett mondatnak, amelyhez tartozik, van ilyen jelentése.

óhajtó és kérdő mondatok is. Azok a mondatok jöhetnek számításba, amelyekben valamit közlünk vagy állítunk. De nem számítom ide az olyan felkiáltásokat, amelyekkel valaki érzéseinek ad kifejezést, vagy a nyögést, a sóhajt, a nevetést, még akkor sem, ha valami külön megállapodás alapján valaminek a közlésére szánták őket. Mi a helyzet a kérdő mondatokkal? A kiegészítendő kérdések esetén egy nem teljes mondatot mondunk ki, amely csak azzal a kiegészítéssel kap igazi jelentést, amelyre a kérdéssel felszólítunk. A kiegészítendő kérdések ezért itt figyelmen kívül maradhatnak. Másképp áll a dolog az eldöntendő kérdésekkel. Ezekre „igen”-t vagy „nem”-et várunk. Az „igen” válasz ugyanannyit mond, mint egy kijelentő mondat; mert igaznak állítja azt a gondolatot, amelyet már a kérdés is teljes egészében tartalmazott. Így minden kijelentő mondatához képezhető egy eldöntendő kérdés. Egy felkiáltást azért nem lehet közlésnek tekinteni, mert nem képezhető neki megfelelő eldöntendő kérdés. A kérdő és a kijelentő mondat ugyanazt a gondolatot tartalmazza; de a kijelentő mondatban van még valami többlet is, tudniillik éppen a kijelentés. A kérdő mondatban is van többlet: a felszólítás. A kijelentő mondatban tehát két dolgot kell megkülönböztetni: a tartalmat, amely ugyanaz, mint a megfelelő eldöntendő kérdésben, és az állítást. Az előbbi a gondolat, vagy legalábbis tartalmazza a gondolatot. Ki lehet tehát fejezni a gondolatot anélkül, hogy állítanánk az igazságát. A kijelentő mondatban ez a kettő úgy kapcsolódik össze, hogy könnyű látni a szétválaszthatóságot. Ezek szerint megkülönböztetjük

1. a gondolat megragadását – a gondolkodást,
2. egy gondolat igazságának az elismerését – az ítélet⁹,
3. ezen ítélet közlését – az állítást.

Amikor eldöntendő kérdést képzünk, az első lépést már megtettük. A tudományos előrehaladás rendszerint úgy megy végbe, hogy először olyasformán ragadnak meg egy gondolatot, ahogyan az egy eldöntendő kérdésben kifejezhető, majd kutatások elvégzése után végül igaznak ismerik el. Az igazság elismerését a kijelentő mondat formájában mondjuk ki. Nincs szükségünk ehhez az „igaz” szóra. De még ha használjuk, akkor sem az „igaz” rejti magában a tulajdonképpeni állító erőt, hanem a kijelentő mondat formája, és ahol utóbbi elveszti állító erejét, ott azt az „igaz” szó sem tudja visszaállítani. Ez történik, amikor nem komolyan beszélünk. Mint ahogy a színházi mennydörgés csak látszat-mennydörgés, a színházi csata csak látszatcsata, úgy a színházi állítás is csak látszatállítás. Nem több, mint játék vagy költészet. A színész szerepe közben nem állít, nem is hazudik, még akkor sem, ha meg van győződve annak hamisságáról, amit mond. A költészetben az a helyzet, hogy gondolatokat fejeznek ki, amelyek igazságát azonban nem állítják a kijelentő mondatforma ellenére sem, habár lehet, hogy a hallgatónak sugalmazzák az egyetértő ítéletet. Tehát még ha valami kijelentő mondat formájában jelenik is meg, akkor is kérdéses, hogy valóban állítást tartalmaz-e. És ha ehhez a szükséges komolyság hiányzik, akkor a kérdésre tagadó választ kell adni. Annak, hogy az „igaz” szót hasz-

⁹ Úgy tűnik, gondolat és ítélet között eddig nem tettek kellő különbséget. Ez talán a nyelv hatásának következménye. A kijelentő mondatnak nincs külön mondatrésze, amely az állításnak felelne meg, hanem az, hogy állítunk valamit, a kijelentő mondat formájában rejlik. A német nyelvben előnyt jelent, hogy a szórend megkülönbözteti a főmondatot és a mellékmondatot. Ilyenkor persze ügyelni kell arra, hogy a mellékmondat is tartalmazhat állítást, és hogy gyakran sem a főmondat, sem a mellékmondat nem fejez ki önmagában teljes gondolatot, hanem csak az összetett mondat.

nálják-e közben, nincs jelentősége. Ez mutatja, hogy ha egy gondolatról az igazság tulajdonságát állítjuk, ezzel semmit nem teszünk hozzá.

Egy kijelentő mondat a gondolaton és annak állításán kívül gyakran még egy harmadik dolgot is tartalmaz, amelyre az állítás nem terjed ki. Utóbbi nemritkán a hallgató érzéseire, hangulatára kíván hatni, vagy képzelőerejét kelti fel. Ide tartoznak az olyan szavak, mint „sajnos”, „hálisten”. A költészetben gyakrabban előfordulnak ilyen alkotórészek, de a próza sem mentes tőlük teljesen. Matematikai, fizikai, kémiai leírásokban persze ritkábbak, mint a történelmieken. Amit szellemtudománynak neveznek, közelebb áll a költészethez, és ezért kevésbé is tudományos, mint az egzakt tudományok, melyek annál szárazabbak, minél egzaktabbak; mivel az egzakt tudomány az igazságra, és csakis az igazságra irányul. Tehát a mondat minden olyan része, amelyre az állító erő nem terjed ki, kívül esik a tudományos leírason, de sokszor még az is nehezen kerüli el ezeket, aki látja a vezélyt, amellyel járnak. Ahol arról van szó, hogy a gondolatilag megfoghatatlant a sejtés útján közelítsük meg, az említett alkotórészek teljes joggal szerepelnek. Minél szigorúbban tudományos egy leírás, annál kevésbé érezhető rajta szerzőjének nemzetisége, annál könnyebben fordítható. Ezzel szemben a nyelv azon alkotórészei, amelyeket most említettem, igen megnehezítik a költemények fordítását, sőt a tökéletes fordítást csaknem mindig lehetetlenné teszik. Hiszen a költői érték jórészt az ilyen kifejezéseken múlik, és éppen ezek tekintetében különböznek leginkább az egyes nyelvek.

Attól, hogy a „ló”, a „paripa”, vagy a „gebe” szót használom, a gondolat nem lesz különböző. Az állító erő nem terjed ki arra, amiben ezek a szavak különböznek. Amit egy költemény hangulatának, árnyalatának, atmoszférájának nevezhetünk, amit a hanglegjtés és a ritmus lefest, az nem tartozik a gondolathoz.

A nyelvben sok minden arra szolgál, hogy megkönnyítse a hallgató számára a megértést, így pl. ha a szórend vagy a hangsúly segítségével kiemelünk egy mondatrészt. Gondoljunk továbbá olyan szavakra, mint „még” és „már”. Azzal a mondattal, hogy „Alfréd még nem jött meg”, tulajdonképpen annyit mondunk, hogy „Alfréd nem jött meg”, és emellett jelezzük, hogy várjuk a jövetelét; de éppen csak jelezzük. Nem lehet azt mondani, hogy a mondat jelentése azért hamis, mert Alfréd jövetelét nem várjuk. A „de” szó annyiban különbözik az „és”-től, hogy jelezzük vele: a reá következő ellentétben áll azzal, ami a megelőzőek alapján várható volt. A beszéd ilyen árnyalatai nem teszik különbözővé a gondolatokat. A mondatokat lehet alakítani úgy, hogy az igét cselekvő alakból szenvedőbe tesszük és egyúttal a tárgyat tesszük meg alanyunk. Hasonlóképp megtehetjük, hogy a szórend és a ragok megváltoztatásával az „ad” igét a „kap” megfelelő alakjával helyettesítjük. Az ilyen átalakítások bizonyára nem minden szempontból közömbösek; de nem érintik azt, ami igaz vagy hamis. Ha az ilyen átalakításokat általánosan megengedhetetlennek tartanák, ez megakadályozna minden mélyebb logikai vizsgálatot. Éppolyan fontos elhagyni a dolog magvát nem érintő különbségeket, mint különbséget tenni ott, ahol az lényegbe vág. Az azonban, hogy mi a lényeges, a céltől függ. A nyelv szépségére irányuló törekvésnek esetleg éppen az tűnik fontosnak, ami a logikusnak közömbös.

Egy mondat tartalma tehát gyakran meghaladja a benne kifejezett gondolatot. De ugyancsak gyakran előfordul a fordítottja, amikor az írásban vagy fonográffal rögzíthető puszta szó sor nem elegendő a gondolat kifejezéséhez. A jelen idő kétféle módon használatos: először időmeghatározás céljából, másodszer annak kifejezéséül, hogy a gondolat

minden időbeli korlátozás nélkül való, időtlen vagy örök. Gondoljunk pl. a matematika törvényeire. Hogy a két eset közül melyikről van szó, az nem fejeződik ki, azt ki kell találni. Ha a jelen idő időmeghatározásul szolgál, a gondolat helyes felfogásához tudnunk kell, mikor mondták ki a mondatot. Ilyenkor tehát a beszéd időpontja része a gondolatkifejezésnek. Ha valaki ma ugyanazt akarja mondani, amit tegnap a „ma” szó használatával fejezett ki, akkor ezt a szót a „tegnap”-pal kell helyettesítenie. Habár a gondolat ugyanaz, a szóbeli kifejezésnek ilyenkor különbözőnek kell lennie, hogy kiegyenlítsük azt a jelentésváltozást, amit enélkül a beszéd időpontjának különbözősége okozna. Hasonló a helyzet az olyan szavaknál, mint „itt”, „ott”. A pusztá szósor, ahogyan írásban rögzíthető, egyetlen ilyen esetben sem teljes kifejezése a gondolatnak, hanem a helyes megértéshez szükséges még néhány, a beszédet kísérő körülmény ismerete, melyeket ilyenkor a gondolatkifejezés eszközéül használnak. Ide tartozhatnak még rámutatások, kézmozdulatok, pillantások is. Ugyanaz a szósor, ha az „én” szót tartalmazza, különböző emberek szájából különböző gondolatokat fejez ki, melyek közül némelyik igaz, némelyik pedig hamis lehet.

Az „én” szó mondatokban való előfordulása felvet még néhány kérdést.

Legyen a helyzet a következő. Dr. Gustav Lauben ezt mondja: „Engem megsértettek.” Leo Peter hallja ezt, és néhány nap múlva így beszél el: „Dr. Gustav Laubent megsértették.” Ugyanazt a gondolatot fejezi-e ki ez a mondat, mint amelyet Dr. Lauben mondott ki? Tegyük föl, hogy Rudolf Lingens ott volt, amikor Dr. Lauben beszélt, és hallja azt is, amit Leo Peter elbeszél. Ha Dr. Lauben és Leo Peter ugyanazt a gondolatot mondta ki, akkor Rudolf Lingensnek, aki jól érti a német nyelvet, és emlékszik arra, amit Dr. Lauben az ő jelenlétében mondott, rögtön tudnia kell, hogy Leo Peter ugyanarról beszél. De a német nyelv ismerete, amennyiben tulajdonnevekről van szó, sajátos kérdés. Könnyen megeshet, hogy a „Dr. Laubent megsértették” mondatához csak kevesen kapcsolnak egy meghatározott gondolatot. A teljes megértéshez esetünkben hozzátartozik a „Dr. Gustav Lauben” szavak ismerete. Ha mármost Leo Peter és Rudolf Lingens számára a „Dr. Gustav Lauben” név egyaránt azt az orvost jelöli, aki egy mindkettőjük által ismert lakásban egyedüli orvosként él, akkor mindketten ugyanúgy értik azt a mondatot, hogy „Dr. Gustav Laubent megsértették”, vagyis ugyanazt a gondolatot kapcsolják hozzá. Lehetséges azonban, hogy Rudolf Lingens nem ismeri személyesen Dr. Laubent és nem tudja, hogy Dr. Lauben volt az, aki a múltkor azt mondta: „Engem megsértettek.” Ekkor Rudolf Lingens nem tudhatja, hogy ugyanarról a dologról van szó. Ezért ebben az esetben azt mondom: az a gondolat, amelyet Leo Peter fejez ki, nem azonos azzal, amit Dr. Lauben kimondott.

Tegyük fel továbbá, hogy Herbert Garner tudja: Dr. Gustav Lauben 1875. szeptember 13-án N. N.-ben született, és ez rajta kívül senki másra nem áll; nem tudja ezzel szemben, hogy Dr. Lauben most hol lakik, és semmi mást sem tud róla. Másik föltevésünk: Leo Peter nem tudja, hogy Dr. Gustav Lauben 1875. szeptember 13-án N. N.-ben született. Ekkor, a „Dr. Gustav Lauben” tulajdonnév tekintetében, Herbert Garner és Leo Peter nem ugyanazt a nyelvet beszélnek, habár valójában ugyanazt az embert ugyanazon a néven nevezik meg; ugyanis nem tudják, hogy ezt teszik. Tehát ahhoz a mondatához, hogy „Gustav Laubent megsértették”, Herbert Garner nem ugyanazt a gondolatot kapcsolja hozzá, amelyet Leo Peter ki akart fejezni vele. Annak a visszás helyzetnek az elkerülése céljából, hogy Herbert Garner és Leo Peter nem ugyanazt a nyelvet beszélnek, feltételezem,

hogy Leo Peter a „Dr. Lauben”, Herbert Garner viszont a „Gustav Lauben” tulajdonnevet használja. Lehetséges, hogy Herbert Garner a „Dr. Laubent megsértették” mondat jelentését igaznak, míg, hamis hírektől félrevezetve, a „Gustav Laubent megsértették” mondat jelentését hamisnak tartja. Tehát a mondott föltevések mellett ezek a gondolatok különbözőek.¹⁰

Ezek szerint tulajdonnév esetén az is számít, hogy miképp határozzák meg azt, amit a név jelöl. Ez különböző módokon lehetséges, és a tulajdonnevet tartalmazó mondatoknak minden ilyen módhoz más-más jelentésük tartozik. Az egyazon mondatból ily módon adódó különböző gondolatok igazságértékükben természetesen megegyeznek, azaz ha az egyik igaz, akkor az összes az, illetve ha az egyik hamis, akkor az összes hamis. Ennek ellenére el kell ismerni különbözőségüket. Tulajdonképpen meg kell tehát követelni, hogy minden tulajdonnév jelölete egyetlen módon legyen meghatározott. Ennek a követelménynek a teljesülése gyakran lényegtelen, de nem mindig az.

Mindenki olyan sajátos és eredeti módon meghatározott önmaga számára, ahogyan ez senki más számára nem lehetséges. Ha mármint Dr. Lauben arra gondol, hogy őt megsértették, ezt ama bizonyos sajátos és eredeti meghatározásmód alapján fogja érteni. Az így meghatározott gondolatot viszont csak Dr. Lauben ragadhatja meg. De tegyük fel, hogy közölni akarja valakivel. Nem képes közölni olyan gondolatot, amit egyedül csak ő ragadhat meg. Így ha azt mondja: „engem megsértettek”, az „én” szót olyan értelemben kell használnia, ami mások számára is felfogható, mintegy ebben az értelemben: „az, aki ebben a pillanatban hozzátok beszél”, a gondolat kifejezését szolgálataiba állítva eközben a beszédét kísérő körülményeket.¹¹

Itt azonban felvetődik egy kétely. Egyáltalán ugyanaz a gondolat-e, amit előbb ez, utóbb az az ember mond ki?

¹⁰Ha e példákban a szereplő személyek Dr. Laubent nem személynevével, hanem más-más *leírásokkal* neveznék meg (pl. „házi orvos”, „a fölöttem lakó férfi” stb.) akkor Frege fejtegetései vitathatatlanul helytállóak lennének: az „x-et megsértették” sémából más-más gondolatot kifejező mondatokat kapunk, ha x-et egyazon személy különböző leírásaival helyettesítjük. Frege azonban a különböző leírások helyett egyetlen tulajdonnevet szerepeltet, azzal a föltevessel, hogy a névhasználók (vagy az állítás hallgatói, befogadói) e név jelölését különböző meghatározások, leírások révén ismerik. Ezek szerint Frege felfogása az, hogy a tulajdonnevek mindig leírásokat képviselnek (e nézetét egyéb írásaiban is kifejezésre juttatja). Ez a felfogás azonban komoly nehézségekkel jár: a tulajdonnevet használó kommunikáló partnerek nem érthetik meg teljesen egymás gondolatait, még akkor sem, ha ugyanazon tulajdonnévvel objektíve mindketten ugyanazt az *individuumot* nevezik meg; hiszen nem ismerik azt a fogalmi leírást, amelyet partnerük a szóban forgó *individuumra* használ. A tulajdonnevek leírásaként való felfogását ezért sokan elutasítják, és azzal a nézettel helyettesítik, hogy a tulajdonneveket az esetek többségében éppúgy fogalmi karakter nélküli *individuummegnevezésként* használjuk, mint a tárgyra való közvetlen rámutatás (mutatónévmás használatával kombinált) gesztusait, vagy mint a személyes névmásokat. Azonban Frege felfogásának, ill. e felfogás továbbfejlesztett változatának is vannak hívei a logikai-szemantikai irodalomban. (A szerk.)

¹¹Nem vagyok itt abban a szerencsés helyzetben, mint az ásványtan tudósa, aki egy hegyikristályt mutat a hallgatóinak. Nem tudok olvasóimnak kezükbe adni egy gondolatot, hogy nézzék meg jól minden oldaláról. Meg kell elégednem azzal, hogy a nem érzékelhető gondolatot az érzékelhető nyelvi formában mutatom be az olvasónak. Eközben a nyelv képszerűsége nehézségeket támaszt. Az érzéki mindig beavatkozik, képszerűvé és ezzel nem-valódivá téve a kifejezést. Emiatt meg kell küzdenünk a nyelvvel, és ezért kényszerülök arra, hogy továbbra is foglalkozzam vele, habár tulajdonképpen nem ez a feladatom. Remélhetőleg sikerült megvilágítanom az olvasó számára, hogy mit kívánok gondolatnak nevezni.

A filozófiától érintetlen ember először is olyan dolgokat ismer, amelyeket láthat, tapinthat, egyszóval érzékeivel észlelhet, mint fákat, köveket, házakat; és meg van győződve róla, hogy bárki más ugyanúgy láthatja és tapinthatja ugyanazt a fát, ugyanazt a követ, amelyet ő lát és tapint. A gondolat nyilvánvalóan nem tartozik e dolgok körébe. Lehetséges-e mégis, hogy ugyanúgy áll szemben az emberrel, mint egy fa?

A nem-filozófus is gyakran rákényszerül, hogy elismerje egy belső világ létezését, amely különbözik a külvilágtól: az érzéki benyomásoknak, képzelőereje alkotásainak, az érzeteknek, az érzéseknek és hangulatoknak világát, a vonzalmak, kívánságok, elhatározások világát. A kifejezés rövidsége kedvéért ezeket, az elhatározások kivételével, a „képzet” szóval foglalom össze.

Talán ehhez a belső világhoz tartoznak a gondolatok? Esetleg nem mások, mint képzetek? Az elhatározásokhoz bizonyosan nem sorolhatók.

Miben különböznek a képzetek a külvilág tárgyaitól? Először:

A képzeteket nem lehet látni, tapintani, nem szagolhatók, nem ízlelhetők, nem is hallhatók.

Sétálni megyek egy kísérővel. Látok egy zöld rétet; ekkor érzéki benyomásom van a zöldről. Az utóbbit birtokolom, de nem látom.

Másodszor: A képzeteket birtokoljuk. Vannak érzeteink, érzéseink, hangulataink, vonzalmaink, kívánságaink. A képzetek kinek-kinek a tudattartalmához tartoznak.

A rét a békákkal, a Nap, amely rá süt, ott van, akár nézem, akár nem; de az érzéki benyomásom a zöldről csak általam létezik; én vagyok a hordozója. Értelmetlennek tűnik hordozó nélküli, a világban önállóan bolyongó fájdalomról, hangulatról, kívánságról beszélni. Érzet nem lehetséges érző nélkül. A belső világ előfeltételez valakit, akinek a belső világa.

Harmadszor: A képzetekhez szükség van hordozóra. A külvilág tárgyai ehhez viszonyítva önállóak.

Kísérőmmel együtt meg vagyunk győződve, hogy mindketten ugyanazt a rétet látjuk, de külön-külön saját érzéki benyomásunk van a zöldről. Megpillantok a zöld eperlevelek között egy eperszemet. Kísérőm nem látja ugyanazt, mert színvak. Az a benyomás, amit az eper színe tesz rá, nem különbözik észrevehetően a levélszín keltette benyomástól. Vajon kísérőm a zöld levelet látja pirosnak, vagy a piros eperszemet zöldnek, vagy mindkettőt valami olyan színnek látja, amit én nem is ismerek? Ezek megválaszolhatatlan, sőt bizonyára értelmetlen kérdések. Ugyanis ha a „piros” szó nem dolgok tulajdonságát adja meg, hanem a tudatomhoz tartozó érzéki benyomásokat jellemzi, akkor csak a tudatom határain belül használható; hiszen lehetetlen az én érzéki benyomásaimat valaki máséval összevetni. Utóbbihoz szükséges volna, hogy egy érzéki benyomást, amely egy meghatározott tudathoz tartozik, közös tudatban egyesítsünk egy másikkal, amely egy másik tudathoz tartozik. Ha egyáltalán lehetséges volna egy tudatból eltüntetni valamely képzetet, és egyúttal elérni, hogy egy képzet feltűnjék egy másik tudatban, még akkor is megválaszolhatatlan lenne az a kérdés, hogy a két képzet ugyanaz-e. Minden egyes képzetem lényegéhez annyira hozzátartozik, hogy tudatom tartalma, hogy bárki másnak minden képzete épp mint ilyen különbözik az enyémtől. De nem lehet-e, hogy képzeteim, tudatom egész tartalma egyúttal egy átfogóbb, mondjuk isteni tudatnak is tartalma? Minden bizonnyal csak úgy, ha én magam része lennék az isteni lénynek. De akkor tényleg az én képzeteimről lenne szó? Én lennék a hordozójuk?

Ez már olyan mértékben meghaladja az emberi megismerés határait, hogy az ilyen lehetőséget ajánlatosabb figyelmen kívül hagyni. Mindenesetre számunkra, emberek számára lehetetlenség mások képzeiteit a sajátunkkal összehasonlítani. Leszakítom az eperszemét és ujjaim közé veszem. Most már kísérőm is látja, mégpedig ugyanazt az eperszemét; de mindkettőnknek saját külön képze van róla. Senki más nem bírhat az én képzetemmel; de sokan láthatják ugyanazt a dolgot. Az én fájdalom nem lehet senki másnak a fájdalma. Lehet, hogy valaki részvétet érez irántam; de akkor is enyém a fájdalom, övé a részvét érzése. Ő nem érzi az én fájdalmamat, és az ő részvéte nem az enyém.

Negyedszer: Minden képzetnek csak egy hordozója van; két embernek nem lehet közös képze.

Különbözik a képzet fennállhatna függetlenül az egyiktől és függetlenül a másiktól is. Vajon az a hárs az én képzetem? Amikor ebben a kérdésben az „az a hárs” kifejezést használom, tulajdonképpen már eleve megadom a választ; mivel ezzel a kifejezéssel olyasvalamit akarok megjelölni, amit látok, és amit mások is szemügyre vehetnek és megérinthetnek. Két lehetőség van. Ha elértem a szándékomat, ha az „az a hárs” kifejezéssel megjelölök valamit, akkor nyilvánvalóan tagadnunk kell azt a gondolatot, amelyet az „az a hárs az én képzetem” mondat fejez ki. Ha viszont szándékom kudarcot vallott, ha csak látni vélek, de valójában nem látok, ha ily módon az „az a hárs” kifejezés üres, akkor szándéktalanul és akaratlanul a költészet területére tévedtem. Ez esetben sem annak a mondatnak, hogy „az a hárs az én képzetem”, sem annak a mondatnak, hogy „az a hárs nem az én képzetem”, nem igaz a tartalma: mert mindkét kijelentéshez hiányzik a tárgy, amelyről szól. Így csak azt tehetjük, hogy elutasítjuk a kérdés megválaszolását azzal az indoklással, hogy az „az a hárs az én képzetem” mondatnak a tartalma kitalálás, költészet. Persze a képzetem valóban megvan; de az „az a hárs” szavakkal nem erre utalok. Megeshet, hogy valaki az „az a hárs” szavakkal tényleg az egyik képzetét akarja jelölni; ekkor hordozója annak, amit szavakkal jelölni akar, de akkor nem látja azt a hársat, és egyetlen más ember sem láthatja és nem is lehet annak hordozója.

Visszatérek arra a kérdésre, hogy képzet-e a gondolat. Ha azt a gondolatot, amelyet a Pitagorasz-tétellel kimondok, más is éppúgy igaznak tarthatja, mint én, akkor nem tartozhat tudatom tartalmához, akkor nem vagyok a hordozója, és mégis igaznak tartatom. Ha azonban az a gondolat, amit én a Pitagorasz-tétel tartalmának tekintek, és az, amit más annak tekint, nem lenne ugyanaz, akkor tulajdonképpen nem használhatnánk a „Pitagorasz-tétel” kifejezést, hanem csak azt mondhatnánk, hogy „az én Pitagorasz-télelem”; „az ő Pitagorasz-tétele”, és ezek különbözőek volnának; mivel a jelentés szükségszerűen hozzátartozik a mondathoz. Így az én gondolatom az én tudatomnak, az övé az ő tudatának tartalma lenne. Lehetséges volna így, hogy az én Pitagorasz-télelem jelentése igaz, az övé viszont hamis? Azt állítottam, hogy ha a „piros” szó nem dolgok tulajdonságát adja meg, hanem néhány érzéki benyomást jellemez, akkor csak tudatomra vonatkoztatva használható. Hasonlóképpen, ha az „igaz” és „hamis” szavak, ahogy én értelmezem őket, nem valami olyasmire vonatkoznának, amelyeknek nem én vagyok a hordozója, hanem az volna a rendeltetésük, hogy tudatom tartalmait valamilyen módon jellemezzék, akkor csak tudatomat illetően volnának alkalmazhatóak. Tehát az igazság a tudatomra korlátozódna, és kétséges maradna, hogy mások tudatában egyáltalán létezik-e valami hasonló.

Ha minden gondolatnak szüksége van hordozóra, akinek tudattartalmához tartozik, akkor a gondolat csak hordozójának gondolata, és így nem létezik sokak számára közös, sokak együttműködésére lehetőséget adó tudomány; hanem nekem megvan a magam tudománya – mármint gondolatoknak egy olyan összessége, amelynek én vagyok a hordozója –, másnak pedig szintén megvan a maga tudománya. Mindegyikünk saját tudatának tartalmaival foglalkozik. Így nem lehet ellentmondás két tudomány között; igazságról vitatkozni pedig hiábavaló, éppoly hiábavaló, sőt majdnem nevetséges, mint az, amikor két ember úgy vitatkozik egy százmárkás valódiságáról, hogy közben mindkettő arra a bankjegyre gondol, amelyik a saját zsebében van, a „valódi” szót pedig a saját egyéni értelmezésük szerint értik. Ha valaki képzeteknek tartja a gondolatokat, akkor az, amit igaznak tart, saját véleménye szerint tudatának tartalma, és így valójában másnak semmi köze nincs hozzá. És ha tölem ezt a véleményt hallja, hogy a gondolat nem képzet, ezt nem tudja elvitatni, mert ehhez meg neki nincs köze.

Látható tehát az eredmény: a gondolatok nem a külvilág dolgai, de nem is képzetek.

El kell ismernünk egy harmadik tartományt. Ami ehhez tartozik, az megegyezik a képzetekkel annyiban, hogy érzékileg nem észlelhető, a tárgyakkal pedig annyiban, hogy nincs szüksége hordozóra, akinek a tudattartalmához tartoznék. Így pl. a Pitagorasz-tételben kimondott gondolat időtlenül igaz, igaz attól függetlenül, hogy bárki is igaznak tartja-e. Nincs szüksége hordozóra. Nemcsak azóta igaz, amióta felfedezték, mint ahogy bármely bolygó is kölcsönhatásban állt más bolygókkal, még mielőtt bárki is látta volna.^{1 2}

Hallani vélek azonban egy sajátos ellenvetést. Többször is feltételeztem, hogy más is megsejlelheti ugyanazt a tárgyat, amit én látok. És ha mindez csak álom? Ha csak álmodtam azt, hogy valakinek a kíséretében sétáltam, ha álom volt, hogy a kísérem éppúgy látta a zöld rétet, mint én, ha mindez csak színjáték volt tudatom színpadán, akkor kétséges, hogy egyáltalán léteznek-e a külvilág tárgyai. Lehetséges, hogy a tárgyak világa üres, és én nem látok tárgyakat, éppúgy embereket sem, hanem talán csak képzeteim vannak, amelyeknek én magam vagyok hordozójuk. Ha valami éppoly kevésbé létezik tölem függetlenül, mint mondjuk a fáradságérzetem, ha az a valami képzet, akkor nem lehet ember, nem szemlélheti velem együtt ugyanazt a rétet, nem láthatja az eperszemet, amit a kezemben tartok. De teljesen hihetetlen, hogy az egész külvilág helyett, amelyben hitem szerint mozgok és tevékenykedem, lényegében csak a belső világom létezzék. De ez elkerülhetetlenül következik abból a tételből, hogy vizsgálódásom tárgya csak az lehet, ami az én képzetem. Mi következne ebből a tételből, ha igaz volna? Léteznének-e rajtam kívül emberek? Ez ugyan lehetséges maradna; de semmit nem tudnék róluk: mert egy ember nem válhat a képzetemmé, következésképp, ha tételünk igaz volna, nem válhatna vizsgálódásom tárgyává sem. És ezzel kihúznánk minden olyan gondolatmenet alól a talajt, amely közben feltételeztem, hogy valami ugyanúgy tárgy lehet valaki más számára, mint az én számomra; mert még ha így is lenne, nem tudnék róla.

^{1 2} A tárgyakat látjuk, a képzeteket birtokoljuk, a gondolatokat elgondoljuk vagy megragadjuk. Amikor valaki megragad vagy elgondol egy gondolatot, akkor nem alkotja azt, mert a gondolat már előzőleg is létezett, hanem csupán bizonyos, a tárgyak látásától és a képzetek birtoklásától különböző kapcsolatba lép vele.

Képtelen volnék megkülönböztetni azt, aminek én vagyok a hordozója, attól, amit nem én hordozok. Ha úgy ítélnék, hogy valami nem az én képzetem, ezzel gondolkodásom tárgyává és így képzetemmé tenném. Létezik e felfogás mellett a zöld rét? Lehetséges, hogy igen, de akkor sem látható számomra. Ugyanis, ha egy rét nem az én képzetem, akkor tételünk szerint nem lehet szemlélődésem tárgya. Ha azonban a képzetem, akkor nem látható; hiszen a képzetek nem láthatók. Lehet ugyan, hogy képzetem van egy zöld rétről; de maga a képzet nem zöld; mivel zöld képzetek nem léteznek. Létezik e nézet szerint 100 kg-os ágyúgolyó? Lehetséges; de semmit nem tudhatok róla. Ha egy ágyúgolyó nem az én képzetem, akkor a tétel szerint nem lehet szemlélődésem, gondolkodásom tárgya. Ha viszont egy ágyúgolyó az én képzetem, akkor nincsen súlya. Lehet képzetem egy súlyos lövedékről. Ez tartalmazhatja részképzetként a lövedék súlyosságát. Ez a részképzet azonban éppoly kevéssé tulajdonsága a teljes képzetnek, mint ahogyan Németország nem tulajdonsága Európának. Következésképp:

Vagy hamis az a tétel, hogy vizsgálódásom tárgya csak az én képzetem lehet; vagy pedig összes tudásom és ismeretem képzeteim birodalmára, tudatom színpadára korlátozódik. Az utóbbi esetben csak belső világról van tudomásom, és semmit sem tudok más emberekről.

Csodálatra méltó, hogyan csapnak át egymásba ilyen megfontolások közben az ellentétek. Nézzük pl. az érzékek fizioiogiáját. A tudós természetkutató, ahogy ez hozzá illik, eleinte a legtávolabb áll attól, hogy a saját képzeteinek tartsa azokat a dolgokat, amelyeket meggyőződése szerint lát és tapint. Épp ellenkezőleg, úgy gondolja, hogy az érzéki benyomások a leghitelesebb bizonyosságai azon tárgyaknak, amelyek az ő érzéseitől, elképzeléseitől, gondolkodásától függetlenül léteznek, amelyekhez nincs szükség az ő tudatára. Az idegszálakat, az idegsejteket olyannyira kevéssé tartja tudata tartalmának, hogy inkább hajlamos, megfordítva, a saját tudatát az idegszálaktól és idegsejtektől függőnek tekinteni. Megállapítja, hogy a fénysugarak, a szemlencséiben megtörve, a látóidegek végződéseikhez jutnak, és ott változást okoznak, ingerületet keltenek. Az idegszálak ebből valamit továbbvezetnek az idegsejtekhez. Ezután valószínűleg az idegrendszer további folyamatai következnek, színérzetek keletkeznek és ezek kapcsolódnak össze azzá, amit egy fa képzetének nevezhetünk. A fa és képzetem közé fizikai, kémiai, fizioiogi folyamatok furakodnak. De a tudatommal, úgy látszik, csak idegrendszerem folyamatai kapcsolódnak össze közvetlenül; és a fa minden nézőjének sajátos folyamatok játszódnak le az idegrendszerében. Lehetséges, hogy a fénysugarak, mielőtt a szemembe kerültek, visszaverődtek egy tükörről, és úgy terjednek tovább, mintha a tükör mögötti helyről indulnának ki. Ekkor a látóidegekre gyakorolt hatás, és minden, ami erre következik, éppúgy játszódik le, mintha a fénysugarak egy a tükör mögött levő fáról indultak volna ki és törés nélkül terjedtek volna tovább a szemig. Így végül létrejön egy olyan fának a képzete, amely valójában nem is létezik. A fény elhajlása következtében is létrejöhét olyan képzet a szem és az idegrendszer közvetítésével, ami semminek sem felel meg, sőt, a látóidegek ingerléséhez még arra sincs szükség, hogy egyáltalán fényt lássunk. Ha mellettünk lecsap a villám, lángokat vélünk látni, noha magát a villámot nem láthatjuk. A látóidegeket ilyenkor elektromos áramok ingerlik, amelyek testünkben a villámcsapás következtében keletkeznek. Ha a látóideg ezáltal éppúgy ingerlődik, mint ahogy a lángokból kiinduló fénysugarak ingerelnék, akkor lángokat vélünk látni. Itt a látóidegek ingerlése a lényeg; hogy hogyan jön ez létre, az közömbös.

Továbbmehetünk még egy lépéssel. A látóidegeknek ez az ingerlése voltaképpen nem közvetlenül adott, hanem csupán föltevés. Úgy gondoljuk, hogy valami tőlünk független dolog ingerel egy ideget, és ez okozza az érzéki benyomást; de szigorúan véve csak a folyamat vége, a tudatunkba érkezés az, amit tapasztalunk. Nem lehetséges-e vajon, hogy az az érzet, az az érzéki benyomás, amit az idegek ingerlésére vezetünk vissza, más okból is származhat, éppúgy, mint ahogy ugyanaz az idegi inger különböző módokon keletkezhet? Ha az előbbi tudatunkba jutó képzetnek nevezzük is, amit tapasztalunk, az tulajdonképpen csak a képzet, nem a képzet oka. És ha a kutató távol akar tartani magától mindent, ami csak pusztán feltevés, akkor csak a képzetek maradnak számára; minden feloldódik a képzetekben, még az idegszálak és idegsejtek is, amelyekből a kutató kiindult. Így végül is saját építményének alapjait ássa alá. Minden képzet? Mindennek szüksége van hordozóra, aki nélkül nem létezhet? Saját magamat a képzeteim hordozójának tekintem; de nem vagyok-e vajon magam is képzet? Úgy tűnik nekem, mintha egy nyugágyban feküdnék, mintha látnék egy pár kifényesített cipőorrot, egy nadrág elülső oldalát, egy mellényt, gombokat, egy kabát részeit, a kabátujjakat, két kezét, néhány szálát egy szakállból, elmosódott körvonalakat egy orrból. Ezeknek a látványoknak az összessége, ez az összképzet volnék én magam? Olyan érzésem is van, mintha ott egy széket látnék. Ez egy képzet. Voltaképpen egyáltalán nem különböztetem meg magamat lényegesen tőle; hiszen nem vagyok-e magam is érzéki benyomások egy összessége, azaz képzet? De akkor hol van ezeknek a képzeteknek a hordozója? Mi jöhet ki egyet ezen képzetek közül, és teszem meg a többi hordozójává? És ez miért éppen az a képzet, amelyet én *én*-nek szoktam nevezni? Nem választhatnám épp ennyi joggal azt hordozónak, amelyet kísértésben lennék székeknek nevezni? De miért szükséges egyáltalán hordozó a képzetekhez? Egy ilyen hordozó a csupán hordozott képzetektől lényegesen különböző, önálló, idegen hordozóra nem szoruló valami lenne. Ha minden képzet, akkor a képzeteknek nincs hordozójuk. És itt ismét tapasztaljuk az átcsapást az ellenkezőjébe. Ha a képzeteknek nincs hordozójuk, úgy képzetek nem léteznek; mivel a képzeteknek szükségük van olyan hordozóra, aki nélkül nem létezhetnek. Ha nincs uralkodó, nincsenek alattvalók sem. Ha nincs többé hordozó, akkor eltűnik az érzeteknek az az önállósága, amelyet, az érzővel szembeállítva, elismerni kényszerültem. Tehát amiket képzeteknek neveztem, azok önálló tárgyak. Minden alap hiányzik ahhoz, hogy külön helyzetet biztosítsak annak a tárgynak, amelyet *én*-nek nevezek.

De lehetséges-e ez? Lehetséges-e tapasztalat tapasztaló nélkül? Mivé válna ez az egész színjáték néző nélkül? Létezhet-e fájdalom anélkül, hogy lenne valaki, akinek fáj? A fájdalomhoz szükségszerűen hozzátartozik, hogy érzik, ha pedig érzik, ebből adódik, hogy van, aki érzi. De akkor van valami, ami nem az én képzetem, és mégis vizsgálódásom tárgya, és pedig én magam ilyen vagyok. Vagy lehetséges az, hogy része vagyok tudatom tartalmának, egyéb részek, mondjuk a Hold képzete mellett? Erről van-e szó, amikor úgy ítélem, hogy a Holdat vizsgálom? Akkor az említett első résznek lenne tudata, és ennek a tudatnak egy része újból én lennék. És így tovább. De elképzelhetetlen, hogy a végtelenségig saját magamba legyek beskatulyázva; mert akkor nem egy énem lenne, hanem végtelen sok. Nem vagyok a saját képzetem, és ha valamit megállapítok magamról, pl. azt, hogy pillanatnyilag semmi fájdalmat nem érzek, akkor ez az ítélet olyan tárgyra – nevezetesen énrám – vonatkozik, ami nem a tudatom tartalma, nem a képzetem. Tehát az, amiről kijelentek valamit, nem szükségképpen az én képzetem. A következő ellenvetés

lehetséges: ha azt gondolom, hogy pillanatnyilag semmi fájdalmat nem érzek, nem felel meg tudatomban valami az „én” szónak? De, ez lehetséges. Az „én” szó képzetével összekapcsolódhat a tudatomban egy bizonyos képzet. De akkor az egy képzet a többi képzet mellett, én pedig éppúgy hordozója vagyok, mint többi képzetemnek. Van képzetem magamról, de én nem vagyok azonos ezzel a képzettel. Éles különbséget kell tenni a között, ami a tudatom tartalma, ami a képzetem, és a között, ami a gondolkodásom tárgya. Tehát hamis az a tétel, miszerint csak az lehet vizsgálódásom, gondolkodásom tárgya, ami tudatom tartalmához tartozik.

Ezzel szabaddá vált az út ahhoz, hogy más embereket is elismerhessek képzetek önálló hordozójának. Van róluk képzetem; de azt nem cserélem össze az emberekkel. És ha valamit kijelentek a fivéremről, akkor nem a fivéremről alkotott képzetemről jelentek ki valamit.

Ha egy betegnek fájdalma van, hordozója ennek a fájdalomnak; de az őt kezelő orvos, aki a fájdalom okát kutatja, nem hordozója annak. Nem hiszi azt, hogy enyhítheti a beteg fájdalmát azzal, ha saját magát érzésteleníti. Az orvos agyában a beteg fájdalmának megfelelhet egy képzet, de az nem a fájdalom, és nem az, aminek a megszüntetésén az orvos fáradozik. Az orvos konzultálhat egy másik orvossal. Ez esetben meg kell különböztetni először a fájdalmat, amelynek a beteg a hordozója, másodszor az első orvos képzetét erről a fájdalomról, harmadszor a második orvos képzetét a fájdalomról. Az utóbbi képzet hozzátartozik ugyan a második orvos tudatának tartalmához, de nem tárgya megfontolásainak, bár lehet a megfontolás segédeszköze, mint ahogy egy rajz is lehet ilyen segédeszköz. Mindkét orvos gondolkodásának közös tárgya a beteg fájdalma, aminek egyikük sem hordozója. Ebből látható, hogy az emberek gondolkodásának közös tárgya nemcsak dolog lehet, hanem olyan képzet is, ami nem az ő képzetük.

Így válik szerintem érthetővé a dolog. Ha az ember nem tudna elgondolni és gondolkodása tárgyává tenni olyan dolgot, aminek nem ő a hordozója, akkor belső világa ugyan lehetne, de nem létezne számára külvilág. De nem lehetséges, hogy az utóbbi tévedésen nyugszik? Meggyőződésem, hogy annak a képzetnek, amelyet a „fivérem” szóhoz kapcsolok, megfelel valami, ami nem az én képzetem, és amiről állíthatok valamit. De nem tévedhetek-e ebben? Ilyen tévedések előfordulnak. Ez esetben szándékunk ellenére a költészet területére tévedünk. Valóban! Azzal a lépéssel, amellyel meghódítom magam számára a külvilágot, kiteszem magamat a tévedés veszélyének is. És itt egy újabb különbségbe ütközöm, amely belső világom és a külvilág között fennáll. Az, hogy benyomásom szerint zöldet látok, nem lehet számomra kétséges; de hogy hársfalevelet látok-e, az nem olyan biztos. A széles körben elterjedt nézetekkel szemben tehát a belső világ tekintetében bizonyosságot nyerhetünk, míg a külvilágba tett kirándulásaink alkalmával sosem szabadulhatunk meg teljesen a kételyektől. Ennek ellenére sok esetben az utóbbi területen is oly kevésbé különbözik a valószínűség a bizonyosságtól, hogy vehetjük magunknak a bátorságot a külvilágról való ítéléshez. És mernünk is kell ezt, a tévedés veszélyének ellenére, ha nem akarjuk sokkal nagyobb veszélyeknek kitenni magunkat.

Az utóbbi vizsgálódások eredményeképpen a következőket állítom: Nem minden képzet, ami megismerésem tárgya lehet. Én magam, mint képzetek hordozója, nem vagyok magam is képzet. Semmi sem áll hát útjában annak, hogy más embereket is, magamhoz hasonlóan, képzetek hordozójaként ismerjek el. És ha egyszer adott ez a lehetőség, a valószínűség igen nagy, olyannyira, hogy felfogásom szerint nem is külön-

bőzik a bizonyosságtól. Létezne különben történettudomány? Nem volna különben tárgyaltalan minden erkölcsstan, minden jog? Mi maradna a vallásból? A természet-tudományokat sem lehetne másnak értékelni, mint kitalálásnak, hasonlóan az asztrológiához és az alkímiához. Tehát lényegében semmit nem vesztenek érvényükből azok a megfontolások, amelyeket arra a feltevésre építettem, hogy léteznek rajtam kívül emberek, akik vizsgálatuk tárgyává tehetik ugyanazon tárgyakat, amelyeket én.

Nem minden képzet. Ezért elismerhetem, hogy a gondolatok tőlem függetlenül léteznek, és más emberek is éppúgy megragadhatják őket, mint én. Elismerhetem olyan tudomány létezését, amelyet sokan kutathatnak. Nem vagyunk hordozói gondolatainknak olyan értelemben, ahogyan képzeleteinknek hordozói vagyunk. Nem bírjuk a gondolatot, mint az érzéki benyomást; de nem is látjuk, mint a csillagokat. Ezért tanácsos, hogy e célra külön kifejezést válasszunk, és ilyenként kínálkozik a „megragadás”. A gondolatok megragadásának¹³ sajátos lelki képesség felel meg, a gondolkodóé. A gondolkodás során nem alkotjuk, hanem megragadjuk a gondolatokat. Ugyanis amit gondolatnak neveztem, a legszorosabb összefüggésben áll az igazsággal. Amit igaznak ismerek el, arról úgy ítélem, hogy igaz, teljesen függetlenül attól, hogy elismerem-e az igazságát, függetlenül attól is, hogy gondolok-e rá. Egy gondolat igazságához nem tartozik hozzá, hogy valaki elgondolja. „Tényeket! Tényeket! Tényeket!” – sürget a természetkutató, ha a tudomány biztos megalapozásának szükségességére akarja felhívni a figyelmet. De mi a tény? A tény olyan gondolat, amely igaz.¹⁴ De a természetkutató biztosan nem fog a tudomány szilárd alapjának elismerni olyasmit, ami az emberek változó tudatállapotától függ. A tudomány feladata az igaz gondolatok megragadásában, nem pedig azok megalkotásában áll. A csillagász egy matematikai igazság alkalmazásával rég lezajlott eseményeket kutathat, amelyek akkor játszódtak le, amikor legalábbis a földön még senki sem ismerte föl azt az igazságot. Teheti, mert a gondolat igazsága időtlen. Tehát az az igazság nem a fölfedezéskor keletkezett.

* Nem minden képzet. Különben a pszichológia magában foglalna minden tudományt, vagy legalábbis minden tudomány legfőbb bírója lenne. Különben a pszichológia uralkodna a logika és a matematika felett is. Ám a matematika végletes félreismerése lenne, ha

¹³ A „megragadás” kifejezés éppúgy képletes, mint a „tudattartalom”. A nyelv lényege nem engedi másképpen. Amit a kezemben tartok, azt tekinthetem a kezem tartalmának, de egészen más értelemben tartalma kezemnek, és sokkal idegenebb tőle, mint a kezemet alkotó csontok és izmok és az őket összetartó erők.

¹⁴ Ha a „tény” szóval azt jelöljük, ami az anyagi világban gondolkodásunktól függetlenül fennáll – ahogyan föltehetőleg a tényeket sürgető természetkutató is használja e szót –, akkor az igazság objektivitásának megőrzése érdekében nincs szükség a „harmadik tartomány” feltételezésére. Fregének természetesen igaza van abban, hogy egy igaz állítással kifejezhető összefüggést vagy tényállást a gondolkodás nem alkothat, hanem csak megismerhet, fölfoghat. De téved abban, hogy az igazság objektivitásának megőrzése érdekében ezt a megragadott valamit „igaz gondolat” néven egy harmadik tartományba kell helyezni, mert különben vagy érzékelhető materiális tárgynak, vagy szubjektív képzetnek kell minősíteni. Ha elfogadjuk, hogy az anyagi világ nem pusztán tárgyainak egy összessége, hanem a tárgyak sajátosságai, kapcsolatai, összefüggései is az objektív anyagi világ komponensei, akkor a logika tisztasága érdekében nincs szükség a platonikus „harmadik tartományra”. A probléma ismeretelméleti megoldása azonban távolról sem ilyen egyszerű, hiszen az emberi gondolkodás nem egyszerűen lemásolja, hanem újraalkotja a valóságot. De a „harmadik tartomány” föltételezése e problémát sem oldja meg, hanem csak megkerüli. (A szerk.)

a pszichológia alá rendelnénk. Sem a logikának, sem a matematikának nem feladata, hogy a lelket kutassa, vagy olyan tudattartalmakat, amelyeknek az egyes ember a hordozója. Talán inkább azt lehet feladatukul állítani, hogy a szellemet kutassák, a szellemet, nem pedig az egyes szellemeket.

A gondolatok megragadása előfeltételez egy megragadót, egy gondolkodót. Ez utóbbi akkor hordozója a gondolkodásnak, de nem a gondolatnak. Habár a gondolat nem tartozik hozzá a gondolkodó tudatának tartalmához, a tudatban mégis irányulnia kell valaminek a gondolatra. Ezt azonban nem szabad a gondolattal magával összececerélni. Az Algol csillag is különbözik attól a képzettől, amelyet valaki róla alkotott.

A gondolat nem tartozik sem belső világomhoz, mint a képzetek, sem a külvilághoz, az érzékileg észlelhető dolgok világához.

Ezt az eredményt, bármilyen kényszerítően adódik is az eddigiekből, talán nem fogják ellenállás nélkül elfogadni. Gondolom, sokan lehetetlennek tartják, hogy valamiről, ami nem tartozik belső világukhoz, másképp is tudomást szerezhessenek, mint érzéki észlelés útján. Valóban, ami nem tartozik belső világunkhoz, arra nézve sokan a legbiztosabb, sőt az egyetlen ismeretforrásként az érzéki észlelést ismerik el. De milyen alapon? Hiszen az érzéki észleléshez szükségképpen hozzátartozik alkotórészként az érzéki benyomás, ez pedig a belső világ része. Két ember érzéki benyomása semmi esetre sem lehet ugyanaz, még ha hasonlóak lehetnek is. Ezek magukban nem nyitják meg számunkra a külvilágot. Talán van olyan lény is, akinek csak érzéki benyomásai vannak, anélkül, hogy tárgyakat látna vagy tapintana. A látásbenyomás bírása még nem valaminek a látása. Honnan van, hogy azt a fát éppen ott látom, ahol látom? Ennek nyilván látás útján szerzett benyomás az alapja, és pedig látásomnak az a sajátosága, hogy két szemmel látok. Mindkét recehártján, fizikai értelemben véve, külön kép keletkezik. Másvalaki ugyanazon a helyen látja a fát. Őneki is mindkét recehártáján keletkezik a kép, de ezek különböznek az enyéimtől. Föl kell tételeznünk, hogy ezek a képek a recehártályakon meghatározzák benyomásainkat. Ezek szerint látás útján nyert benyomásaink nemcsak hogy nem ugyanazok, hanem észrevehetően különbözőek. És mégis ugyanabban a külvilágban mozgunk. A látásbenyomások bírása szükséges ugyan a dolgok látásához, de nem elegendő. Ami még hiányzik, az nem érzéki. És éppen ez az, aminek révén a külvilág feltárul számunkra; mert enélkül a nem-érzéki nélkül mindenki bezárva maradna a saját belső világába. Mivel a döntő éppen a nem-érzéki, azért valamely nem-érzéki ott is kivezethet belső világunkból, ahol érzéki benyomások egyáltalán nem hatnak, és lehetővé teheti a gondolatok megragadását. Belső világunkon kívül meg kell különböztetnünk az érzékileg észlelhető dolgok külvilágát és azon dolgok birodalmát, amelyek az érzékekkel nem észlelhetőek. Mindkét birodalom felismeréséhez szükségünk van valamire, ami nem érzéki; de amikor érzékileg észlelünk tárgyakat, ezenkívül még érzéki benyomásokra is szükségünk van, és ezek teljesen a belső világhoz tartoznak. Amiben eltér tehát az a mód, ahogyan egy gondolat, illetve egy tárgy adott számunkra, ez a különbség olyasvalaminek tulajdonítható, ami nem tartozik egyik birodalomhoz sem, hanem belső világunk része. Ezért ezt a különbséget nem találom olyan nagynak, ami lehetetlenné tenné, hogy a belső világunkhoz nem tartozó gondolatok adottak legyenek számunkra.

A gondolat persze nem olyasvalami, amit valósnak szokás nevezni. A valós világ olyan világ, amelyben egyik dolog hat a másikra, változtat, maga is ellenhatást szenved és ezáltal változik. Mindez időbeli történés. Nehezen ismerjük el valósnak azt, ami időtlen és

változhatatlan. Változhat-e a gondolat, avagy időtlen? Az a gondolat, amit a Pitagorasz-tételben mondunk ki, minden bizonnyal időtlen, örök, változhatatlan. De nincsenek-e olyan gondolatok, amelyek ma igazak, fél év múlva viszont hamisak lesznek? Pl. az a gondolat, hogy ott annak a fának zöld lombja van, fél év múlva bizonyára hamis lesz. Nem; mert nem ugyanaz a gondolat lesz. Az „ott annak a fának zöld lombja van” szósor önmagában nem elég a kifejezéséhez, hiszen a beszéd ideje is hozzátartozik. Az ezzel adott időmeghatározás nélkül nem fejeztünk ki teljes gondolatot, azaz egyáltalán semmilyen gondolatot sem. Csak az időmeghatározással kiegészített és minden tekintetben teljes mondat fejez ki gondolatot. Utóbbi azonban, amennyiben igaz, nemcsak ma vagy holnap, hanem időtlenül igaz. Tehát egy mondat igazságának állítása jelen időben nem a beszélő jelenére utal, hanem, ha elfogadjuk ezt a kifejezést, az időtlenség ideje. Ha az „igaz” szó elkerülése céljából csak a kijelentő mondat formáját használjuk, meg kell különböztetnünk két dolgot: a gondolat kifejezését és az állítását. Az időmeghatározás, amelyet a mondat esetleg tartalmaz, csak a gondolat kifejezéséhez tartozik hozzá, az igazság azonban, amelynek elismerését a kijelentő mondat formája hordozza magában, időtlen. Ugyanaz a szósor más jelentést vehet föl a nyelv időbeli változása következtében, s így más gondolatot fog kifejezni; de a változás a nyelvet illeti.

És mégis! Milyen értéke lehet számunkra az örökre változhatatlannak, ha nem hathat rá semmi, sem pedig ránk nem lehet hatással? Ami teljesen és minden tekintetben hatás nélküli, az egyáltalán nem valóságos és nem létezik számunkra. Még az időtlennek is össze kell fonódnia valahogy az időbeliséggel, amennyiben valami számunkra létező. Mi volna számomra egy gondolat, ha sohasem tudnám megragadni! De azért, hogy megragadjak egy gondolatot, kapcsolatba lépek vele, az pedig velem. Lehetséges, hogy azt a gondolatot, amit ma elgondolok, tegnap nem gondoltam el. Ez mindenestre megszünteti a gondolat szigorú időtlenségét. De hajlamosak vagyunk különbséget tenni lényeges és lényegtelen tulajdonságok között, és időtlennek tekinteni valamit, ha azok a változások, amelyeket elszenvedhet, csak a lényegtelen tulajdonságait érintik. Egy gondolat olyan tulajdonságát pedig, ami abban áll vagy abból következik, hogy valaki megragadja, lényegtelennek tekinthetjük.

Hogyan hat egy gondolat? Azáltal, hogy valaki megragadja és igaznak tartja. Ez olyan folyamat, ami egy gondolkodó belső világában játszódik le, és további következményekkel járhat erre a belső világra nézve, befolyásolhatja a szándékok területét és így a külvilág számára is észlelhetővé válhat. Ha pl. megragadom azt a gondolatot, amelyet a Pitagorasz-tételben mondunk ki, ennek az lehet a következménye, hogy igaznak ismerem el, továbbá az is, hogy alkalmazom tömegek gyorsítására vonatkozó elhatározásom kialakításakor. Tetteinket így készíti elő rendszerint a gondolkodás és az ítéles. És így gyakorolhatnak közvetett hatást a gondolatok a fizikai tömegek mozgására. Emberek egymásra gyakorolt hatását többnyire gondolatok közvetítik. Valaki közöl egy gondolatot. Hogyan történik ez? Az illető változásokat okoz a közös külvilágban, amelyeket a másik észlelhet, s ennek következtében megragadhat és igaznak ismerhet el egy gondolatot. Megtörténhetek volna-e a világtörténelem nagy eseményei másképp, mint gondolatok közlése révén? Mégis hajlamosak vagyunk arra, hogy a gondolatokat ne tekintsük valóságnak, mert a folyamatok közben nem tevékenyek: minden, amit tenni kell – a gondolkodás, az ítéles, a kimondás, a megértés –, az ember dolga. Mennyire más folyamat egy kalapács átnyújtása, mint egy gondolat közlése! A kalapács átkerül vala-

kinek a kezéből a másikéba, megfogják, ezáltal nyomást szenved, következőképp sűrűsége, részeinek elhelyezkedése kissé megváltozik. A gondolattal mindebből semmi sem történik meg. A gondolat a közlés során nem kerül el a közlő birtokából; mivel alapjában véve az ember nem is birtokolja. Amikor a gondolatot megragadja valaki, az először csak a megragadó belső világában okoz változásokat; a gondolat maga azonban, lényegét tekintve, ettől érintetlen marad, az elszenvedett változások csak lényegtelen tulajdonságait érintik. Itt hiányzik az, amit a természeti eseményekben mindig felismerhetünk: a kölcsönhatás. Nem igaz az, hogy a gondolatok egyáltalán nem valóságok, de valóságok egészen más jellegű, mint a tárgyaké. Hatásukat a gondolkodó tevékenysége váltja ki, amely nélkül, legalábbis úgy tűnik, hatástalanok lennének. És mégsem a gondolkodó alkotja őket, hanem olyanoknak kell vennie, amilyenek. Igazak lehetnek anélkül, hogy bármely gondolkodó megragadná őket, és akkor sem teljesen hatástalanok, legalábbis annyiban nem, hogy lehetséges megragadásuk és hatásossá tételük.

MÁSODIK RÉSZ: A TAGADÁS

Az eldöntendő kérdés mindig felszólítást tartalmaz arra, hogy valamely gondolatot vagy ismerjünk el mint igazat, vagy vessünk el mint hamisat. Ahhoz, hogy ennek a felszólításnak megfelelően eleget lehessen tenni, meg kell követelni, hogy a kérdés szavaiból kétséget kizáróan felismerhető legyen a szóban forgó gondolat, továbbá, hogy ez a gondolat ne a költészethez tartozzék. A következőkben mindig fölteszem, hogy ezek a kikötések teljesülnek. A válasz, amit egy kérdésre¹⁵ adunk, mindig valamilyen állítás, amely egy ítélet alapját képezi, és pedig akár ha igennel, akár ha nemmel válaszolunk.

Itt azonban fölbukkan egy kétely. Ha a gondolat léte annyi, mint igaz volta, akkor a „hamis gondolat” éppúgy ellentmondásos kifejezés, mint a „nemlétező gondolat”: ez esetben „az a gondolat, hogy három nagyobb mint öt” üres kifejezés és így a tudományban egyáltalán nem használható, legfőljebb idézőjelek között. Nem mondhatjuk: „hamis az, hogy három nagyobb mint öt”, mert a nyelvtani alany üres.

De azt mégiscsak meg lehet kérdezni, hogy valami igaz-e? A kérdésben meg kell különböztetnünk az ítélesre való felszólítást attól a különös tartalomtól, amelyről ítélnünk kell. A következőkben ezt a különös tartalmat egyszerűen a kérdés tartalmának, vagy a megfelelő kérdő mondat jelentésének fogom nevezni. Ha egy gondolat léte annyi, mint igaz volta, van-e a

„Nagyobb-e három ötnél? ”

kérdő mondatnak jelentése? A kérdés tartalma ez esetben nem lehet gondolat, és arra kell hajlanunk, hogy a kérdő mondatnak egyáltalán nincs jelentése. De ez csak azért van így, mert rögtön felismertük a hamisságot. Van-e jelentése a

„Nagyobb-e $\left(\frac{21}{20}\right)^{100}$, mint $10\sqrt{10^{21}}$?”

¹⁵ Ha „kérdés”-t írok, itt és a következőkben mindig eldöntendő kérdésre gondolok.

kérdő mondatnak? Ha valaki kideríti, hogy a válasz igenlő, akkor a kérdő mondatot jelentéssel bírónak fogadhatja el, mert egy gondolat a jelentése. De mi a helyzet, ha a válasz tagadó? Föltevésünk szerint ekkor a jelentés nem lehet gondolat. De valamilyen jelentésének mégis kell lennie, ha a kérdő mondat egyáltalán kérdést tartalmaz. Hiszen valamit kérdezőnk vele, és választ várunk rá. Így tehát a választól függ, hogy elfogadjuk-e a kérdés tartalmaként egy gondolatot. De a kérdő mondat jelentésének már a megválaszolás előtt felfoghatónak kell lennie, mert különben a megválaszolás egyáltalán nem volna lehetséges. Tehát az, ami a kérdés megválaszolása előtt felfogható, mint a kérdő mondat jelentése – és valójában csak ezt lehet a kérdő mondat jelentésének nevezni –, nem lehet gondolat, ha egy gondolat léte annyi, mint igaz volta. De nem igazság-e az, hogy a Nap nagyobb, mint a Hold? És egy igazság léte nem annyi-e, mint igaz volta? Elismerhetünk-e hát a

„Nagyobb-e a Nap, mint a Hold?”

kérdő mondat jelentéseként egy igazságot, egy gondolatot, amelynek létezése annyi, mint igaz volta. Nem! Egy kérdő mondat jelentéséhez nem tartozhat hozzá igaz volta. Ez ellentmondana a kérdés lényegének. A kérdés tartalma az, amit meg kell ítélnünk. Ezért a kérdés tartalmához nem tartozhat hozzá az igazsága. Ha felteszem azt a kérdést, hogy nagyobb-e a Nap mint a Hold, ezzel elismerem, hogy a

„Nagyobb-e a Nap mint a Hold?”

kérdő mondatnak van jelentése. Ha ez a jelentés egy gondolat volna, amelynek léte annyi, mint igaz volta, akkor egyúttal elismerném ennek a jelentésnek az igaz voltát is. Így a jelentés felfogása egyúttal már ítélet, a kérdés kimondása egyúttal állítás, azaz a kérdés megválaszolása lenne. De a kérdő mondat nem állíthatja a jelentéséről sem azt, hogy igaz, sem azt, hogy hamis. Ezért a kérdő mondat jelentése nem lehet olyasvalami, aminek léte annyi, mint igaz volta. A kérdés lényege megköveteli, hogy a jelentés felfogását elvállasszuk az ítélestdől. És mivel egy kérdő mondat jelentése mindig benne rejlik abban a kijelentő mondatban is, amellyel választ adunk a kérdésre, ezt a szétválasztást a kijelentő mondatban is végre kell hajtánunk. Így jutunk oda, hogy mit értünk a „gondolat” szón. Mindenképp szükséges valamilyen rövid megnevezés arra, ami egy kérdő mondat jelentése lehet. Én ezt gondolatnak nevezem. Ilyen szóhasználat mellett nem minden gondolat igaz. Egy gondolat léte tehát nem annyi, mint igaz volta.⁽¹⁶⁾ El kell ismernünk, hogy vannak ilyen értelemben vett gondolatok, mert a tudományos munkában szükségünk van kérdésekre; mivel a kutatónak időnként meg kell elégednie a kérdés föltevésével, amíg meg

¹⁶ A 2. bekezdéstől mostanáig Frege a következő kérdést vizsgálta: Tartható-e az a nézet, hogy egy gondolat léte annyi, mint igaz volta? Ha igen, akkor az eldöntendő kérdés tartalma, a kérdő mondat jelentése nem lehet gondolat. De a kérdő mondat jelentése (legalább részként) a válaszban is benne rejlik. Ez indokolja, hogy a kérdő mondat jelentését (is) gondolatnak minősítse. Így el kell ismernie, hogy nem minden gondolat igaz. A fölített kérdésre tehát a válasz elutasító. – A „gondolat” szó itt ugyanazon speciális fregei értelemben szerepel, mint az első részben. Ha ott még nyitott kérdésnek tűnhetett, hogy a „harmadik tartomány”, a gondolatok világa, csak az igaz gondolatokat – a tényeket – foglalja-e magában, vagy pedig a hamisakat is, itt egyértelművé válik, hogy e tartomány a hamis gondolatokat (az „antitényeket”) is magában foglalja. A mondat jelentésének objektíve létező entitásként való elismerése így vezet e különös, platonista jellegű konstrukcióhoz. (Vö. a 14 lábjegyzettel.) (A szerk.)

nem tudja válaszolni. Amikor felteszi a kérdést, megragad egy gondolatot. Tehát így is mondhatom: a kutatónak időnként meg kell elégednie egy gondolat megragadásával. Ez mindenesetre már egy lépés a cél felé, ha még nem is ítézés. Tehát létezniök kell gondolatoknak az általam megadott értelemben. A tudományban megvan a létjogosultságuk az olyan gondolatoknak is, amelyek esetleg később hamisnak bizonyulnak; nem szabad ezeket nemlétezőkként kezelni. Gondoljunk az indirekt bizonyításra. Itt az igazság felismerése éppen úgy megy végbe, hogy megragadunk egy hamis gondolatot. A tanár ezt mondja: „Tegyük fel, hogy a nem egyenlő b -vel.” A kezdő rögtön ezt gondolja: „Micsoda értelmetlenség! Hiszen látom, hogy a egyenlő b -vel.” Összetéveszti a mondat értelmetlenségét a benne kifejeződő gondolat hamisságával.

Hamis gondolatból persze semmire nem lehet következtetni; de a hamis gondolat része lehet egy igaznak, amelyből már lehet következtetéseket levonni. Azt a gondolatot, amelyet a következő mondat tartalmaz:

„Ha a vádlott a cselekmény időpontjában

Rómában volt, akkor nem követte el a gyilkosságot”¹⁷

igaznak tarthatja valaki, aki sem azt nem tudja, hogy a vádlott Rómában volt-e a cselekmény időpontjában, sem azt, hogy elkövette-e a gyilkosságot. Amikor az egész gondolatot igaznak állítjuk, akkor a benne tartalmazott két részgondolat közül sem a feltételt, sem a következményt nem mondjuk ki állító erővel.¹⁸ Ez esetben csak egyetlen ítéléssel, viszont három gondolattal van dolgunk, ti. az egészszel, a feltétellel és a következménnyel. Ha a részmondatok valamelyike értelmetlen lenne, úgy értelmetlen lenne az egész is. Ebből felismerhető, miben különbözik az, hogy egy mondat értelmetlen, attól, hogy hamis gondolatot fejez ki. A feltételből és következményből álló mondatokra érvényes az a törvény, hogy az igazság megsértése nélkül következménnyé tehetjük a feltétel ellenkezőjét, egyúttal feltétellé téve a következmény ellenkezőjét. Az angolok ezt az átmenetet *contraposition*-nak nevezik.

E törvény szerint a következő mondatról:

„Ha $\left(\frac{21}{20}\right)^{100}$ nagyobb, mint $10\sqrt{10^{21}}$,

akkor $\left(\frac{21}{20}\right)^{1000}$ nagyobb, mint 10^{21} ”,

¹⁷ Itt fel kell tételeznünk, hogy a pusztá szó sor nem tartalmazza teljes egészében a gondolatot, hanem a gondolat teljessé tételéhez szükséges kiegészítést azon körülményekből kell vennünk, amelyek között kimondták.

¹⁸ A „ha p, akkor q” szerkezetű összetett mondat – a mai logikai szóhasználat szerint – *kondicionális* vagy feltételes állítást fejez ki, melynek p az *előtagja* és q az *utótagja*, föltéve hogy p és q önálló állítást kifejező mondatok. A tradicionális logikában az „előtag” helyett a „feltétel”, az „utótag” helyett a „következmény” kifejezéseket használták (némiéleg összekeverve ezzel a feltételes állítás fogalmát a logikai következményrelációval). Itt Frege is e kifejezéseket (az eredetiben természetesen a német megfelelőiket) használja. (A szerk.)

áttérhetünk erre:

$$\begin{aligned} & \text{„Ha } \left(\frac{21}{20}\right)^{1000} \text{ nem nagyobb, mint } 10^{21}, \\ & \text{akkor } \left(\frac{21}{20}\right)^{100} \text{ nem nagyobb, mint } 10\sqrt{10^{21}}.” \end{aligned}$$

Ilyen átmenetekre pedig szükségünk van, mert az indirekt bizonyítások másképp nem volnának lehetségesek.¹⁹

Ha tehát az első összetett gondolat feltétele – azaz hogy

$$\left(\frac{21}{20}\right)^{100} \text{ nagyobb, mint } 10\sqrt{10^{21}}$$

– igaz, akkor a második összetett gondolat következménye – azaz hogy

$$\left(\frac{21}{20}\right)^{100} \text{ nem nagyobb, mint } 10\sqrt{10^{21}}$$

– hamis. Tehát aki elismeri, hogy megengedhető volt áttérésünk a *modus ponens*-ről a *modus tollens*-re, annak el kell ismernie létezőként egy hamis gondolatot is; hiszen különben vagy csak a következmény maradna meg a *modus ponens*-ből, vagy csak a fel-tétel a *modus tollens*-ből, de még ezek közül is az egyik, mint nemlétező, elesne.²⁰

Egy gondolat létezésén azt is érthetjük, hogy ugyanaz a gondolat különböző gondol-kodók számára megragadható. Ekkor egy gondolat nemlétezése annyit jelentene, hogy a mondathoz több gondolkodó mindegyike saját, külön jelentést kapcsolna, mely saját külön tudatának tartalma lenne, s így a mondatnak nem volna közös, többek számára megragadható jelentése. Vajon ebben az értelemben nemlétező-e egy hamis gondolat? Ha igen, úgy azok a kutatók, akik megvitatták egymás közt, hogy a szarvasmarha-gümőkór átvihető-e az emberre, és végül is megegyeztek abban, hogy ez az átvihetőség nem áll fönn, olyan helyzetben lennének, mint azok, akik beszélgetésükben az „ez a szivárvány” kifejezést használták, majd belátták, hogy ezekkel a szavakkal nem jelöltek semmit, mert mindegyikük olyan jelenségre gondolt, amelynek ő maga volt a hordozója. Az említett kutatók úgy tűnnének föl, mint akiket becsapott egy hamis látszat, mert az derülne ki,

¹⁹ Az itt hivatkozott *kontrapozíció* törvény, tömören, a következő: Ha p és q komplett állítások, és „non-p”, ill. „non-q” jelöli p, ill. q negációját, akkor a „ha p, akkor q” és „ha non-q, akkor non-p” összetett állítások mindig megegyező igazságértékűek (vagy mindkettő igaz, vagy mindkettő hamis). (A szerk.)

²⁰ Elutasítva a hamis gondolat létét, p hamissága esetén „ha p, akkor q”-ból csak q maradna meg, p igazsága esetén pedig az előbbivel egyenértékű „ha non-q, akkor non-p”-ből csak „non-q” maradna meg; de a két maradék (q és „non-q”) egyike is elesik, hiszen egyikük garantáltan hamis. *Modus ponens*: következtetés p-ből és „ha p, akkor q”-ból q-ra. *Modus tollens*: ugyanez, fölcserélve a második premisszát a kontrapozícióval („ha non-q, akkor non-p”-vel). (A szerk.)

hogyan az a föltevés, amely mellett vitájuknak értelme lett volna, nem teljesült; a meg-tárgyalt kérdésnek nem lett volna olyan jelentése, amely közös számukra.²¹

Lehetséges tehát olyan kérdés, amelyre az igazságnak megfelelően a válasz tagadó. Az ilyen kérdés tartalma, szóhasználatom szerint, egy gondolat. Lehetségesnek kell lennie, hogy több hallgató egyazon kérdésnek ugyanazon jelentését fogja fel, és azt hamisnak ismerje el. Az esküdtbíróság balga intézmény volna, ha nem lehetne feltételezni, hogy a feltett kérdést mindegyik esküdt ugyanúgy érti. Ezek szerint a kérdő mondat jelentése olyasvalami, ami akkor is többek számára felfogható, ha a kérdésre tagadó választ kell adni.

Mi következne még abból, ha egy gondolat igaz volta annyiban állna, hogy többek számára megragadható, ezzel szemben egy olyan mondatnak, amely valami hamisat fejez ki, nem volna többek számára közös jelentése?

Ha egy gondolat igaz, és olyan gondolatokból áll össze, amelyek valamelyike hamis, az egész gondolat azonosan felfogható volna ugyan többek számára, a hamis részgondolat azonban nem. Ilyen eset előfordulhat.²² Így pl. joggal állíthatja valaki egy esküdtszék előtt: „Ha a vádlott a cselekmény időpontjában Rómában volt, akkor nem követte el a gyilkosságot”, miközben hamis lehet az, hogy a vádlott a cselekmény időpontjában Rómában volt. Ez esetben az esküdtek ezt a mondatot hallva: „Ha a vádlott a cselekmény időpontjában Rómában volt, akkor nem követte el a gyilkosságot” – ugyanazt a gondolatot ragadhatnák meg, habár a feltételmondathoz mindegyikük saját, egyéni jelentést kapcsolna. Lehetséges ez? Lehet az, hogy egy gondolatnak, amely azonosként áll szemben minden esküdttel, valamely alkotórésze nem közös számukra? Ha az egész nem szorul hordozóra, egyik része sem szorulhat rá.

Ezek szerint a hamis gondolat nem nemlétező gondolat, akkor sem, ha valaminek a létezésén azt értjük, hogy nem szorul hordozóra. Olykor, ha nem is igaznak, de nélkülözhetetlennek kell elismernünk hamis gondolatokat; először mint a kérdő mondatok jelentését, másodsor mint a feltételes gondolatkapcsolatok alkotórészét, harmadszor a tagadás esetében. Lehetségesnek kell lennie, hogy tagadjak egy hamis gondolatot, de hogy erre képes legyek, szükségem van rá. Ami nincs, azt nem tudom tagadni. És aminek szüksége van rám, mint hordozójára, azt azzal, hogy tagadom, nem változtathatom át olyanná, aminek nem vagyok hordozója, és ami többek számára azonosként felfogható.

Talán egy gondolat tagadását úgy kellene felfognunk, mint a gondolat alkotórészeire való felbontását? Az esküdtek a nekik feltett kérdésben kifejezett gondolat állapotán semmit nem változtathatnak egy tagadó ítélettel. A gondolat igaz vagy hamis, teljesen függetlenül attól, hogy ők helyesen ítélnék-e. És akkor is gondolat, ha hamis. Ha az esküdtek ítélete után nincs jelen semmiféle gondolat, hanem csak gondolattörmelékek, akkor ez az állapot állt fenn már megelőzőleg is; a látszólagos kérdéssel nem gondolatokat, hanem csak gondolattörmelékeket terjesztettek eléjük; semmi olyannal nem volt dolguk, amit megíthettek volna.

²¹E bekezdésben Frege amellett érvel, hogy a hamis gondolatokat akkor is létezőkként kell elfogadnunk, ha a gondolat létén a sokak számára való felfoghatóságát értjük. Az érvelés alább még folytatódik. (A szerk.)

²²Ti. olyan eset, amikor az igaz gondolat valamely része hamis, azaz amikor egy igazságot kifejező összetett mondat valamely részmondata hamis állítást fejez ki. Példát nyomban mond Frege. (A szerk.)

Ítéletünkkel semmit nem változtathatunk a gondolat állapotán. Csak azt ismerhetjük el, ami van. Egy igaz gondolatnak semmiben nem árthatunk azzal, hogy ítélünk. A mondatba, amely kifejezi, beiktathatunk egy „nem”-et, és így olyan mondatot kaphatunk, amely, mint kifejtettük, nem álgondolatot tartalmaz, hanem teljes létjogosultsággal szerepelhet feltételként vagy következményként egy hipotetikus mondatkapcsolatban. Csak nem szabad állító erővel kimondani, mivel hamis. Az első gondolatot azonban ez az eljárás teljesen érintetlenül hagyja. Ugyanúgy igaz marad, mint előzetesen.

Árthatunk-e egy hamis gondolatnak azzal, hogy tagadjuk? Ugyancsak nem; mert a hamis gondolat mindig gondolat marad, és előfordulhat valamely igaz gondolat részeként. Ha a

„3 nagyobb mint 5”

állító erő nélkül kimondott mondatba, melynek jelentése hamis, betoldunk egy „nem”-et, azt kapjuk, hogy

„3 nem nagyobb mint 5”,

s ez egy állító erővel kimondható mondat. Itt sehol semmi nem vehető észre a gondolat valamiféle felbontásából, részeinek elválasztásából.

/ Hogyan lehetne tehát felbontani egy gondolatot? Hogyan lehetne szétszakítani részeinek összefüggését? A gondolatok világának megvan a képmása a mondatok, kifejezések, szavak, jelek világában. A gondolat felépítésének megfelel a mondat felépítése szavakból, és itt a sorrend általában nem közömbös. A gondolat felbontása, szétrombolása eszerint mintegy megfelelője lesz a szavak olyan szétszakításának, mint amikor egy papírra írt mondatot úgy vágunk szét, hogy a papírszeletek mindegyikén egy gondolatrész kifejezése álljon. Ezek a szeletek aztán tetszés szerint összekeverhetők, vagy szétviheti őket a szél. Az összefüggés felbomlott, az eredeti elrendezés többé nem ismerhető fel. Ez történik, ha tagadunk egy gondolatot? Nem! A gondolat, *in effigie*,²³ kétségkívül túlélné ezt a kivégzést is. De csak a „nem” szót csúsztatjuk be a szavak egyébként változatlan sorrendjébe.²⁴ Az eredeti szórend még felismerhető, az elrendezést nem szabad önkényesen megváltoztatni. Ez vajon felbontás, szétválasztás? Ellenkezőleg! Az eredmény szilárdan összekapcsolt épület.

A *duplex negatio affirmat*²⁵ törvény vizsgálatából különösen világosan felismerhető, hogy a tagadásnak nincs elválasztó, felbontó hatása. Az

„A Schneekoppe magasabb, mint a Brocken”

mondatból indulok ki. Egy „nem” becsúsztatásával ezt kapom:

„A Schneekoppe nem magasabb, mint a Brocken”.

Mindkét mondatot állító erő nélkül kell kimondanunk. Egy második tagadás ezt a mondatot eredményezné:

„Nem igaz, hogy a Schneekoppe nem magasabb,
mint a Brocken”.

Már tudjuk: az első tagadástól nem bomolhat föl a mondat; de tegyük föl mégis most az egyszer, hogy az első tagadás után csak gondolattörmelékeink maradtak. Ez esetben fel

²³ Képletesen. (A szerk.)

²⁴ A magyarban néha a szórend is módosulást szenved. Pl. „A főnök bent van” tagadása: „A főnök nincs bent.” (A szerk.)

²⁵ A kettős tagadás állít. (A szerk.)

kellene tételeznünk, hogy a második tagadás törmelékeinket újra egybekapcsolja. A tagadás tehát olyan kardhoz hasonlítana, amely vissza is tudja forrasztani helyükre a lemetszett tagokat. De akkor a legnagyobb elővigyázatosság volna ajánlatos. A gondolatrészek ugyanis az első tagadás következtében teljesen elveszítették minden összefüggésüket és kapcsolatukat. Ezért a tagadás gyógyító erejének vigyázatlan alkalmazásával könnyen a következő mondatot kaphatnánk:

„A Brocken magasabb, mint a Schneekoppe”.

Ami nem gondolat, az akkor sem lesz az, ha tagadjuk, mint ahogy semmi nem veszti el gondolatvoltát attól, hogy tagadjuk.

Ha egy mondat az állítmányban tartalmazza a „nem” szót, akkor is kifejezhet olyan gondolatot, amely kérdés tartalmává tehető, és a kérdés, mint minden eldöntendő kérdés, nyitva hagyja a döntést a válasz felől.

Milyen tárgyak választódhatnak el tehát a tagadás révén? Mondatrészek nem; gondolatrészek ugyancsak nem. A külvilág dolgai? Azok keveset törődnek a mi tagadásunkkal. Képzetek a tagadó belső világában? De honnan tudná az esküdt, hogy adott körülmények között mely képzeiteit kell szétválasztania? A kérdés, amit feltettek neki, nem jelöli ki egyiket sem. Kelthet benne képzeteket. De azok a képzetek, amelyeket az esküdtek belső világában kelt, különbözőek. És ez esetben minden esküdt saját külön szétválasztását foganatosítaná saját külön világában, ez pedig nem lenne ítélet.

Tehát úgy tűnik, nem lehet megmondani, hogy tulajdonképpen mi az, amit a tagadás felbont, szétdarabol vagy elválaszt.

A tagadás szétválasztó, felbontó erejében való hittel áll kapcsolatban az is, hogy egy tagadó gondolatot kevésbé tartanak használhatónak, mint egy állítót. De azért mégsem lehet teljesen haszontalannak tartani. Vizsgáljuk meg ezt a következtetést:

„Ha a vádlott a gyilkosság időpontjában nem volt Berlinben, nem követte el a gyilkosságot; mármint a vádlott a gyilkosság időpontjában nem volt Berlinben; tehát nem követte el a gyilkosságot”

és hasonlítsuk össze az alábbi következtetéssel:

„Ha a vádlott a gyilkosság időpontjában Rómában volt, nem követte el a gyilkosságot; mármint a vádlott a gyilkosság időpontjában Rómában volt, tehát nem követte el a gyilkosságot.”

A két következtetés formája megegyezik, és a legcsekélyebb tárgyi alap sincs arra, hogy annak a következtetési törvénynek a kifejezésében, amely itt alapul szolgál, különbséget tegyünk tagadó és állító premisszák között. Szokás beszélni állító és tagadó ítéletekről. Kant is ezt teszi. Az én kifejezőmódomra lefordítva, állító és tagadó gondolatokat különböztetnek meg. Ez a megkülönböztetés a logika számára legalábbis teljesen szükséges, okát a logikán kívül kell keresni. Nem ismerek egyetlen olyan logikai törvényt sem, amelynek megfogalmazásához szükséges, vagy akárcsak előnyös volna ezen elnevezések használata.²⁶ Minden tudományban, amelyben egyáltalán szó lehet törvényszerűségről, fel kell tenni a kérdést: Mely szakkifejezések szükségesek vagy legalább hasznosak e

²⁶Ezért A gondolat c. dolgozatomban [Első rész] nem is használtam a „tagadó gondolat” kifejezést. Tagadó és állító gondolatok megkülönböztetése csak összezavarta volna a kérdést. Sehol nem adódott volna alkalom arra, hogy valamit kimondjunk az állító gondolatokról és kizárjuk belőle a tagadóakat, vagy valamit kimondjunk a tagadókról és kizárjuk belőle az állítóakat.

tudomány törvényeinek pontos kifejezéséhez? Ami ezt a vizsgálatot nem állja ki, az káros.

Ehhez járul még, hogy egyáltalán nem könnyű megadni, mi is egy tagadó ítélet (egy tagadó gondolat). Vizsgáljuk meg a „Krisztus halhatatlan”, „Krisztus örökké él”, „Krisztus nem halhatatlan”, „Krisztus halandó”, „Krisztus nem él örökké” mondatokat. Vajon melyik itt az állító, melyik a tagadó gondolat?

Hozzászoktunk ahhoz a föltételezéshez, hogy a tagadás akkor terjed ki az egész gondolatra, ha a „nem” az állítvány igei részéhez kapcsolódik. De a tagadószó néha az alany részét képezi, mint az „egyetlen ember sem lesz idősebb száz évesnél” mondatban.²⁷ Rejtőzhet valahol tagadás egy mondatban anélkül, hogy a gondolat ezáltal egyértelműen tagadóvá válna. Látható, milyen bonyodalmas kérdésekhez vezethet a „tagadó ítélet” (tagadó gondolat) kifejezés. Elmecsillogtató, de lényegében terméketlen végtelen vitákat eredményezhet. Ezért én amellettt vagyok, hogy mindaddig, amíg nincs olyan ismertetőjelünk, melynek segítségével minden esetben biztonsággal meg tudjuk különböztetni a tagadó ítéletet az állítótól, hagyjuk békében az állító és a tagadó ítéletek vagy gondolatok megkülönböztetését. Hogy miféle haszon remélhető ettől a megkülönböztetéstől, azt is csak akkor tudhatjuk meg, ha már lesz ilyen ismertetőjelünk. Én egyelőre még abban is kételkedem, hogy az előbbi sikerülhetne. A nyelvből nem vehetünk ilyen ismertetőjelet, mivel a nyelvek logikai kérdésekben megbízhatatlanok. Rámutatni azokra a csapdákra, melyeket a nyelv állít a gondolkodónak: ez a logikusoknak nem is a legkisebb feladatai közé tartozik.

Ha már megcáfoltunk valamilyen tévedést, hasznos lehet felkutatni eredetének forrásait. Úgy látom, az egyik ilyen forrás az az igény, hogy definiáljuk a fölhasznált fogalmakat. Az a törekvés, hogy lehetőség szerint világossá tegyük a kifejezéshez kapcsolódó jelentést, nyilván dicséretre méltó. De közben nem szabad elfelejtenünk, hogy nem lehet mindent definiálni. Ha valami olyat akarunk meghatározni, ami lényege szerint nem definiálható, könnyen megragadhatunk lényegtelen, mellékes kérdéseknél, és ezzel már eleve vakvágányra vezethetjük a vizsgálatot. Így jártak jó néhányan, akik meg akarták határozni, hogy mi is egy ítélet, amennyiben az összetettség kérdéséhez tévedtek.²⁸ Az

²⁷ Itt a magyarban a tagadást két szó fejezi ki: „egyetlen . . . sem”. A németben e helyett egyetlen szó („Keine”) szerepel. (A szerk.)

²⁸ Az élet szóhasználatának bizonyára akkor felelünk meg legjobban, ha egy ítéleten az ítéelés egyszeri megtételét értjük, mint ahogy egy ugrás az ugrás egyszeri megtétele. Így felfogva a nehézség lényege persze feloldatlan marad; csak most az „ítélés” szóban rejlik. Ítélni, mondhatjuk továbbá, annyi, mint valami igaznak elismerni. Amit igaznak ismerünk el, az csak egy gondolat lehet. Az eredeti probléma ezzel megoszlik; egyik része a „gondolat”, másik része az „igaz” szóban rejlik. Itt bizonyára meg kell állnunk. Arra, hogy nem lehet a végtelenségig mindent definiálni, már eleve felkészülhettünk.

Ha az ítélet cselekedet, úgy egy meghatározott időben történik, és utána a múlthoz tartozik. Egy cselekedethez cselekvő is tartozik, és amíg a cselekvőt nem ismerjük, nem ismerjük teljes egészében a cselekedetet sem. Így nem lehet a szokásos értelemben véve szintetikus ítéletről beszélni. Ha azt, hogy két pont között csak egy egyenest lehet húzni, szintetikus ítéletnek mondjuk, akkor „ítéleten” nem valami cselekedetet értünk, amit egy bizonyos ember bizonyos időben végrehajtott, hanem valami olyat, ami időtlenül igaz, akkor is, ha igazságot egyetlen ember sem ismeri föl. Ha ezt igazságnak nevezzük, akkor „szintetikus ítélet” helyett talán helyesebb „szintetikus igazságot” mondanunk. Ha mégis a „szintetikus ítélet” kifejezést részesítjük előnyben, akkor el kell tekintenünk az „ítélni” ige jelentésétől.

ítélet részekből tevődik össze, melyeknek bizonyos rendje, összefüggése van. De van-e olyan egész, amelyre ez nem áll?

Ehhez kapcsolódik egy másik hiba, ti. az a vélekedés, hogy a részek összefüggését, rendjét az ítéző alkotja meg, és ezáltal hozza létre az ítéletet. Itt a gondolat megragadását nem különítik el igazságának elismerésétől. Ezek a tevékenységek sok esetben valóban közvetlenül követik egymást, s így látszatra egyetlen aktusba ötvöződnek; de ez nem mindig van így. Egy gondolat megragadását több éves fáradságos kutatás választhatja el igazságának elismerésétől. Nyilvánvaló, hogy nem ez az ítézés alkotja meg a gondolatot, a részek összefüggését, mivel az már előzőleg is megvolt. De a gondolat megragadása sem azonos a gondolat megalkotásával, részei elrendezettségének megteremtésével; mert a gondolat már megelőzőleg igaz volt, tehát részeinek rendje már megragadása előtt fennállt. Ahogyan a hegységen áthaladó vándor e tettével nem teremtője a hegységnek, ugyanígy az ítéző sem alkotja meg a gondolatot azzal, hogy igaznak ismeri el. Ha ezt tenné, nem volna lehetséges, hogy ugyanazt a gondolatot ma ez, holnap az ismerje el igaznak; még ugyanaz a személy se tudná ugyanazt a gondolatot különböző időpontokban igaznak elfogadni, föl kellene tételeznünk tehát, hogy a gondolat létezése megszakított.

Ha lehetséges volna, hogy azt, amit az ítéleésben igaznak ismerünk el, maga az ítéleés alkotja meg azáltal, hogy létrehozza az összefüggést, a részek elrendezettségét, akkor a megsemmisítés lehetősége is nyilvánvaló volna. A tagadás látszat szerint ugyanúgy áll szemben az ítéleéssel, mint ahogyan a rombolás ellentéte a felépítésnek, a rend és az összefüggés létrehozásának; így könnyen ahhoz a feltevéshez jutunk, hogy ahogyan az ítéleés felépít, ugyanúgy a tagadás révén megvalósul az összefüggések szétszakítása. Így az ítéleés és a tagadás ellentétes pólusok alkotta párnak látszik, melynek tagjai egyenrangúak, akár a kémiában az oxidáció és a redukció. Ha azonban beláttuk, hogy az ítéleés nem teremt összefüggést, mert a gondolat részeinek elrendezettsége már az ítéleés előtt fennállt, akkor az egész más megvilágításba kerül. Újra és újra rá kell mutatnunk, hogy egy gondolat megragadása még nem ítéleés; hogy egy gondolatot ki lehet fejezni mondatban anélkül, hogy igaznak állítanánk; hogy a mondat állítmánya tartalmazhat tagadószót, melynek jelentése része a mondat jelentésének, része egy gondolatnak; hogy ha „nem”-et kapcsolunk egy állító erő nélkül szánt mondat állítmányához, a kapott mondat ugyanúgy gondolatot fejez ki, mint az eredeti. Ha mármint egy gondolatról az ellentétesre való ilyen átmenetet nevezünk tagadásnak, akkor ez a tagadás nem egyenrangú az ítéleéssel, és egyáltalán nem fogható föl azzal ellentétes pólusként. Ugyanis az ítéleéskor mindig az igazságról van szó, ezzel szemben egy gondolatról az ellentétesre áttérhetünk anélkül is, hogy fölvetnénk az igazság kérdését. A félreértés kizárása érdekében tegyük még hozzá, hogy bár ez az átmenet egy gondolkodó személy tudatában zajlik le, ám az a gondolat, amelyről áttér, és az is, amelyre áttér, már az áttérés előtt létezett, tehát ez a szellemi folyamat semmit nem változtat a gondolatok létezésén és egymáshoz való viszonyán.

Az a tagadás, amely az ítéleés ellenpólusaként tengeti kérdéses létét, talán olyan kimerikus képződmény, amely az ítéleésből és azon tagadásból nőtt össze, amelyet én a gondolat lehetséges részének ismerek el, és amelynek a nyelvben a „nem” szó mint az állítmány alkotórésze felel meg; azért kimerikus, mert ez a két rész teljesen különböző nemű. Ugyanis az ítéleés mint szellemi folyamat hordozóra szorul: az ítéelőre; viszont a tagadás mint a gondolat alkotórésze éppúgy nem szorul hordozóra, mint maga a gondolat; nem fogható fel tudattartalomként. Mégsem teljesen érthetetlen, hogyan keletkezhet egy

ilyen kimerikus alakzatnak legalább a látszata. A nyelvnek ugyanis nincs külön szava, külön jele az állító erőre, hanem az a kijelentő mondat formájában, s különösen az állítmányban fejeződik ki. Másfelől a „nem” szó oly szoros kapcsolatban áll az állítmánnyal, hogy részének tekinthető. Ez azt a látszatot keltheti, mintha a „nem” szó és az állító erő között, mely utóbbi nyelviileg az ítélésnek felel meg, kapcsolat képződne.

De a tagadás két fajtájának megkülönböztetése kellemetlen. Az ítézés ellenpólusát csupán azért vezettem be, hogy alkalmazkodjam egy számomra idegen felfogáshoz. Ezek után visszatérek eredeti kifejezőmódomhoz. Amit átmenetileg az ítézés ellenpólusának neveztem, azt most az ítélés második módjának fogom tekinteni, anélkül, hogy elismerném ilyen második mód létezését.²⁹ Tehát a pólust és az ellenpólust az „ítélés” közös névvel foglalom egybe; ez megtehető, hiszen pólus és ellenpólus összetartoznak. Ezek után így lehet feltenni a kérdést:

Van-e az ítézésnek két különböző módja, melyek közül az egyiket akkor használjuk, ha igenlő, a másikat akkor, ha tagadó választ adunk egy kérdésre? Avagy az ítézés ugyanaz mindkét esetben? Az ítézéshez tartozik-e a tagadás? Vagy a tagadás annak a gondolatnak a része, amely az ítézés alapjául szolgál? Vajon az ítézés akkor is egy gondolat igazságának elismerése-e, amikor valamely kérdésre tagadó választ adunk? Ha igen, akkor ez a gondolat nem az, amelyet a kérdés közvetlenül tartalmaz, hanem annak az ellentéte.

Legyen pl. a kérdés ez: „Szándékosan gyújtotta-e föl a házát a vádlott?” Hogyan hangzik a tagadó válasz mint kijelentő mondat? Ha létezik külön ítézési mód a tagadás esetére, akkor lennie kell ennek megfelelő külön kijelentésformának is. Mondjuk, ilyen esetben ezt mondom: „hamis az, hogy . . .”, és leszögezem, hogy ez mindig állító erőhöz kötődik. Ezek után a válasz ilyenformán hangzik: „Hamis az, hogy a vádlott szándékosan gyújtotta föl a házát”. Ha viszont az ítézésnek csak egyetlen módja létezik, akkor ezt fogjuk mondani állító erővel: „A vádlott nem szándékosan gyújtotta föl a házát.” Így viszont azt a gondolatot állítjuk igaznak, amely ellentétes a kérdésben kifejezettel. A „nem” szó itt ennek a gondolatnak a kifejezéséhez tartozik. Emlékeztetni kívánok arra a két következtetésre, amelyeket a megelőzőkben összehasonlítottam egymással. Az első következtetés második premisszája a „Berlinben volt-e a vádlott a gyilkosság időpontjában?” kérdésre adott tagadó válasz volt, és pedig azon esetnek megfelelő formában, amelyben az ítézésnek csak egy módja van. A benne tartalmazott gondolatot az első premissza feltétele is tartalmazza, de állító erő nélkül kimondva. A második következtetés második premisszája a „Rómában volt-e a vádlott a gyilkosság időpontjában?” kérdésre adott igenlő válasz volt. Ezek a következtetések egyazon következtetési szabályon alapulnak, és ez jól egybehangzik azzal a véleménnyel, hogy akár tagadó, akár igenlő választ adunk valamely kérdésre, az ítézés ugyanaz. Ha viszont a tagadás esetén az ítézés külön módját kellene elismernünk, és ennek a szavak és mondatok világában külön kijelentésforma felelne meg, másképp állna a dolog. Az első következtetés első

²⁹ Az előző 2 bekezdésben Frege megkülönbözteti (1) a tagadás azon felfogását, amely szerint a tagadás az ítézés ellenpólusa (ezt elutasítja), és (2) a tagadást mint egy összetett gondolat alkatrészét. A továbbiakban a tagadást kizárólag a (2) értelemben használja. Az (1) értelemben vett tagadást az ítézés második (mondhatnánk: negatív) módjának fogja nevezni (de természetesen ezen a néven is elutasítja). (A szerk.)

premisszája ugyanúgy hangzana mint eddig: „Ha a vádlott a gyilkosság időpontjában nem volt Berlinben, akkor nem követte el a gyilkosságot.”

Itt nem mondhatnánk azt, hogy „Ha hamis az, hogy a vádlott a gyilkosság időpontjában Berlinben volt”; mivel leszögeztük, hogy a „Hamis az, hogy” szavak mindig állító erőhöz kötődnek; ezen első premissza igazságának elismerésével azonban sem a benne foglalt feltételt, sem a következményt nem ismerjük el igaznak. Ezzel szemben a második premisszának így kell hangzania: „Hamis az, hogy a vádlott a gyilkosság időpontjában Berlinben volt”; mert ezt mint premisszát állító erővel kell kimondanunk. Ezek után a következtetés nem végezhető el úgy mint korábban, mert a második premissza gondolata nem azonos az első premissza feltételének gondolatával, hanem e helyett az a gondolat, hogy a vádlott a gyilkosság időpontjában Berlinben volt.³⁰ Ha mégis érvényben akarjuk hagyni a következtetést, ezzel elismerjük, hogy a második premissza tartalmazza azt a gondolatot, miszerint a vádlott a gyilkosság időpontjában nem volt Berlinben. Ily módon a tagadást elvlasztjuk az ítéleéstől, kiemeljük a „Hamis az, hogy . . .” jelentéséből, és egyesítjük a gondolattal.

Így tehát elvethetjük azt a feltevést, miszerint az ítélesnek két különböző módja lenne. De vajon milyen következményei vannak ennek a döntésnek? Amennyiben nem jár megtakarítással a logikai alapelemekben és nyelvi megfelelőikben, akár értéktelennek is tarthatnánk. Ha föltételezzük, hogy az ítélesnek két különböző módja van, a következők szükségesek:

1. az állító erő az igenlés esetében,
2. az állító erő a tagadás esetében, mondjuk a „hamis” szóval való felbonthatatlan kapcsolatban,
3. az állító erő nélkül kimondott mondatokban olyasféle tagadószó, mint a „nem”.

Ha azonban az ítélesnek csak egyetlenegy módját tételezzük föl, akkor csak

1. az állító erő és
2. tagadószó szükséges.

Az ilyen megtakarítás mindig az elemzés továbbfolytatására és az így nyert világosabb belátásra utal. Ezzel függ össze egy következtetési szabály megtakarítása. Ott, ahol döntésünk szerint egy is elegendő, másképp kettőre lenne szükség. Ha elegendő az ítéles

³⁰ A példa áttekinthetőbbé tétele érdekében rögzítsük a két premisszát:

(1) Ha a vádlott a gyilkosság időpontjában nem volt Berlinben, akkor nem követte el a gyilkosságot.

(2) Hamis az, hogy a vádlott a gyilkosság időpontjában Berlinben volt.

Az (1) premissza előtagja (föltétele) a következő:

(3) A vádlott a gyilkosság időpontjában nem volt Berlinben.

Ez nem más, mint a következő állítás negációja:

(4) A vádlott a gyilkosság időpontjában Berlinben volt.

A következő konklúzióhoz szeretnénk eljutni:

(5) A vádlott nem követte el a gyilkosságot. A *modus ponens* szerint (1) és (3) elfogadása kötelez (5) elfogadására. A (2) premissza azonban nem (3)-nak az elfogadása, hanem (4) elutasítása (ha elismerjük az ítéles második – negatív – módjának létezését). Így az (1) és a (2) premisszából a *modus ponens* révén nem kapjuk meg az (5) alatti konklúziót, s még kevésbé ezt: „Hamis az, hogy a vádlott követte el a gyilkosságot”. Külön szabályt kell bevezetni arra az esetre, amikor valamelyik premissza negatív ítéleést fejez ki. Ez fölösleges, ha lemondunk az ítéles negatív formájáról. Erről igyekszik meggyőzni Frege példája. (A szerk.)

egy módja, akkor be is kell érünk ennyivel, és nem tekinthetjük az ítézés egyik módját a rend és az összefüggés megteremtésének, a másikat pedig a szétrombolásának.

Ezek szerint minden gondolathoz tartozik egy neki ellentmondó³¹ gondolat oly módon, hogy ha az ellentmondót igaznak ismerjük el, ezzel az eredeti gondolatot hamisnak nyilvánítjuk. Az ellentmondó gondolatot kifejező mondatot az eredeti gondolat kifejezéséből valamely tagadószó segítségével képezzük.

Gyakran úgy látszik, mintha a tagadószó vagy tagadó szótag szorosabban kapcsolódna valamely mondatrészhez, pl. az állítványhoz. Innen származhat az a vélekedés, hogy nem az egész mondatnak, hanem csupán ezen mondatrésznek a tartalmát tagadjuk. Mondhatunk ismeretlennek egy férfit, és így hamisnak nyilváníthatjuk azt a gondolatot, hogy az illető ismerős. Ez fölfogható tagadó válaszként az „Ismerős-e ez a férfi?” kérdésre, s ebből látható, hogy ezzel nem csak egy szó jelentését tagadjuk. Helytelen azt mondani, hogy „mivel a tagadó szótag egy mondatrészhez kapcsolódik, nem az egész mondat jelentését tagadjuk.” Ellenkezőleg: azzal, hogy a tagadó szótag egy mondatrészhez kapcsolódik, az egész mondat tartalmát tagadjuk. Azaz: így keletkezik olyan mondat, amelynek gondolata ellentmond az eredeti mondaténak.

Ezzel nem vitatjuk azt, hogy a tagadás néha a teljes gondolatnak csak egy részére terjed ki.³²

Adott gondolatnak ellentmondó gondolat egy olyan mondat jelentése, amely könnyen előállítható az előbbi kifejező mondatból. Ennek megfelelően az a gondolat, amely ellentmond valamely gondolatnak, úgy jelenik meg, mint ami az utóbbiból és a tagadásból tevődik össze. De itt tagadáson nem a tagadási tevékenységet értem. Az „összetett”, „áll valamiből”, „alkotórész”, „rész” szavak könnyen csábíthatnak helytelen felfogásra. Ha itt részekről szólnunk is, azok nem olyan önállóak egymáshoz képest, mint azt egyébként valamely egésznek a részeitől megszoktuk. Ugyanis a gondolatnak semmilyen kiegészítésre nincs szüksége ahhoz, hogy fennálljon, mert önmagában teljes. Ezzel szemben a tagadáshoz szükséges egy gondolat, mint kiegészítés.³³ A két alkotórész, ha használni akarjuk ezt a kifejezést, egészen különböző típusú, és teljesen eltérő módon járul hozzá az egész képzéséhez. A gondolat kiegészít; a tagadás kiegészül. És e kiegészülés tartja egyben az egészet. A kiegészítésre szorulást nyelviileg is felismerhetővé tehetjük ezzel az írással: „...-nak a tagadása”, vagy „annak a tagadása, (hogy) ...”. A „tagadása” előtt (ill. után) a kipontozás jelzi, hová kell a kiegészítő részt behelyettesíteni. Ugyanis a mondatok és mondatrészek világában van valami hasonlatos megfelelője a gondolatok és gondolat-

³¹ Azt is mondhatjuk: „ellentétes”.

³² Pl. összetett mondatban. Így a nemrég tárgyalt példában: „Ha a vádlott a gyilkosság időpontjában nem volt Berlinben, akkor nem követte el a gyilkosságot.” Itt egyik tagadószó sem vonatkozik a teljes föltételes állításra, hanem pl. az első csak az előtagban szereplő „A vádlott a gyilkosság időpontjában Berlinben volt” mondat tartalmát tagadja. (A szerk.)

³³ A tagadószt tartalmazó mondat (Frege szerint) olyan gondolatot fejez ki, amely két részből összetettnek fogható fel. Az egyik rész egy teljes, önálló gondolat, a másik rész a tagadás (a fregei értelemben), amely nem gondolat, hanem „kiegészítésre szoruló” gondolat-alkatrész (ezt fejezi ki a tagadószó). A tagadást, ezt a kiegészítésre szoruló gondolat-alkatrészt, egy teljes gondolattal kiegészítve, eredményül teljes gondolatot nyerünk, amely nem más, mint a kiegészítő gondolatnak ellentmondó gondolat. (A szerk.)

részek világában levő kiegészítésnek. [...] ³⁴ A következő példa talán érthetőbbé teszi, mire gondolok.

Annak a gondolatnak,

$$\text{hogya } \left(\frac{21}{20}\right)^{100} \text{ egyenlő } 10\sqrt{10^{21}}\text{-vel,}$$

az a gondolat mond ellent,

$$\text{hogya } \left(\frac{21}{20}\right)^{100} \text{ nem egyenlő } 10\sqrt{10^{21}}\text{-vel.}$$

Ezt így is mondhatjuk:

„Az a gondolat,

$$\text{hogya } \left(\frac{21}{20}\right)^{100} \text{ nem egyenlő } 10\sqrt{10^{21}}\text{-vel,}$$

azon gondolatnak a tagadása,

$$\text{hogya } \left(\frac{21}{20}\right)^{100} \text{ egyenlő } 10\sqrt{10^{21}}\text{-vel.}”$$

Az utóbbi kifejezés – az „azon”-tól kezdve – felismerhetővé teszi, hogy a gondolat egy kiegészítésre szoruló részből és egy azt kiegészítőből tevődik össze. A következőkben a „tagadás” szót – esetleges idézőjeles előfordulásától eltekintve – mindig határozott névelővel fogom használni. Az „a” határozott névelő az

„azon gondolatnak a tagadása, hogy 3 nagyobb, mint 5”

kifejezésben felismerhetővé teszi, hogy ez a kifejezés meghatározott egyedi dolgot hivatott megjelölni. Ez az egyedi itt egy gondolat. A határozott névelő az egész kifejezést egyedi dolog nevévé, tulajdonnév megfelelőjévé teszi.³⁵

Tehát egy gondolatnak a tagadása maga is gondolat, és így ismét a tagadás kiegészítésül szolgálhat. Amennyiben a tagadás kiegészítésül használom annak a gondolatnak a tagadását,

$$\text{hogya } \left(\frac{21}{20}\right)^{100} \text{ egyenlő } 10\sqrt{10^{21}}\text{-vel,}$$

³⁴ A kihagyott mondatban Frege a tagadási sémában szereplő grammatikai birtokviszonynak a német nyelvben való kétféle kifejezési formájáról szól. (A szerk.)

³⁵ Egy gondolatnak egy és csak egy tagadása van; ezért pl. „Pitagorasz tételének (a) tagadása” egy gondolat határozott leírása, logikailag *individuumnév*, szemben pl. a „Pitagorasz tételének egy bizonyítása” kifejezéssel, amely nem *individuumnév* (az említett tételnek több bizonyítása is van). A magyarban, a birtokos szerkezetre tekintettel, a határozott névelő szerepeltetése nem kötelező. (A szerk.)

megkapom azon gondolat tagadásának a tagadását,

$$\text{hogy } \left(\frac{21}{20}\right)^{100} \text{ egyenlő } 10\sqrt{10^{21}}\text{-vel.}$$

Ez újra egy gondolat.

Az így képzett gondolatok kifejezését az

„ A tagadásának a tagadása”

minta szerint kapjuk, ahol „ A ” egy gondolat kifejezését képviseli. Egy ilyen kifejezés elgondolható először is a

„...-nak a tagadása”

és az

„ A tagadása”

részek összetételeként. De lehetséges az a felfogás is, hogy a

„... tagadásának a tagadása”
és „ A ”

részekből tevődik össze.

Itt a kifejezés középső részét először a tőle jobbra levővel egyesítettem, és amit így nyertem, azt egyesítettem a tőle balra levő „ A ”-val, míg eredetileg a középső részt egyesítettem A -val és az így kapott

„ A tagadása”

kifejezést a tőle jobbra levővel. A kifejezés két különböző felfogásának a kifejezett gondolat felépítésének két különböző felfogása felel meg.

Hasonlítsuk össze ezt a két kifejezést:

„ A , $\left(\frac{21}{20}\right)^{100}$ egyenlő $10\sqrt{10^{21}}$ -vel” mondattal kifejezett
gondolat tagadásának a tagadása.”

„Az 5 nagyobb mint 3” mondattal kifejezett gondolat tagadásának a tagadása.”

Fölismerhetjük bennük a

„... tagadásának a tagadása”

közös alkotórészt, amely a kiegészítésre szoruló közös gondolatrész kifejezője. Ezt mindkét esetben egy-egy gondolattal egészítettük ki, az első esetben azzal,

$$\text{hogy } \left(\frac{21}{20}\right)^{100} \text{ egyenlő } 10\sqrt{10^{21}}\text{-vel,}$$

a másodikban azzal a gondolattal, hogy 5 nagyobb, mint 3. A kiegészítés eredménye mindkét esetben egy-egy gondolat. A kiegészítésre szoruló közös alkotórészt kettős tagadásnak nevezhetjük. Ez a példa mutatja, hogyan olvadhat össze valami, ami kiegészítésre szorul, egy kiegészítésre szorulóval olyanná, ami ugyancsak kiegészítésre szorul. Itt az a sajátos helyzet, hogy valami – „... a tagadása” – saját magával olvad össze. Az érzékel-

hető dolgok területéről vett képek most mindenesetre csődöt mondanak; mivel egy test nem tud összeolvadni saját magával úgy, hogy ebből valami tőle különböző keletkezzék. De a testek között nincsenek is a fenti értelemben kiegészítésre szorulók. Összerakhatunk viszont egybevágó testeket, és most a kifejezések tartományában is egybevágosággal van dolgunk. Egybevágó kifejezéseknek azonban a jelöltek tartományában ugyanaz felel meg.

Képletes kifejezések, elővigyázatosan használva, mindenesetre valamelyest hozzájárulhatnak a dolog megvilágításához. Hasonlítsuk a kiegészítésre szoruló egy lepelhez, amely, mint mondjuk egy kabát, önmagában nem áll meg, hanem szükséges hozzá valami, amit befed. A befedett magára vehet egy további leplet is, pl. egy köpenyt. A két lepel egy lepellé egyesül. Ez esetben kétféle felfogás lehetséges. Mondhatjuk, hogy azt, aki a kabátot viseli, még egy második lepel, egy köpeny is fedi, vagy azt, hogy két lepelből – köpenyből és kabátból – álló összetett öltözete van. Ezek a felfogások teljesen egyenrangúak. A járulékos lepel mindig egyesül a már meglévővel egy újjá. Közben persze soha nem szabad elfelejteni, hogy a befedés és az összetétel időbeli folyamatok, míg megfelelőik a gondolatok tartományában időtlenek.

Ha A olyan gondolat, amely nem a költészethez tartozik, akkor A tagadása sem tartozik a költészethez. E két gondolat – A és A tagadása – közül mindig az egyik és csak az egyik igaz. Ugyanígy A tagadása és A tagadásának a tagadása közül is mindig az egyik és csak az egyik igaz. Mármost A tagadása vagy igaz, vagy nem igaz. Az első esetben sem A , sem A tagadásának a tagadása nem igaz. A második esetben mind A , mind A tagadásának a tagadása igaz. A két gondolat – A , és A tagadásának a tagadása – közül tehát vagy mindkettő igaz, vagy egyik sem. Ezt így is kifejezhetem:

Ha egy gondolatot kettős tagadás fed, az nem változtatja meg a gondolat igazságértékét.

(Fordította: Máté András)

S Z E M L E

VÁLOGATÁS FREGE HAGYATÉKÁBÓL

M Á T É A N D R Á S

A berlini Akademie-Verlag a *Philosophische Studentexte* sorozatban, 1973-ban, kötetet adott ki Frege hátrahagyott írásaiból.¹ A válogatás alapjában *Gottfried Gabriel* kiadását² követi, de kiegészíti azt a tudományos hagyaték teljes kiadásából³ átvett további négy jelentős írással: egy viszonylag korai, logikai tárgyú cikkel és három egészen késői, a 20-as évekből származó matematikafilozófiai töredékekkel. Frege munkásságából a filozófiai köztudatban ma alighanem a szemantikai írásaiban kifejtett gondolatai hatnak leginkább. Bár a kötetben szereplő írások közül több is érint szemantikai problémákat (egy ilyen tárgyú részlet már korábban meg is jelent magyarul⁴), a Frege-életmű ezen oldalával kapcsolatban a kötet viszonylag kevesebb újat mond. Nagy jelentőségű, a szerző életében publikált írásokban csak részben, illetve kevésbé világos kifejtésben szereplő gondolatokat tartalmaz a kötet Frege munkásságának másik három területéről: a modern szimbolikus logikáról, a logikával kapcsolatos filozófiai kérdésekről, valamint az életműnek szinte az első írástól az utolsóig vallott fő céljáról, központi témájáról: a matematika logikai és filozófiai alapjairól, a matematikai megismerés természetéről.

A szimbolikus logika keletkezéstörténetének fontos dokumentuma a "Booles rechnende Logik und die Begriffsschrift" című, 1880–81 körül

keletkezett terjedelmes írás. Ebben Frege, a *Fogalomírást*⁵ ért bírálatokra válaszolva, összehasonlítja a maga rendszerét Boole logikai algebrájával, illetve annak Schröder- és Jevons-féle továbbfejlesztett változataival. Már csak azért is érdemes behatóbban foglalkoznunk ezzel a tanulmánnyal, mert némelyek még ma is a Boole-algebrával azonosítják a matematikai vagy akár az egész (a matematika logikáján túlmenő kérdéseket is tárgyaló) szimbolikus logikát. Ám az írás jelentősége nemcsak a fogalomírási *technikai* fölényének kimutatásában van; Frege, bár nem mondja ki egészen világosan, de lényegében körülírja, hogy mi az a szemléleti többlet, ami a fogalomírást *logikává* teszi, szembeállítva a Boole-algebrával, vagy más, bizonyos logikai kérdések vizsgálatának segédeszközüül használható matematikai rendszerrel. Kövessük végig Frege gondolatmenetét, s közben módunkban lesz megfogalmazni, hogyan látjuk ma elméletének történeti érdemeit.

Frege az alapvető és leglényegesebb eltérést Boole és a maga rendszere között a célkitűzésben látja. Visszautal a logikai szimbolika ősgondolatára: Leibniz koncepciójára a *lingua characteristicae* és a *calculus ratiocinator* szükségességéről, és ebből kiindulva fejti ki a különbséget. Boole algebrája elsősorban *kalkulus*.⁶ kiszámítási eljárás, amely logikai feladatok egy adott, le-

¹ Gottlob Frege, *Schriften zur Logik* (Aus dem Nachlass). Akademie-Verlag, Berlin 1973.

² *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*. Aus dem Nachlass. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1971.

³ Felix Meiner Verlag, Hamburg 1969.

⁴ Értelme és jelentés. *Helikon Világirodalmi Figyelő*, 1973/2–3, 310–312.

⁵ *Begriffsschrift*, Halle 1879. Magyar fordítás a Gottlob Frege, *Logika, szemantika, matematika* c. kötetben. (Megjelenőben a Gondolat Kiadónál.) A benne publikált logikai rendszerre is használni fogjuk a „fogalomírást” kifejezést.

⁶ A szó hagyományos értelmében, tehát nem úgy, ahogy ma logikai kalkulusokról (szintaktikai rendszerekről) beszélünk.

határolt körének algoritmikus megoldására alkalmas, szimbolikája csak ezen feladatok megfogalmazásához elegendő. Frege viszont a *lingua characteristica* eszméjét elválasztja a viteldöntő módszer problémájától, és fő feladatát abban látja, hogy a logikai nyelvnek alkalmasnak kell lennie a *tartalom* kifejezésére. Ez kettős követelményt jelent: (a) a grammatikának az egyes állítások logikai szerkezetét kell kifejeznie [„a fogalmat állítja össze alkotórészeiből, és nem a szót hangjaiból...” (172)]; (b) nyitva kell állnia annak a lehetőségnek, hogy a logikai nyelvet valamely más tudomány (pl. a matematika) formális nyelvével kombinálhassuk, azaz a nyelvnek tartalmaznia kell olyan paramétereket, amelyek az illető tudomány alapfogalmait kifejező jelekkel helyettesíthetők. „Boole szimbolikus logikája ezzel szemben csak a nyelv formális részét ábrázolja, és azt sem hiánytalanul” (178), azaz nincs megfelelő helye a tartalomnak, ami a logikai formában rendeződik. Ebből következik a két elmélet teljesítőképességének különbözősége. Schröder a Fogalomírásról szóló recenziójában Frege elméletét Boole-nak a másodlagos kijelentésekről (secondary propositions) szóló elméletével, azaz állításlogikájával azonosította. Frege ezzel szemben megmutatja, hogy a fogalomírásban kifejezhető, mégpedig igen egyszerűen és az állításlogikával szerves kapcsolatba hozva, a Boole-féle elsődleges kijelentések (primary propositions) körébe tartozó, azaz osztálylogikai összefüggések.

Innen már áttekinthetjük a két elmélet elterésének mindkét kulcsponjtját. Vizsgáljuk meg mai szemmel Boole és Frege teljesítményét. Boole megszerkesztette külön-külön a fogalmak és az állítások egymáshoz hasonló szerkezetű algebráját. Valójában mindkét algebra *extenzióanalízis* jellegű: Boole-algebrát nem a „fogalmak” (egyargumentumú predikátumok) alkotnak, hanem terjedelmeik, hasonlóképpen nem az állítások, hanem igazságértékeik. (Alkalmas és valóban eléggé természetes műveletekre.) Ez fogalmak esetében világos is, és amikor Frege a definíciók kapcsán Boole szemére veti, hogy kész fogalmakkal dolgozván megkerüli az igazi nehézséget, erről is beszél. Nem világos sem Boole, sem Frege, sem a többi kortárs számára, hogy Boole-nak az állítások algebrája esetében is valójában az

„extenziókról”, az igazságértékekről kellene beszélnie. (A múlt században a kételmű algebra fogalma még nem tartozott az egészen természetes dolgok közé.) Ez vezet Boole állításlogikájának némely zavarosságához, pl. időparaméterek mesterkéltszerű szerepeltetéséhez. Frege elmélete viszont *szintaktikai*, és ezt írja körül az, amit az előzőekben a *lingua characteristica*-ról mondtunk: lehetséges benne predikátumokról és állításokról beszélni, terjedelmüktől, ill. igazságértékükről elválasztva. (Természetesen valamilyen terjedelem, illetve igazságérték létét fel kell tételezni, hiszen az teszi a predikátumot predikátummá, az állítást állítássá, de a predikátum nem azonos a terjedelmével, az állítás nem azonos az igazságértékével.) Ezért a formális logika történetében valójában először Frege számára különbözik a szírenek és a 2-nél nagyobb páros törzsszámok fogalma; önálló szintaktikai elmélet nélkül mindkettő egyszerűen az üres osztállyal lenne azonos. (Ez a szintaktikai jelleg teszi a későbbiekben Frege számára lehetővé a *jelentés* elméletének megteremtését.) Ez tehát az első kulcsponjt és erre utaltunk előjáróban azzal, hogy a fogalomírás nem logikai algebra (szemben a Boole-algebrával), hanem logika.

A második kulcsponjt: Frege elméletének technikai fölénye, szintaxisának minden korábbi logikai elméletnél lényegesen gazdagabb kifejezési lehetőségei. A fogalomírás grammatikájának elemei közül Boole-nál nincs megfelelője a kvantoroknak, a többváltozós predikátumoknak, az individuumneveknek. Az utóbbiak szerepeltetése kevésbé újdonság, hiszen szinguláris ítéletekkel a hagyományos logika is foglalkozott, viszont egyértelműen Frege érdeme a kvantifikáció fogalmának tisztázása és a relációs állítások precíz logikai kezelése, a többtagú predikátumok bevezetésével. A logika elmélete tulajdonképpen csak ezzel a két újítással jut el annak lehetőségéhez, hogy a tudományos nyelvben előforduló legalapvetőbb állítástípusok szerkezetét feltárhassa. Frege ezzel túlhaladja a hagyományos logika szubjektum- és predikátumfogalmát, ki mutatja ezek logikai szempontból irreleváns voltát, és teljesen új lehetőségeket nyit meg az állítások logikai szerkezetének feltárása előtt. Így aztán könnyen tud adni egész sor példát olyan állításokra, amelyek Boole elméletén belül nem ábrázolhatóak. (Ilyenek már az egyszerű létezési

⁷Frege nek ez a nézete nem a természetes nyelv kritikája; vö. Fogalomírás, Előszó: a természetes és a mesterséges nyelv célja, alkalmazhatósága eltéréséről.

ítéletek is; Frege ezekkel kapcsolatban is sok misztifikációt lepezett le.)

Az tehát, hogy a fogalomírás nyelve lényegesen gazdagabb, mint a Boole-algebra kifejezési lehetőségei, nem is kétséges. Arra, hogy ez a nyelv már elég gazdag összetett tartalmak kifejezéséhez, a matematika szolgáltatja a példát. Frege megmutatja, hogy a fogalomírás képes feltárni még egészen bonyolult matematikai állítások logikai szerkezetét is, és így nyelvileg egységes egészé teheti a matematikát. Mód nyílik a levezetési szabályok pontos megfogalmazására, és ezzel a bizonyítások precizitásának és hézagtalanságának elvileg abszolút megbízható ellenőrzésére is. Erre is kapunk példát: egy egyszerű számelméleti tétel bizonyítását. Arra, hogy magukat a számokat is logikailag definiálja, Frege itt még nem tesz kísérletet; így a bizonyításban szerepel a 0 számnév mint nem-logikai konstans. Felhasználja viszont a Fogalomírás harmadik fejezetének kimagaslóan szellemes konstrukcióját: az öröklődő tulajdonság logikai definícióját, logikai fogalmakra való visszavezetését; így a matematikai indukció módszerét logikai következtetési módként képes kezelni.

A cikkben kimerítő képet kapunk a Fogalomírás logikájának teljesítőképességéről és technikai nívumairól. Még egy területen mutatja be Frege a maga elméletének átfogóbb és elmélyültebb voltát, és ez a *definíciók* problémája. Már említettük Frege-nak azt a kifogását, hogy szerint Boole „kész fogalmakkal” dolgozik. Lássuk közelebbről, mit jelent az a másik út, amit Frege választ. „A helyett... hogy az ítéletet valamilyen egyedi dologból mint alanyból⁸ és egy már korábban képzett fogalomból mint állítmányból kapcsolnánk össze, megfordítva, felbontjuk a megítélhető tartalmat [az állítást], és így nyerjük a fogalmat. ... [a tulajdonságok és relációk fogalmait] egyszerre keletkeznek az első olyan ítélettel, amellyel tárgyakkal tulajdonítjuk azokat.” (184) Tehát a predikátumokat (tulajdonság- és relációfogalmakat) az állításokból vonatkoztatjuk el, és csak ezen absztrakció után lehet megvizsgálni, hogy mi a terjedelmük. Ha viszont a tulajdonságot azonosítjuk a terjedelmével, mint Boole teszi, merev, tartalom nélküli fogalomelhatárolásokhoz jutunk. Frege-nak ez a gondolata nemcsak a fejlettebb logikai módszer reflexiója, hanem ismeret-

elméletileg is tartalmas és helyes. A fogalomterjedelmek algebrájában, mint Frege találó hasonlattal mondja, új fogalmak csak úgy definiálhatók, hogy a fogalomhatárvonalak eleve rögzített hálójával meghatározott területek közül újabbaknak adunk nevet. „Az új fogalmak lehetséges mennyisége nyilván annál nagyobb lesz, minél sűrűbb az eredeti vonalhálózat. Úgy vélhetjük, hogy minden lehetséges fogalmat megkapunk, ha... azon fogalmak rendszerét vesszük föl, melyek mindegyikének terjedelme csak egy egyedi dolgot foglal magában... De az egyedi dolgok pusztán összegyűjtése révén való fogalomképzés nagyon önkényes és nincs jelentősége a valóságos gondolkodásban, hacsak ezeket a dolgokat közös ismertetőjelek nem fogják egybe. Éppen ezek jelentik a fogalom lényegét.” (208–209) Itt arra utal Frege (bár a jelentés világos fogalmát ekkor még nem dolgozta ki), hogy a fogalmakat jelentésükkel és nemcsak terjedelmükkel kell definiálni. Frege logikájának tartalmi szemlélete így a definíciók elméletében is kifejezésre jut. Természetesen itt is meghozza eredményét a fogalomírás technikai többlete. Ha az előző hasonlatnál maradunk: a fogalomterjedelmeknek a fogalmat alkalmazó állítások, s így a fogalom jelentése alapján való meghatározása annyit jelent, hogy a vonalhálózat határvonalait magunk tesszük élessé, és nem tesszük föl, hogy eleve meghúzottak; a *kvantifikáció* alkalmazása viszont lehetővé teszi, hogy adott hálózatban a már meglévő fogalmak felhasználásával egészen új vonalakat tudjunk húzni. „Ha [Boole formulanyelve] formájánál fogva alkalmasabb is volna tartalmak visszaadására, mint amilyen, az általánosság egy, az enyémnek megfelelő ábrázolásának hiánya a valódi fogalomképzést – a meglévő határvonalak felhasználása nélkül – akkor is lehetetlenné tenné.” (210) Frege itt még egy logikai előítéletet számol fel: azt, hogy minden definíció *genus proximum – differentia specifica* alakú. Itt megemlíthetjük, ha Frege nem is említi külön, az absztrakciós definíciót, melynek logikailag világos megfogalmazása Frege nevéhez fűződik.

A fogalomírás kérdéskörét elhagyva, a gazdag logikafilozófiai anyagból csak egy szálal emelünk ki: az igazság, illetve az igazságértékek fregei fel fogását. Ezt a témakört preterálja Lothar Kreiser is, aki az NDK kiadáshoz írt terjedelmes (54 oldal-

⁸ Azon esetek, amikor a szubjektum nem egyedi dolog, ettől teljesen különböznek és most figyelmen kívül maradnak. [Frege jegyzete.]

las) bevezetés jelentős részét annak szenteli, hogy példát konstruáljon igazságpredikátum töredéknyelvben való definiálására. Kreiser ezt alighanem azért tartja fontosnak, mert így kívánja bebizonyítani, hogy Frege némileg szkeptikus érvei és megnyilatkozásai az igazságfogalommal kapcsolatban nem rendítik meg alapjukban az objektív igazság fogalmára építő filozófiákat. A cél rokonszenves, a megvalósítás bizonyos kétélyeket ébreszt.

(1) Frege nem tartja értelmetlennek azt, hogy az igazságról beszéljünk, ellenkezőleg, igen sok helyen hangsúlyozza az igazságfogalom centrális jelentőségét, pl. még így is: „A logika csak azzal a meggyőződéssel veszi kezdetét, hogy különbség van igaz és nem-igaz között.” (26) Frege azt állítja, hogy az igazság *definiálhatatlan*, érvelése az igazságról szóló Ramsey-féle redundancia-elméletre emlékeztet (lásd pl. 89. old.), konklúziója az, hogy az igazság nem definiálható circulus vitiosus nélkül. Ennek oka viszont Frege szerint éppen az igazságfogalom alapvető jelentősége. „Az igazság nyilvánvalóan valami olyan eredeti és egyszerű dolog, hogy még egyszerűbbre való visszavezetése nem lehetséges.” (40) A definiálhatatlanság így még azt sem jelenti, hogy ne lehetne tudásunk az igazságról. Ellenkezőleg: „... a logika az igazság legáltalánosabb törvényeinek tudománya.” (42) A töredéknyelv igazságpredikátuma éppen az előbb emlegetett általános, minden tudomány, sőt, minden közlés szempontjából alapvető jelleget nélkülözi. Frege abból indul ki, hogy az igazság fogalmának ismerete, az igaz és a hamis szétválasztása elvi előfeltétele mindenfajta ismeretnek, tehát az igazságról voltaképpen mindenki tudja, hogy kicsoda, ha ezt a mindenki számára közös jelentést nem is lehet megadni. Egy olyan felfogás, amely az igazságfogalom mentegetésére vállalkozik azzal, hogy ha abszolút általános értelme az igazságnak nincs is, relatív értelme azért van, végső soron aligha tekinthető inkább objektív igazság-pártinak, mint Frege akár szélsőségesnek, platonisztikusnak is minősíthető koncepciója.

(2) A bevezetésben bemutatott konstrukciónak – és az irodalomban ismert hasonlóknak – az ad tartalmat, az az értelme, hogy kimutatja: az ‚igaz‘ predikátum használata nem feltétlenül vezet paradoxonokhoz; legalábbis bizonyos – meg lehetőszen súlyos – korlátozások mellett biztosan paradoxonmentesen használható (hacsak a kon-

strukatív módszer teljes biztonságot nyújt). Így tehát nem Frege álláspontja ellen ad érvet, hanem a szemantikai paradoxonokkal szemben, amelyeknek modern megfogalmazása későbbi keletű, Frege még csak nem is anticipálja őket. Továbbá az ilyen konstrukcióktól – mivel a logika belső, elméleti kérdéséről van szó – meg kell követelni a teljes, hézagtalan precizitást. Az igazság eldöntésére a gyakorlatban nyilván senki nem fogja a konstrukcióban javasolt módszert alkalmazni; a dolog érdekessége kizárólag abban van, hogy *ha* ezt a módszert alkalmaznánk (és beérnénk szűkös lehetőségeivel), meglehetősen biztonsággal elkerülnénk az önellentmondás veszélyét. De erről az az eléggé elnagyolt bizonyításvázlat, amit Kreiser ad, aligha győz meg.

(3) Kreiser fejtegetései az igazságpredikátum megőrzését célozzák, ezzel éppen Frege álláspontjának legsajátosabb vonását hagyja figyelmen kívül: azt, hogy az igazság Frege szerint nem predikátum. Ez a különösen hangzó gondolat először a „Jelentés és jelölés”-ben⁹ merül fel, és Frege a kötetünkben közölt írásokban is többször kifejti. A „Logik in der Mathematik” című tanulmányban, miután kimutatja, hogy az ‚igaz az, hogy ...‘ predikátum redundáns, mert semmilyen információt nem közöl, a következőket írja: „Ez a vizsgálódás igazolja, hogy a gondolat úgy viszonyul igazságértékéhez, mint a jelnek a jelentése a jelölétéhez, amennyiben azt mutatja, hogy az igazság egy mondatnak vagy gondolatnak nem tulajdonsága, szemben azzal, amit, a nyelvet követve, feltételezhetnénk.” (140) Frege szerint tehát a mondat mintegy olyan névként funkcionál, amely igazságértéket nevez meg és informatív tartalmat – „gondolatot” – fejez ki. (Máskor határozottan úgy is írja, hogy a mondat *neve* az igazságértékének.¹⁰) Így a mondat és igazságértéke közötti viszony egy általánosabb, a szemantikában alapvető, s épp ezért – hogy Frege kedvelt kifejezésével éljünk – egyszerű és irreducibilis viszonyra: a jel és jelölétének kapcsolatára vezetődik vissza. Az igazság tehát Frege szerint tárgy, önmagában valóan létező objektum (ez a már jelzett platonisztikus vonás a felfogásában), még hozzá ennek az objektumnak a jelölésére általában nem is az ‚igaz‘ szó szolgál: „Ahhoz, hogy valamit igaznak állítsunk, nincs szükségünk semmilyen külön predikátumra, hanem csak az állító erőre, amellyel a mondatot kimondjuk.”

⁹ Lásd a *Logika, szemantika, matematika* c. kötetben.

¹⁰ Lásd a *Függvény és fogalom* c. írást ua. kötetben.

(138–139) Tehát ha egy gondolatot állító erővel (azaz nem idézve és nem költői szövegben) mondunk ki, azaz állítunk, ezzel fejezzük ki azt a vélekedésünket, hogy az illető gondolat igaz; ha még hozzátesszük az „igaz, hogy” prefixumot, ezzel csak ismétljük azt, amit a *kijelentő mondat formája* már tartalmazott. Ennyiben redundáns az igazság állítása: nem tartalomtalan, hanem egy már kifejezett tartalom megismétlése.

Persze – és ezt Frege sehol nem vizsgálja – ha az „igaz az” után nem „hogy p” szerepel (ahol p valamilyen állítás), hanem pl. az, hogy „amit Péter mondott”, akkor már korántsem ilyen egyszerű a helyzet. A példa rávilágít arra, hogy az „igaz az, hogy p” alakú állításokban p-t nem állítjuk, hanem megnevezünk, mint ahogy az „amit Péter mondott” is megnevezése egy állításnak. Tehát itt kilépünk az eredeti nyelvből, nem *használjuk* annak elemeit, hanem megnevezünk őket. Ennek persze akkor van jelentősége, amikor az adott nyelvi jelrendszeren kívüli dolgokkal hozzuk kapcsolatba a nyelv elemeit, pl. jelentésükkel, vagy jelölletükkel. Frege munkáiban azonban még nincs meg a modern logika egyik fontos eszköze, amelyik nélkülözhetetlen ilyen kérdések vizsgálatahoz: a metanyelv elkülönítése, tehát különválasztása annak a szintnek, amelyen mozogva egy nyelv szintaxisát és szemantikáját össze tudjuk vetni. (Bár kezdeti lépéseket ez irányban is találunk; így az idézett kötetben is, pl. 169–170.) Ezért nem is értelmezheti az igazságértéket ilyen összevetés eredményeként, s így kénytelen azt a szemantikához utalni. Frege számára a nyelv általában egységes, lezárt és differenciálatlan egész; a szemantikai paradoxonok lényegében ennek az álláspontnak a tarthatatlanságára mutattak rá. Frege érdeme itt lényegében a problémafelvetőé, az egész logikai-szemantikai kérdéskör születését az ő nevéhez kapcsolhatjuk. Igazságfelfogása ma már az igazságprobléma logikai aspektusát tekintve is túlhaladott, két jelentős pozitívuma mégis van: először az igazság egyszerű, tárgynyelvi predikátumként való felfogásának felfoldására irányuló törekvés, másodsor az, hogy az igazságfogalom nélkülözhetetlenségét az információközlésben betöltött – nem látható – szerepére alapozza.

Frege életében publikált matematikafilozófiai írásai, a *Grundgesetze der Arithmetik*-kal¹¹ bezárólag a matematikát a logika részeként kísérik meg értelmezni. Ez a program, mint a *Grundgesetze* második kötetének utószavában Frege maga

is elismeri, a halmazelmélet paradoxonainak felfedezésével törést szenvedett; a természetes számok logikán belüli definíciója lényegesen épített arra a posztulátumra, mely szerint minden predikátum terjedelme tárgyként, individuumként kezelhető. Ez pedig, mint Russell kimutatta, ellentmondásra vezet. Frege annyira megrendítette ez a felfedezés, hogy egyik késői írásában el akarta utasítani még azt is, hogy bármilyen fogalom terjedelme tárgy lenne: „A nyelvnek a gondolkodás megbízhatósága szempontjából végzetes tulajdonsága az a hajlama, hogy olyan tulajdonneveket alkosson, amelyeknek semmiféle tárgy nem felel meg . . . Különös példa erre az „az a fogalom terjedelme” minta szerinti tulajdonnévképzés. . . A határozott névelő miatt úgy tűnik, mintha ez a kifejezés tárgyat jelölne; de nem létezik olyan tárgy, amelyet a nyelvnek megfelelően így lehetne jelölni. Ebből keletkeztek a halmazelmélet paradoxonai, amelyek megemissítették ezt a halmazelméletet.” (230)

A kötetben közölt, hátrahagyott írásokból azonban az is kiténik, hogy Frege a kudarc felismerése után korántsem hagyott föl a matematika fogalmi alapjainak tisztázására irányuló kísérletekkel. 1914-ben a „Logik in der Mathematik” c. nagyszabású tanulmányban vizsgálta a két tudomány kapcsolatát. Az írás első mondata: „*A matematika jóval szorosabban kapcsolódik a logikához, mint más tudományok*; mert a matematikus majdnem egész tevékenysége abban áll, hogy következtet.” (93) Ez a kiindulópont persze az eredeti logicista programnál lényegesen szerényebb célkitűzésre vall. A koncepció realisabb és szűkebb, de még elég átfogó ahhoz, hogy a matematika történetének egyik fordulópontján rávilágítson a módszertani és szemléleti fejlődés lényeges kérdéseire. Nincs már szó arról, hogy a matematikai entitásokat, a matematikai megismerés tárgyait a tiszta logikán belül lehetne definiálni, viszont a korábbinál átfogóbban, egészében veszi szemügyre Frege a matematika módszerét, fogalmait, tételeinek, bizonyításainak természetét. A logika szerepe a matematikában ennek a tanulmánynak az álláspontja szerint már nem konstitutív, hanem inkább kritikai jellegű. Első számú feladata a következtetések helyességének vizsgálata, a matematikában előforduló következtetési módok elemzése. Ezen a téren a logika egyeduralgó, nincsenek sajátosan matematikai következtetések. (Itt Frege joggal hivatkozik már említett

¹¹ I. Band, Jena 1893, II. Band, Jena 1903. Magyar nyelven szemelvények az említett kötetben.

eredményére a matematikai indukcióval kapcsolatban.) Ami azonban a bizonyítások kiindulópontjait illeti, ezek már nem logikaiak, hanem sajátosan matematikai fogalmakat tartalmazó állítások: axiómák, posztulátumok, definíciók. Az axiómák szerepének tekintetében Frege álláspontja félig tekinthető modernnek. Ragaszkodik ahhoz, hogy az axiómák a matematikai rendszeren belül bizonyításra nem szoruló *igazságok*. Ez konzervatív nézet; szembenáll a XX. század matematikájának azzal az álláspontjával, hogy egy matematikai elmélet axiómái se nem igazak, se nem hamisak, hanem interpretációra szoruló formulák. Modernek viszont Frege nézetei annyiban, hogy elveti az axiómák ismeretelméleti szerepének hagyományos misztifikálását. („Hogy egy igazság axióma-e, az . . . a rendszertől is függ; és lehetséges, hogy egy igazság valamilyen rendszerben axióma, egy másikban nem az.” (97))

Frege – kantiánus színezetű matematikafelfogása alapján – értetlenül áll Hilbert úttörő *Grundlagen der Geometrie*jével szemben. Nem tudja akceptálni sem annak módszerét, sem a Hilbert-féle meta-matematikai programot, a matematikai elméletek ellentmondásmentességére irányuló vizsgálatokat, melyeknek szükségszerű ve-

lejárója az elméletek alapfogalmainak szándékolttól interpretációjuktól („megszokott” jelentésüktől) elszakított formális kezelése: „Amíg az ‚egyenes’, ‚párhuzamos’ és ‚metszeni’ szavakat úgy értem, ahogy értem, el kell ismernem a párhuzamossági axiómát. Ha valaki nem ismeri el, fel kell tételeznem, hogy másképp érti ezeket a szavakat. Jelentésük elválaszthatatlanul összekapcsolódik a párhuzamossági axiómával. Ezért olyan gondolat, amely ellentmond a párhuzamossági axiómának, nem tehető következtetés premisszájává.” (160) A matematika ezen apriorisztikus felfogása voltaképpen már Bolyai óta meghaladottnak tekinthető; teljesen akkor mond csődöt, ha olyan elméletre próbáljuk meg alkalmazni, amelyben az alapfogalmaknak egyáltalán nincs standardnek tekinthető interpretációja. Ám ne higgyük, hogy Frege nézeteinek ez a gyengesége különösebben szerves kapcsolatban áll életműve fővonalával: a modern formális logikai nyelv kidolgozásával és az annak alkalmazására irányuló úttörő törekvésekkel. Éppen ellenkezőleg: munkássága előfutára és elindítója annak a fogalmi-módszertani tisztázódásnak, amely századunk elméleti matematikai és formállogikai fejlődésének előfeltétele, sőt, részben tartalma is.

EGY MAGYAR NYELVŰ VÁLOGATÁS GOTTLÖB FREGE MŰVEIBŐL*

SOLT KORNÉL

I

Gottlob Frege a századforduló legjelentősebb gondolkodói közé tartozik. Joggal tekintik őt Arisztotelész óta a logika legnagyobb megújítójának. Folytatta a Leibniz által megjelölt utat (egy *calculus philosophicus* vagy *ratiocinator* megalkotásának gondolata Leibniztől ered) és Boole munkásságát. Az 1879-ben, száz évvel ezelőtt megjelent *Begriffsschrift*ben megalkotta az első forma-

lizált logikai nyelvet. (Logikai nyelvének kifejezőképessége túlterjedt a kijelentéslogikán és az elsőrendű predikátumlogikán.) Megalapította a modern, kétértékű extenzionális logikát. Elemezte a jel és a „jelölet” viszonyát.¹ Ezzel elindította napjaink egyik virágzó új tudományát, a szemantikát. Jelentős kutatásokat végzett a matematika logikai megalapozása körében.

*Gottlob Frege: *Logika, szemantika, matematika. Kommentált válogatott tanulmányok*. Kontrollszerkesztette Ruzsa Imre. Fordította Máté András. Lektorálta Madarász Zsuzsanna. Gondolat Kiadó, Budapest 1980. 248 o.

¹A „Bedeutung” szónak az itt ismertetett kötetben olvasható szerencsés fordítását használom. („Jelölet”).

Vajon napjainkban Frege munkásságának már pusztán csak logikatörténeti jelentősége lenne? Nem. A logika mai irodalma ékes bizonyítéka annak, hogy Frege gondolatai éppen korunkban hatnak igazán termékenyítően. Kiváló kutatók százai haladnak a Frege által megkezdett úton. Joggal beszélhetünk ma Frege-reneszanszról. Az idő tehát elégtételt szolgáltatott a tragikus sorsú tudósnak, akit saját kora nem értett meg. Tény ugyanis, hogy bár Fregének életében olyan nagy-szerű elmék voltak a tanítványai, mint pl. Russell és Wittgenstein, mégis valójában magára hagyot-tan, visszhang és méltó elismerés nélkül kellett dolgoznia.

A Fregét körülvevő meg nem értés tekintetében jellemzőek pl. élettörténetének következő adatai. Frege a „*Die Grundlagen der Arithmetik*” (1884) c. műve megjelenésekor elismerést remélt – legalább a matematikusok részéről. De nem voltak olyan matematikusok, akik művét megértették, kellően értékelték volna. Frege – közel tíz évvel később – a „*Grundgesetze der Arithmetik*”, (1893) első kötetének előszavában keserűen jegyzi meg, hogy az 1884-ben megjelent művére a matematikusok nem reagáltak – még olyan egyéniségek sem, mint pl. Dedekind vagy Kronecker.² (Birjukov megemlíti, hogy Frege tévedett Dedekind tekintetében.)³

Részben az általa alkotott szokatlan (sokak szerint elriasztó) szimbolikus jelölésrendszer volt az oka az őt körülvevő meg nem értésnek. Frege tragikuma, hogy a *Begriffsschrift*-et, amelyet fiatalon, 31 éves korában írt, kortársai nem értették meg, amikor pedig megértették, addigra megjelent a monumentális *Principia Mathematica* három kötete (1910–1913), amely nemcsak kezelhetőbb szimbolikát alkalmazott, hanem a típusel-mélet segítségével javaslatot is tartalmazott a Russell által G. Cantor, valamint Frege koncepciójában felfedezett antinómiák kiküszöbölésére. Erről a – Frege számára oly hátrányos – helyzetről találon írja Lothar Kreiser: „Amíg a *Begriffsschrift* valóban úttörő volt, addig nem értették meg, amikor pedig megértették, már nem volt úttörő.”⁴

Tény továbbá, hogy mielőtt Frege hatást gyakorolhatott volna kora tudományos világára, ki-tört az első világháború, szüneteltek a matematikai és a logikai alap kutatások, és amikor azok újra megindultak, Frege már halott volt. (1925-ben halt meg.)

A Frege-örökségből a logika szintaktikai korszakában sok felhasználatlan maradt. Frege „fel-fedezése” kapcsolatos annak felismerésével, hogy a szemantikai megközelítésnek elsőbbsége van a szintaktikaival szemben.

Az igazi nagyokra az *alpok kutatása* jellemző. Ez a helyzet Frege esetében is: ő a logika és a matematika alapjait kutatta. Tudományos eredményei korszakalkotók. De, talán, konkrét eredményeinél is jelentősebb az utókor számára a logikai problémák elemzésének általa alkalmazott *tudományos módszere*. Ha nem is tette vizsgálódásainak olyan mértékben középpontjává magát a módszert, mint pl. Descartes vagy Francis Bacon, de az általa alkalmazott módszer – egzaktságával, rendkívüli szigorával – ma is követendő példa a logika művelői számára.

Frege – amint erre pl. Lothar Kreiser is rámu-tatott – valójában a XIX. század gondolkodója volt és nem a XX. századé. Nem csökkenő időszere-rűsége ezért még csodálatraméltóbb.

A *Begriffsschrift* megjelenésének centenáriu-ma alkalmából méltón tiszteleg a magyar tudomá-nyos élet a nagy gondolkodó emléke előtt annak a kötetnek a kiadásával, amely *Rusza Imre, Máté András és Madarászné Zsigmond Anna* munkája révén a közelmúltban jelent meg, magyar nyelvű válogatást nyújtva át a hazai olvasóközönségnek Frege életművéből.

II

A kötetbe felvett Frege-írásokat *Rusza Imre* válogatta ki, ő végezte a kontrollszerkesztést, ő írta a kommentárokat és a Bevezetést, ellenőrizte a fordítást, amelyet *Máté András* készített. A művet *Madarászné Zsigmond Anna* lektorálta.

² Lásd erről V. B. Birjukov: Two Soviet Studies on Frege. Translated and edited by I. Angelelli. D. Reidel Publ. Comp., Dordrecht, Holland, 1964, 3.

³ I. m. 48. old., 4. jegyzet.

⁴ Lothar Kreiser: Geschichte und logisch-semantische Probleme des wissenschaftlichen Werkes Freges. In: Gottlob Frege: Schriften zur Logik. Aus dem Nachlass. Akademie-Verlag, Berlin, 1973, VIII. old.

A kötetet Ruzsa Imre tömör Bevezetése nyitja meg, amely méltatja Frege munkásságának tudománytörténeti jelentőségét. (A Bevezetés Frege rövid életrajzát is tartalmazza.) Majd a kötet *hét* Frege-művet mutat be az I–VII. cikkekben.

Az I. cikk [a címe: „*Fogalomírás, a tiszta gondolkodás formulanyelve, az aritmetika nyelvének mintája szerint*” (1879)] a *Begriffsschrift* első és második fejezetének fordítását, valamint a kihagyott utolsó fejezet rövid ismertetését tartalmazza. A II. cikk [a címe: „*Az aritmetika alapjai*” (1884)] részleteket közöl fordításban az említett műből és ismertetést a kihagyott részekről. A III. cikk [a címe: „*Függvény és fogalom*” (1891)], a IV. cikk [a címe: „*Fogalom és tárgy*” (1892)] és az V. cikk [a címe: „*Jelentés és jelölés*” (1892)] az említett tanulmányok teljes fordításait tartalmazzák. A VI–VII. cikkek [cíjük: „*Az aritmetika alaptörvényei*”, I–II. (1893, 1903)] részleteket nyújtanak fordításban az Előszóból, közlik a teljes Bevezetést, ismertetést adnak a mű I. és II. kötetéről, majd fordításban közlik Frege Utószavának (Russell bírálataira írt válaszában) fontosabb részleteit.⁵ – A kötet ezen kívül kommentárokat, Fregétől származó lábjegyzeteket és irodalomjegyzéket tartalmaz.

III

A szerkesztés egyik nehéz feladata volt azon Frege írások kiválasztása, amelyeket a kötet (akár fordításban, akár ismertetés alakjában) tartalmazzon. Ruzsa Imre nagy körültekintéssel, sikerrel oldotta meg ezt a feladatot. A kötet átfogó képet nyújt Frege munkásságának három fő irányáról, így 1. a *modern szimbolikus logika megalapozására irányuló*, 2. a *szemantikai jellegű* és 3. a *matematika (logikai) megalapozására irányuló kutatásairól*. (A kötet címében is Frege tevékenységének erre a három komponensére utal.)

De hasonló nehézségi fokú szerkesztési feladat volt annak eldöntése is, hogy a kiválasztott Frege-írásként mely részét tartalmazza a kötet fordításban és mely részekről adjon csupán rövid ismertetést. Mindezt úgy kellett megoldani, hogy az olvasó ne csak töredékeket kapjon egy-egy

Frege-műből, hanem valami egészet. Úgy vélem, a kötet szerkesztője ezt a feladatot is jól oldotta meg. A megoldás sikerében jelentős része van a kommentároknak. A lefordított részek, az ismertetések és a közben elhelyezett kommentárok együtt lehetővé teszik, hogy az olvasó átfogó képet alkothasson egy-egy témakörben Frege koncepciójának egészéről, annak ellenére, hogy a kötet – az adott témakörben – esetleg nem tartalmazza a vonatkozó Frege-mű teljes fordítását.

A jelen recenzió szűk keretei nem engedik meg, hogy érdeme szerint, részleteiben foglalkozzam a kommentárokkal. Csupán azt jegyzem meg, hogy nagy szerénységre vall a kommentáló részek ilyen elnevezése. Azok, valójában, monográfiát alkotnak Frege életművéről. (Ami egyébként a terjedelmüket illeti, a kommentárok jelentős részét tették ki az egész kötet kéziratának.) A kommentárok nagymértékben segítik a mai olvasót a mű megértésében. Feltárják az összefüggéseket Frege különböző irányú kutatásai között. Megmutatják, hogyan, milyen változásokkal élnek tovább jelenleg Frege gondolatai a logika irodalmában. A kommentárok közelebb hozzák Fregét a „mához”.

Szerencsés megoldás volt, hogy a kommentárok – az eredeti szöveg megszakításával – közvetlenül a magyarázatot igénylő szövegrész után találhatóak. (Azokat apróbetűs szedés különbözteti meg az eredeti Frege-szövegektől.)⁶

IV

Szeretnék kissé részletesebben foglalkozni a kötetben alkalmazott *jelöléssel*, a kötet *szimbolikus nyelvvel*. Kövesse-e a kötet Frege eredeti írásmódját, vagy kísérje-e meg annak „átírását”, valamilyen „modernizálását”? – úgy vélem, ez volt a szerkesztés egyik legizgalmasabb problémája. A kommentátor az utóbbi megoldást választotta. Vajon helyes volt-e ez a döntés és helyesnek tekinthető-e az alkalmazott átírás?

Amint ez az alábbi, egyszerű példákön rögtön látható lesz, Frege a formulákat, következtetési sémákat jobbra és lefelé elágazó vonalrendszerekkel ábrázolta. (Egyes Frege-művekben oldalakon

⁵ Az Utószó Frege ezen ismert, drámai szavaival kezdődik: „Tudományos szerzővel aligha történhet kellemetlenebb dolog, mint az, hogy éppen befejezett munkája egyik alapját megrendítik. Ebbe a helyzetbe hozott engem Bertrand Russell úr egyik levele, amikor már a jelen kötet nyomtatása a végéhez közeledett . . .”

⁶ A kommentárok megfelelően felhívják az olvasó figyelmét pl. arra is, ha és amikor a fordítás az eredeti Frege-mű valamelyik – nyilvánvalóan hibásan felírt – formuláját kijavítva közli.

keresztül nem találunk szövegeket, hanem csupán ilyen „hieroglifaszzerű” ábrákat.) Tény, hogy Frege jelölésmódja teljesen szabatos és nagyon hatékony. Egyik kétségtelen előnye a nagy szemléletessége is. A „két-dimenziós” jelölésmód bepilantást enged a formulák (ill. következtetési sémák) „mélységébe”, belső szerkezetébe. Frege jelölésmódjának értékeit a kötet Bevezetése is kiemeli. A Bevezetésben ezt olvashatjuk: „Ami a jelrendszer ‚két-dimenziós’ formáját illeti, abban nincs semmi támadható; teljesen ‚logikus’, és egyben-másban még szemléletesebb is, mint a ma használatos lineáris írásmód. (Akikre riasztóan hat, azokra a lineáris elrendezés sem hat kevésbé riasztóan.) Valójában kizárólag nyomdatechnikai okok szólnak az egydimenziós, lineáris írásmód előnyben részesítése mellett.” (10.)

A kötet készítői Frege eredeti jelöléseit „átírták” – lényegében – a ma általánosan használt Russell-féle írásmódra. Ez az átírás rendkívül nehéz feladat volt, amely sajátos helyzet elé állította mind a fordítót, mind a kommentátort. Az átírás miatt ui. Frege eredeti szövegeit gyakran módosítani kellett. Az átírással a kötet megalkotóit – a Bevezetésben említett nyomdatechnikai szempontokon kívül – nyilvánvalóan az a cél is vezette, hogy ezzel is megkönnyítsék a mai olvasó számára Frege megértését.

Megvallom, a kötetet tanulmányozva, eleinte kétségeim voltak a tekintetben, hogy helyes eljárás volt-e Frege eredeti jelölésrendszerének a módosítása egy fordításban. E megoldás ellen szól az a tény, hogy Fregénél a jelölésrendszer nem valamilyen mellékes, pusztán „technikai”, kérdés volt. Ellenkezőleg. Egy megfelelő jelölésrendszer kidolgozása éppen egyik fő célja volt kutatómunkájának. Ezt Frege maga is hangsúlyozta pl. a *Begriffsschrift* Előszavában, ahol ezt írja: „A leibnizi gondolat (ti. ‚a dolgok lényegét kifejező jelölésmód’ kidolgozása – e megjegyzés: tőlem) egyes területekre vonatkozó megvalósulását láthatjuk az aritmetikai, geometriai, kémiai jelekben. Az itt javasolt fogalomírás ezekhez egy újabbat fűz, éspedig a középpontban állót, amely az összes többit érinti. Innen kiindulva kísérlelhető meg a siker legjobb kilátásaival a meglevő formulanyelvek hézagainak kitöltése, mindeddig elválasztott területeinek egyetlen tartománnyá való összekapcsolása és a kiterjesztés olyan területekre, ahol eddig az ilyen nyelv hiányzott.” (Lásd a kötet 20. oldalát.)

Frege egyik célja éppen az volt, hogy kiküszöbölje kora matematikai nyelvének, jelrendszerének hiányosságait. Az aritmetikára is alkalmazni kívánta a „fogalomírás” ügy, ahogyan ezt később meg is tette. Anscombe és Geach ezt írják: „Egyike volt azon legfőbb céloknak, amelyeket Frege maga elé tűzött, . . . kitalálni egy megfelelő és világos szimbolikát a matematikai kijelentések és levezetések kifejezésére. – Frege szimbolikája rendkívül világos. Azonnal, egyetlen pillantással látni lehet, mi a szerkezete egy kijelentésnek, és miként alkotnak meg egy következtetést. . .” Hangsúlyozzák, hogy Frege eredeti szimbolikája: „jó” szimbolika, márpedig – jegyzik meg igen találóan – „egy jó szimbolika olyan, mint egy jó tanár”.⁷

A fentieket megemlítve, végeredményben mégis egyértelműen úgy vélem, hogy helyes volt a kötet alkotóinak döntése Frege eredeti jelölésének átírása mellett, mert az megkönnyíti Frege megértését és így előmozdítja azt, hogy Frege gondolatai a magyar olvasóközönség minél szélesebb rétegeihez eljussanak. Természetesen, az átírást csak akkor tekinthetem helyénvalónak, ha az minden torzítástól mentesen pontosan *azt* fejezi ki, amit Frege eredeti jelölése kifejez. Márpedig az átírás, nézetem szerint, rendelkezik ezzel a tulajdonsággal: *azt* jelöli, amit Frege jelei.

V

A fenti megállapítás alátámasztása céljából vázlatosan ismertetem Fregének a *Begriffsschriftben* alkalmazott szimbolikáját és az átírás módszerét. (Kizárólag a *Begriffsschrift* jelölésrendszerének elemeire térek ki. Nem érintem pl. a függvény jelölésének kérdését. A kötet egyébként a függvény szimbóluma tekintetében is egyszerűsítő átírást tartalmaz.)

Induljunk ki Frege példájából: „*A különmemű mágneses pólusok vonzzák egymást.*” Frege különbséget tesz az időzőjelben levő szövegben kifejezett *gondolat* és annak *állítás*a, az „ítélés” között. A gondolat pusztán a megértett, elképzelt tartalom. Ha e tartalom tekintetében *azt* közöljük, hogy az igaz, akkor állítunk (ítélünk). A tartalmat (a gondolatot) Frege az említett példa esetében így jelöli:

— A

⁷G. E. M. Anscombe és P. T. Geach: *Three Philosophers*. Blackwell, Oxford, 1961, 131.

A vízszintes vonal a „tartalomvonal” (Inhaltsstrich). Tartalmon értsünk mindig „megítélhető tartalmat” (der urteilbare Inhalt). A példamondat állítását (Behauptung, Urteil) Frege így jelöli:



A függőleges vonal az „állításvonal” (Urteilsstrich). (Frege elvetette a logikai alany és logikai állítmány közti hagyományos megkülönböztetést, amely – az ő korában – általánosan elfogadott volt. Szerinte a „|” jel minden állítás közös predikátuma.) A fenti szimbólum – a maga egészében – annak állítását jelöli, hogy „*A különemű mágneses pólusok vonzzák egymást.*”

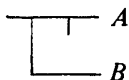
Jelentős mozzanat továbbá Fregénél az, hogy a *tagadás*, szerinte, a „megítélhető tartalom”-hoz tartozik. A tagadás jele egy kis függőleges vonal a tartalomvonal alatt. Ez a „tagadásvonal” (Verneinungsstrich). Így az alábbi jel:



– ha Frege említett példájára alkalmazzuk – ezt a gondolatot (megítélhető tartalmat) és nem annak állítását fejezi ki: „*A különemű mágneses pólusok nem vonzzák egymást.*” Ennek a tartalomnak az állítását pedig így jelöli:

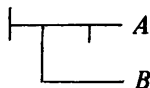


További jel Fregénél a „feltételvonal” (Bedingungsstrich). Pl. az alábbi jel:



ezt a „megítélhető tartalmat” fejezi ki: „Nem igaz az, hogy *B* és a nem-*A*”, illetve, a kettős tagadás egyszerűsítése után (nem nem-*A* = *A*) ezt fejezi ki: „Nem igaz az, hogy *B* és *A*.” –*A*-tól balra látjuk a tartalomvonalát a hozzá tartozó tagadásvonalal és nem-*A* tartalomvonalával együtt. *B* tartalomvonalától a nem-*A* tartalomvonalához felfelé vezető függőleges vonal a „feltételvonal”. Az eddig leírt jeltől balra levő vízszintes vonal pedig az eddig elmondott egész gondolatnak a tartalomvonal.

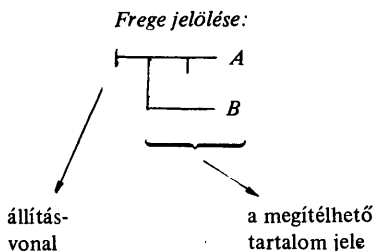
Ha a fenti megítélhető tartalmat állítjuk, akkor ezt Frege úgy jelöli, hogy a fenti jelet kiegészíti az állításvonalal (a „|” jellel) ekként:



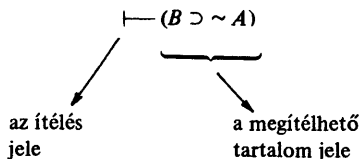
Úgy vélem, az utóbbi, viszonylag még egyszerű ábra is meggyőzi az olvasót arról, hogy helyes volt a kötet készítőinek a döntése a szimbólumok átírása mellett. De figyeljük meg ezek után, hogy milyen módon történt az átírás.

Az átírás kapcsán a kommentár is hangsúlyozza annak a jelentőségét, hogy Frege – a tradicionális logikától eltérően – különbséget tett „gondolat” (= „megítélhető tartalom”) és annak ítélese, állítása között, majd a kommentár így érvel: A *Fogalomírásban* a függőleges és a vízszintes rész megkülönböztetése (ítéletvonal és tartalomvonal) még fölösleges: ha *A* megítélhető tartalmat fejez ki, akkor ugyanezt fejezi ki „*A*” is, és ha *A* nem fejez ki megítélhető tartalmat, akkor „*¬A*” sem fejez ki ilyet. „A „|” jelben a vízszintes vonal, amelyet Frege itt tartalomvonalnak nevez, akkor jut szerephez, ha a megítélendő tartalom jele összetett kifejezés: ekkor a tartalomvonal kapcsolja össze a részeket egyetlen egésszé... Kötetünkben azonban eltérünk Frege eredeti jelölésmódjától, s ha a megítélendő tartalom jele összetett kifejezés, akkor azt zárójelekkel fogjuk össze egyetlen egésszé. Így a vízszintes vonalra mint önálló jele nem lesz szükségünk. Ezért a továbbiakban a „|” jelet *mint egészet* használjuk az ítéles jeleként, s nem tulajdonítunk külön jelentést a vízszintes résznek.” (25.)

Lássunk egy példát a kötetben alkalmazott átírásra. A feltételvonal kapcsán legutóbb említett példa esetén Frege jelölése és a kötet jelölése a következő:



A kötet jelölése:



Vajon pontosan azt fejezi-e ki az átírás, mint amit Frege eredeti jelölése? Mint látjuk, igen. Az átírás szabatosan elkülöníti a kijelentés két említett komponensét: a gondolati (a megítélhető) tartalmat és annak állítását.

A jelölési eljárás kapcsán egyébként a kommentár rámutat arra, hogy Frege – fejtegetései során – ténylegesen szűkebb jelentéssel használja a '⊢' jelet. Nála az valójában ezt fejezi ki: „logikai igazság az, hogy . . .” „Tehát – olvashatjuk a kommentárban – Frege úgy használja a '⊢' jelet, hogy ami azt követi, annak az igazsága logikailag megalapozott: kizárólag a benne szereplő logikai szimbólumok jelentéséből következik és független a betűk képviselte tartalomtól.” (57.)

VI

Végül néhány szót a fordításról. A kötet szerkesztője és fordítója sikerrel oldotta meg a fordítás – szakmai és nyelvi szempontból egyaránt rendkívül nehéz – feladatát. Számos esetben új, megfelelő terminológiát kellett megalkotniuk ott, ahol még nem állt rendelkezésre megfelelő magyar kifejezés, vagy a korábbi fordításokban alkalmazott műszavak pontatlanok voltak. A fordítás pontos (anélkül, hogy az „tükörfordítás” lenne), gördülékeny és magyar – pl. a szórend tekintetében is (tudjuk, milyen nehéz elszakadni a fordításnál az idegen nyelv vonzásától, főként szórendjétől).

Szerencsés megoldás a „Bedeutung”-nak a „jelöllet”-tel való fordítása. Az – egyébként – pontos analogonja a többek által használt „deno-

tátum” szónak. Ismeretes, hogy a „Sinn” és a „Bedeutung” szabatos értelmezése számos logikai-szemantikai problémát vetett fel. Ezek a problémák megnehezítik e terminusok korrekt fordítását. (Pl. a „Sinn” angol megfelelője Russelnél a „meaning”, Blacknél a „sense”, a „Bedeutung”-é Russelnél a „denotation”, Blacknél a „reference”, de használatos a „nominátum” elnevezés is.)⁸

*

Amikor – befejezésül – szeretném összegezni benyomásaimat a Frege-kötetről, úgy vélem, helyesen járok el, ha idézem a Bevezetés azon részét, amely a kötet megalkotóinak elképzeléseit, célkitűzéseit fogalmazza meg:

„Eltekintve kisebb töredékektől, a jelen kötetben először látnak napvilágot Frege munkái magyar nyelven. Kötetünk értékelhető úgy is, mint megemlékezés a modern logika születésének centenáriumán és tisztelgés az alkotó emléke előtt. De szeretnénk remélni, hogy e könyv első sorban mégsem reprezentatív jellege, hanem tartalma, mondanivalója révén vonja magára az olvasó figyelmét. A modern logika, a szemantika és a matematika filozófiája olyan témák, amelyeknek hazánkban nincsenek hagyományai, de amelyek iránt az utóbbi években megnövekedett érdeklődés tapasztalható. Bízunk abban, hogy Frege írásai ezen érdeklődés kielégítését fogják szolgálni.” (12.)

Megítélésem szerint a nagy gonddal elkészített kötet megfelelően szolgálja a fenti célkitűzéseket.

MIT JELENT A FANTÁZIA DETERMINISTA ÉRTELMEZÉSE?

KATONA PÉTER

A címben foglalt kérdés megválaszolásához komoly segítséget ad I. M. Rozet *A fantázia lélektan*a c. könyve.*

A filozófia és a pszichológia történetében eltérően vélekedtek a fantáziáról és a szellemi alkotásról mint tudományos problémáról. Ezzel kapcsolatban a következőkre utalhatunk: Lucretius

Carus befejezett fantáziaelméletet hagyott ránk. Szerinte a képzelet lényege a véletlen kombinálás. Descartes és Spinoza – a racionalista filozófiának megfelelően – a logikus gondolkodással hozták összefüggésbe a szellemi alkotás folyamatát. Pascal pedig ennél is tovább ment: a fantáziát az értelem ellentétének tartotta. Hume és az őt követő

⁸Pl. I. M. Copi és J. A. Gould ismert szöveggyűjteményében (Contemporary Readings in Logical Theory. Macmillan Comp., New York, 1970.) az „Über Sinn und Bedeutung” fordítása: „On Sense and Nominatum.” (75.)

*I. M. Rozet, *Психология фантазии*. Minszk 1977 (megjelent 1978-ban).

empirikus pszichológia az ember pszichikai életének egész tartalmát pszichikus képek bonyolult rendszerének tekintette és az alkotó szellemi tevékenységet az ún. asszociációs törvények működéséként fogta fel. A XIX. sz. közepétől kezdődően monográfiák és tanulmányok egész sora jelent meg a matematikában, az irodalomban, a festészetben és a zenében megnyilvánuló alkotásról. Szerzőik igen nagy jelentőséget tulajdonítottak a fantáziának. Pl.: Tissot kiemelte a fantáziának a történelmi fejlődésben játszott szerepét, Dugas hangsúlyozta, hogy éppen a fantázia az, ami létrehozza a tudományt, tesz fel kérdéseket és old meg feladatokat. Az asszociációs pszichológiát követő nagy rendszerekből azonban majdnem teljesen kimaradt ennek a pszichikai jelenségnek a vizsgálata. A wüzburgi iskola, a behaviorizmus és az alaklélektan képviselőinek munkáiban nem akadt hely a fantázia számára, ha néha említették is fogalmát, akkor ezt bírálattal céltárgyul tették. (Kivételet képez a pszichoanalízis, amely mindenkör nagy jelentőséget tulajdonított a fantáziának.) Különböző formákban (pl. a „produktív gondolkodás” vizsgálatának formájában) azonban mégis fennmaradt a fantázia iránti érdeklődés. Az 50-es évek közepén gyökeres változás következett be: a fantázia az érdeklődés középpontjába került, sőt, szerepének a túlértékelése is megkezdődött. Ebben elsősorban szociális tényezők játszottak szerepet (pl. az az elképzelés, hogy „a fantázia ugyanolyan reális tőke, mint az ipari vagy a kereskedelmi tőke”), de éreztette hatását a pszichológiának mint tudománynak a fejlődése is.

Az érdeklődés középpontjába került fantázia vizsgálatának filozófiai aspektusa is van. A fantázia ugyanis a tudat egyik legproblematikusabb jelensége, éppen ezért filozófiai elemzése különös gondot okoz. A materialista determinizmus számos képviselője akaratán kívül tesz engedményeket az idealizmusnak akkor, amikor nem fordít kellő figyelmet a pszichikai jelenség sajátos törvényszerűségeire.

Az ajánlott könyv segítségünkre lehet a fantázia filozófiai problémáinak tisztázásában. Célszerű, ha ismertetésében a fantázia determináltságának problémáját emeljük ki.

A szerző először is a fantázia és az alkotás fogalmait veti össze és megállapítja, hogy a fantázia fogalmának hagyományos meghatározásai és az alkotás modern fogalmai egyaránt hangsúlyozzák az újnak, az eredetinek a létrehozását, valamint azt, hogy az új, az eredeti nem másolás és nem utánzás eredményeként jön létre. Arról van tehát szó, hogy a fantázia, illetve az alkotó tevékenység

vizsgálatában a pszichológusok – a terminológiai különbség ellenére – ugyanazt a tárgyat tartják szem előtt. A szerző szerint a fantáziát és az alkotást nem szabad azonosítani. Az alkotásnak tágabb értelemben szociológiai, esztétikai, tudománytörténeti stb. aspektusai is vannak, amelyek túlhaladják a fantázia pszichológiai határait. A fantázia vizsgálata a sajátos pszichológiai problematikára korlátozható: azoknak a pszichikai törvényszerűségeknek a feltárására, amelyek a produktív szellemi tevékenységet megkülönböztetik a reprodukzívól. Igen széles azoknak a tényeknek a területe, amelyekben a fantázia megmutatkozik. Ide tartoznak a gyermekrajzok, a versek, a technikai feltalálások, a tudományos felfedezések, az eredeti építészeti tervek, a zeneszerzés, a festészet, a szellemes katonai stratégiai tervek stb. Külön gondot jelent a fantázia és a gondolkodás viszonyának a tisztázása. I. M. Rozet a fantázia és a gondolkodás egységéből indul ki és úgy véli, hogy ez utóbbi speciális esete az előbbinek, azaz: a gondolkodás olyan szellemi tevékenység, amely logikai törvények és szabályok szerint megy végbe.

A fantázia fogalmának elemzése után a szerző a fantázia elméleti koncepcióit vizsgálja. Ez a vizsgálat azt tanúsítja, hogy a fantázia természetére vonatkozó filozófiai és pszichológiai elképzelések a személyiség aktivitásáról vallott nézetektől függenek. Bizonyos idealista rendszerek a szubjektumot teljesen függetlennek tartják az objektív világtól és ennek megfelelően a fantáziát is különleges, önálló alkotó erőnek tekintik. Ennek egyik legvilágosabb példája a bergsoni életlendület-teória. Ehhez hasonló eszméket fejtegetett W. Stern, A. Koestler és sok más pszichológus. A másik szélsőséges nézetet a mechanisztikus rendszerekben találjuk. Ezek passzív szerepet tulajdonítanak a személyiségnek és ezért a fantázia igazi jelentőségét sem ismerhetik el. Valamiképpen azonban mégis magyarázatot kell adni a képzelettel kapcsolatos tényekre. E feladatot J. Tissot úgy oldotta meg, hogy „megosztotta” a fantáziát a pszichikai képességek között. Szerinte a képzelet négy vagy öt képességből tevődik össze: az észlelésből, amely „anyaggal” lát el bennünket, az emlékezésből, amely reprodukálja ezt az anyagot, az értelemről . . . stb. Ma is vannak pszichológusok, akik Tissot koncepciójához hasonlóan vélekednek (J. P. Gilford).

Az a nézet, hogy a fantázia termékei a valóságtól függenek, materialista eszmére támaszkodnak: ismereteink az objektív külső világból származnak. A fantáziával kapcsolatban azonban a

tulajdonképpeni probléma az, hogy mi biztosítja a valóságból vett elemek ilyen vagy olyan összeválogatását és összekapcsolását, milyen „mechanizmusok” és törvényszerűségek szabályozzák a fantáziát? E problémával kapcsolatban számos elméletet találhatunk a pszichológiai és a filozófiai irodalomban. A szerző részletesen elemzi a fantázia pszichológiai és nem pszichológiai elméleteit. (Pszichológiai pl. a „véletlen rátalálás”, a „próba szerencse”, a „pszichikai mező”, a „rekombinálás”, a „beállítódás” és az inkubációs elmélet, nem pszichológiai pedig a fiziológiai vagy a kibernetikai fantáziaelmélet.) Megállapításai így összegezhetők: A különböző fantáziaelméletek a következő alternatíva egyikét választják: vagy elismerik a szubjektum szerepét az alkotási folyamatban és lemondanak a fantázia objektív törvényi feltárásának lehetőségéről, vagy pedig, ellenkezőleg, elismerik a produktív szellemi tevékenység objektív mechanizmusait, de elválasztják azokat a szubjektumtól, a szubjektum akaratán kívülre teszik azokat. A különböző intuitivista és voluntarista fantázia koncepciók az előbbit, a behaviorizmus, az alaklélektan és a pszichoanalízis pedig az utóbbit választja. Az előbbi a fantázia objektív törvényszerűségei helyett absztrakt sematizmust kínál, az utóbbi pedig a sajátos belső törvényeket véletlen külső tényezőkkel vagy tudattalan folyamatokkal helyettesíti.

Leküzdhető-e az ismertetett alternatíva? E kérdésre a szerző igennel válaszol. *A pszichológiai irodalomban található eredmények és saját kísérleteinek összegzése alapján újszerű fantáziaelméletet ismertet.* Ennek lényege a következő:

A produktív szellemi tevékenység során – függetlenül a tevékenység jellegétől és az elért eredménytől – mindig értékelésváltozás történik: egyrészt bizonyos információk, megoldásmódok és eljárások stb. anaxiomatizálása (leértékelése), másrészt pedig az elért eredmények és az alkalmazott módszerek, eljárások stb. hiperaxiomatizálása (túlértékelése) megy végbe. Ezek a mechanizmusok (az anaxiomatizálás és a hiperaxiomatizálás) nemcsak hogy összefüggenek egymással, hanem egységes törvényszerűséget képeznek. Mindkét mechanizmus feltétlenül érvényesül a produktív szellemi tevékenységben. Ebben az értelemben objektív törvényszerűségként hatnak, azaz nem függenek a szubjektum akaratától.

Hogyan jelentkezik az anaxiomatizálás és a hiperaxiomatizálás? A szerző egyik kísérletsorozatában a kísérleti személyeknek szövegrövidítést kellett végezniük. A feladat teljesítésének mértékét *szavak* (nem pedig mondatok) mennyisé-

gében adták meg. A feladat teljesítése során a kísérleti személyek főként *mondatokat* hagytak el (anaxiomatizálás) és túlértékelték a szavakat (hiperaxiomatizálás), a grammatikai és logikai szempontból felesleges szavakat is megőrizték. Ehhez hasonló módon történik a fogalmak alkotása (a lényegtelen ismertetőjegyek elhagyása és a lényegesek kihangsúlyozása), a sémák és a karikatúrák készítése vagy a regényalakok formálása (bizonyos vonások, részletek mellőzése és más, adott szempontból lényeges vonások vagy részletek kiemelése), és az említett mechanizmusok vagy törvényszerűségek érvényesülnek a nagy tudományos felfedezésekben is (az új fogalom, tétel, hipotézis vagy elmélet megalkotása során meg kell szabadulni a megszokott fogalmaktól, tételtől stb., meg kell küzdeni ezekkel és néha a tudományos közvéleménnyel is, különös gondot kell fordítani a felfedezés bizonyítására és az annak ellentmondó eszmék cáfolására).

A vázolt koncepciót értékelve filozófiai szempontból a következő gondolatokat emelhetjük ki:

1. Ez a koncepció összhangban van a materializmus alapvető tételével, azzal, hogy ismereteink a valóságból származnak. Az anaxiomatizálásnak és a hiperaxiomatizálásnak látott tudati tartalom az objektív valóságból származik, a tudattól függetlenül létező tárgyak, jelenségek és tulajdonságok visszatükröződése. Tehát: a produktív tevékenységnek előfeltétele a reprodukció.

2. A koncepcióban kifejeződő materializmus dialektikus. Ez mindenekelőtt az ellentétek áthatásaként jelentkező anaxiomatizálás és hiperaxiomatizálás mechanizmusának vagy törvényszerűségének kimutatásában jut kifejezésre. Továbbá abban, hogy feltételezi a szubjektum aktivitását. Az objektív törvényszerűségként jelentkező anaxiomatizálás és hiperaxiomatizálás nem szüntethető meg és nem változtatható meg (bár egyéni eltérések lehetségesek), ugyanakkor azonban ezek nem predeterminált folyamatok, nem vezetnek automatikusan a kívánt eredményhez. Irányultságuk és az eredmény a szubjektumtól és a fantázia „tárgyától” függ.

3. Hangsúlyoznunk kell az anaxiomatizálás és a hiperaxiomatizálás univerzális jellegét. Ezek valamennyi tárgyi területen érvényesek, függetlenül a tevékenység jellegétől és az elért eredménytől. Érvényesek az ún. negatív tényekre is. (Pl. az *ad hominem* elnevezésű logikai hiba esetén a szubjektum figyelmen kívül hagyja a tézis és a tézis szerzője közti különbséget, azért, hogy még inkább kiemelhesse a tézis igazságértékét. Úgy tűnik tehát, hogy az ember meghatározott törvény-

szerűség vagy mechanizmus alapján követ el logikai hibákat!) Továbbá: Nemcsak a kiváltságos elemek anaxiomatizálnak és hiperaxiomatizálnak, hanem minden ember. A szerző azt a majdnem általánosan elismert nézetet vallja, hogy az alkotó tevékenység pszichikai törvényszerűségeinek általános emberi jellegű van és minden normális ember képes arra, hogy alkotó tevékenységet folytasson.

4. A szerző kiemeli, hogy a fantázia belső törvényszerűségeinek elismerése nem jelenti a fantázia irányíthatóságának tagadását. Az igazság az, hogy belső realitásunk ismerete lehetővé teszi a pszichikai törvények racionális felhasználását. A fantázia törvényszerűségeinek ismerete alapján a produktív szellemi tevékenység kedvező feltételeit teremthetjük meg.

5. A szerző újszerű koncepciója nem jelent szakítást a megelőző elméletekkel. I. M. Rozet

szól arról, hogy a fantáziára vonatkozó elképzeléseiben megmaradnak az eddig ismert legfontosabb elvek. Van azonban egy nagyon lényeges sajátossága az ismertetett koncepciónak: magyarázó fogalmai, ill. elvei a fantázia sajátos, belső törvényszerűségeit tükrözik.

A fenti ismertetésből is kitűnhet, hogy I. M. Rozet *A fantázia lélektana* c. könyve *komoly segítséget ad a produktív szellemi tevékenység determinista értelmezéséhez*. Filozófiánk fejlődésének mai szakaszában feltétlenül át kell gondolnunk az ismertetett könyv alapvető eszméit, főképpen azt, hogy tudati tevékenységünket a külső valóság mellett belső objektív törvények is szabályozzák. Erről megfelelően könnyen lehetséges, hogy a tudat aktivitását hangsúlyozva engedményeket teszünk az idealizmusnak.

A MITOLÓGIAI GONDOLKODÁSRÓL*

K Á M Á N E R Z S É B E T

E. Meletinszkij „Mítosz poetikája” c. monográfiája jelentős tudományos munka. Sajátos választ próbál adni a mítosz újjáéledésére századunk művészetében és irodalmában.

A monográfia összegező jellegű, nemcsak a mítosz körüli vitákat foglalja össze, de egyben a szerző munkásságának is jelentős szintézise. Régebbi munkái (*A varázsmese hőse* c. 1958, *A hősi eposz eredete* c. 1963), sok más kutatása a világ népei eposzai, meséi, a verbális művészet különböző ősi formái területéről világszerte ismertté tették E. M. Meletinszkij nevét.

A monográfia három fejezete olyan sok szakterületet ölel fel: az etnológia, a folklór, az irodalomtudomány, az irodalomelmélet és ezek segítségével olyan új oldalról mutatja be a mítosz eredetét, jellegét és hosszú utóéletét, hogy megkövetelné a részletes ismertetést. Itt azonban csupán néhány gondolatról szólhatunk.

Az I. fejezetben a szerző A. F. Loszev munkáiból indul ki az antik filozófia, esztétika értelmezésében, amely a mitológiai anyag racionális feldolgozásával kezdődött.

Az első komoly mítoszfilozófiát a S. Vico „Új tudományában” találja és a XVIII. század elejétől napjainkig kíséri a mítoszt elemző koncepciókat. Különösen érdekes a német romantikusok mítosztértelezéseinek és annak alapján keletkezett Wagner, Nietzsche „remitológizáló” törekvéseknek az ismertetése. Nietzsche egyenlőségjelet tett az antik és az archaikus mitológia közé, hangsúlyozta a rituálék jelentőségét nemcsak a mítosz, hanem a művészet számára általában, közelítette egymáshoz az ösztönöst, az irracionálist és a mítoszt. Ugyancsak ő állította szembe a mítoszt és a történelmet. A világ létét – mint egy és ugyanannak az ismétlődését szemlélte –, a mítoszhoz való visszatérést a kultúra és az ember megújhodása feltételének tartotta. Meletinszkij kitekint Bergson, az egzisztencialisták mítosztértelezésére, és rátér a különböző etnográfiai és az ún. rituális-mitológiai folklorista és irodalomtörténeti irányzatok mítosz tanulmányozására.

A vizsgálat spektrumát ellenben leszűkíti a mítosz vizsgálatára és a kutatásban elért tuda-

*E. Meletinszkij, *Mítosz poetikája*. (поэтика мифа. Moszkva 1976.)

mányos előrehaladás mellett utalásszerűen érinti ezen iskolák kapcsolatát korunk szellemi életének más jelenségeivel, korunk különböző filozófiai irányzataival (az életfilozófia, a neokantiánus, a fenomenológiai, részben – egzisztencialista filozófiákkal), amelyek befolyásolják a mítosz értelmezését, de nem fedik el a tudományos kutatás eredményeit.

Századunk mítoszkutatása szakított a XIX. századi pozitivistáknak etnológiájával, amely csupán az ember ősi, naiv, a tudománnyal ellenkező szemléletet látott benne. A századfordulón és a századunk elején kibontakozott cambridge-i iskola a mágia, a szertartások tanulmányozása felé fordult. A francia szociológiai iskola (L. Lévy-Bruhl) – a mitológiai gondolkodás sajátos logikai és pszichológiai vonásait kutatta.

A pszichoanalitikusok a mítoszalkotásban a szellemi tevékenység legrégebbi formáját, szimbolikus „nyelvet”, „totális gondolkodásmódot” látták és azt – akár töredékesen is – keresték a modern művészetben is.

A pozitív, tudományos előrehaladást nehezen lehet elválasztani az ellentmondásos és túlzott idealista felfogásoktól: a rituálék és az ösztönös, tudatalatti aspektusok túlbecsülésétől, a történetiség, a társadalmi gyökerek tagadásától, avagy fordítva: a mítosz túlzott intellektualizálásától. Így I. Frazer a mágia, a mítosz és a kultikus rituálék felé fordult. B. Malinovszky (az angol funkcionális iskola megalapítója) hangsúlyozta, hogy a primitív nép számára az ősi, kezdeti mítoszi idők pszichológiailag realitással bírnak, mert azokat újra és újra megvalósítják a mágikus szertartásokban. A második világháború után egész sor „mezei folklorista” (az ausztráliai Stanner munkásságát emeli ki Meletinszkij) megkérdőjelezte a mítoszok a rituáléból való eredetét. E. Meletinszkij a paradigmátikus és nem a genetikai rokonságukról beszél.

A cambridge-i iskola érdeme, hogy segítette a mítosz ciklikus időmodell felfedezését, amelyben a „kezdet” és annak a szertartásokban való reaktualizálódása egyensúlyban van és nem tartalmazza az örökös ismétlés gondolatát. Később (Nietzsche hatására is) kialakult az irodalomban és az irodalomtörténetben is olyan elképzelés, amely szerint a mítosz a történelemmel és a „profán” jelennel tudatosan szembenáll (Eliade).

A francia szociológiai etnológiai iskola a mítosz sajátos logikai rendszerét tanulmányozta. L. Lévy-Bruhl túlhaladta Durkheim direkt szociologizálását is, a mítosz prelogikai „kollektív fogalmakat” az ősemberek emocionális impulzusaiból

és mágikus elképzeléseiből vezette le. Elzárta azonban az egyéni és szociális tapasztalatok behatolásától és ezzel utat nyitott a mítoszok és az irodalom az irracionális talaján történő, tisztán pszichológiai vizsgálatának.

K. Jung munkásságában is rámutat Meletinszkij a francia szociológiai iskola hatására. Z. Freud egyéni pszichológiájával és a mítosz allegorikus értelmezésével szemben Jung a „kollektív fogalmakkal”, „archetípusokkal” foglalkozott, szimbolikusan értelmezte a mítoszokat. Meletinszkij kétségbe vonja az archetípusok öröklődéséről szóló elképzelést, viszont fontosnak tartja a mítosz metaforikus jellegének a vizsgálatát (amelyet nem lehet racionálisan leírni, de más „képalkotó nyelvekre” – igen) a szemiotika és az információelmélet szempontjából. Jung munkássága mellett hangsúlyozza Kerényi Károly munkáit. Jung koncepciói és a rituális folklor-iskola elősegítették a rituális-mitológiai irodalomtudomány kialakulását, amely hibásan azonosítja a mítoszt a pszichológiai komplexussal. Ezzel szemben egyre inkább a mítosz intellektuális jelentősége domborodott ki E. Cassirer, C. Lévi-Strauss és eddig szűk körben ismert szovjet tudósok (A. Loszev, O. Freidenberg, I. Tronszkij és mások) munkájában, akik a mítoszt az ismeretelméleti oldalról közelítették meg.

E. Cassirer munkáiban a mítosz szimbolikus értelmezésére erősen hatott a marburgi neokantiánus iskola filozófiája. A neokantiánus transzcendentális kommunikációból kiindulva Cassirer figyelmen kívül hagyja a szociális kommunikációk jelentőségét a mítosz keletkezésében és az autonóm rendszere működésében a kultúra területén. C. Lévi-Strauss a strukturális antropológiájában le tudta írni a mitológiai gondolkodás logikai mechanizmusának működését (metaforizmusát, „bricolage” logikáját az érzéki szinten). Bebizonyította (L. Lévy-Bruhllal szemben) a mítosz intellektuális erejét, klasszifikálási és általánosítási képességét, amelyek nélkül nem jöhetett volna létre az ősi kultúra. Az általa leírt mitológiai gondolkodásnak a mechanizmusa sok vonatkozásban rokon a költői gondolkodással, de nem azonos vele. Meletinszkij rámutat a strukturalista elmélet ellentmondásaira és a meg nem oldott nehézségekre, a „szemiotikus” és „strukturális” aspektusok dilemmájára: ekvivalens-e a mítosz és a nyelv (vagy a zene). A mítoszméletek többi kutatója közül éppen C. Lévi-Strauss világosan mutatott rá arra a küszöbre, amely elválasztja a mítoszt alkotó archaikus „hideg” kultúrákat (magas szemiotikai

mércéjű és totális strukturáltságú) a „meleg” történeti időtől. R. Bartes ezzel szemben a jelent tartja leginkább mítoszszerűnek. Meletinszkij szerint: az ősi gondolkodás bizonyos tulajdonságai (konkrét, érzéki jellege, érzelmi telítettség, a szimbolikus klisék automatikus, ösztönös felhasználása stb.) előfordulnak a mai „tömegkultúrában”. De hangsúlyozza, hogy különbséget kell tenni az archaikus (egyneműen szemantizált és a mítosztól uralt kultúra – a középkort is ide sorolja Meletinszkij) és a mai, ideológiailag szét-darabolt kultúra között (ahol a mitológia csak részben, „metaforikusan” fordul elő). Hangsúlyozza a különböző iskolák hozzájárulását a probléma tisztázásához, kiemeli az orosz irodalomtudomány még mindig szűk körben ismert érdemeit: A. Potyebnya, A. Veszelojszkij, I. Tronszkij, O. Freidenberg, A. Loszev, M. Bahtin, V. Propp és mások érdemeit. A mítoszkutatásokra támaszkodva építi fel saját koncepcióját E. M. Meletinszkij.

A II. fejezet a mítosz archaikus és klasszikus formáiról és azoknak az elbeszélő folklórban való visszatükrözéséről szól.

A mítosz dominált az ősi társadalom szellemi, kulturális életében, a világmodell felállításában, a globális koncepció eszközévé vált. Ugyanakkor pragmatikus célokat is tűzött maga elé, magába foglalta ősi összetettségében, „szinkrétizmusában”: az ősi ösztönösen jelentkező költői tevékenységet, a legősibb valláselemeket és az ősember tudomány előtti elképzeléseit is. Mindezek által a mítosz mindig az ősi szocium érdekeit szolgálta, sajátos ideológiája volt. Későbbi századokban a szellemi élet különböző jelenségeiben, a gyermek gondolkodásában is például, találkozhatunk a mítosz elemeivel. Ezeket más környezetben találjuk, és nem azonosíthatjuk magával a mítosszal, a mitológiai gondolkodással.

A mítosz nem emeli ki az embert a természet világából. És ez a jelenség nem azonos a mai művészetre jellemző elemi érzéseimmel az ember és a természet egységéről, és a természet ösztönösen értelmezett célszerűségének az érzésével sem. Az ősember nem tudta minőségileg differenciálni a tárgyakat és a jelenségeket, és innen ered a természet, a világ általános megismerésének: a fetiszizmus, az animizmus, a totemizmus jelensége.

A „diffúz” jellegű ősi gondolkodásban nem választották szét logikusan a szubjektumot az objektumtól, a materiálisat az ideálistól, a tárgyakat az azokat megjelölő jelektől, a szavaktól, a tárgyakat egészében az egyes tulajdonságaiktól,

az egyest a többestől stb. Az érzelmi benyomásokból kiindulva, a tárgyak hasonlóságából és az érzéki tulajdonságaik összeegyeztethetlenségéből, sajátos mítoszi logikán keresztül olyan általánosításokhoz jutottak, amely mégsem szakadt el a konkrétumtól. A mitológiai gondolkodás a logikus művelettől eltérően a tárgyakat a másodlagos tulajdonságaik alapján, asszociatív módon kapcsolja össze. Ezzel a mítosz az okozati vonatkozásokat az időbelivel helyettesíti és a dolog lényegét – a dolog keletkezésével magyarázza.

Ezért modellálja a mítosz a világot úgy, hogy elmeséli a részek keletkezését. E. Meletinszkij a teremtés mítoszait tartja mítoszoknak par excellence, eredeti archaikus mítoszoknak. A mítoszi gondolkodás azonban nemcsak diffúz, szinkrétikus, hanem már lépéseket is tesz a szinkrétizmus túlhaladása felé. Egyfelől nem tudja megkülönböztetni a természetet a kultúrától, másfelől a főtémája már a kultúra keletkezése. A totemizmus jelensége is nemcsak az ember és a természet világa rokonságáról szól, hanem már a különbségükről is, kivetíti a természetre a szociális, törzsi kultúra jelenségeit.

Kerülő és bonyolult úton próbált megbirkózni a mítoszi logika a világ antinómiáival. C. Levi-Strauss „szellemes észrevételével élve”: a „brikolage” logika, a közvetítő „mediátorok” segítségével, akik magukban egyesítették mind a két ellentét egy-egy részét. Ez a tulajdonság a mítosz funkciójából következett: harmonizálta az egyén és a társadalom kapcsolatát, a környező természetvilág kaotikus állapotát kozmoszá rendezte át. Meletinszkij a francia szociológiai folklór iskolára (L. Lévy–Bruhl) és a hagyományából kiinduló C. Lévi–Strauss munkásságára támaszkodva hangsúlyozza a mítosz intellektuális, ideológiai funkcióit. A világrend képletét szolgálják a rituális szertartások is, amelyek felidéznek a világteremtés kezdeti idejét. A mítosz sajátosságai közé tartozik, hogy a világ teremtését a múltba helyezi. És ezzel bonyolult időparadigmákat hoz létre: a szakrális múltat és az empirikus jelent.

A földművelő népek kalendáriumi szertartásai a mítoszi idő ciklikus formáját alakították ki. A mi szempontunkból nézve: a mítoszi idő történelmietlen és mégis a teremtő múlt és a mozdulatlan jelen dichotomikus fogalma inkább a múlt és a jelen szinkrétikus fel fogása és nem irányul a történelmi idő ellen. Az utóbbi már a modernista felfogásra jellemző. A mítosz elvileg történelmietlen és így a sorozatos változásokat egyszerre történt teremtés-

aktusokká alakítja. A platóni koncepció azért játszhatja itt a metafora szerepét és jelölheti a mítoszi idők viszonyulását, mert maga is a mítoszi tradíciókhoz folyamodik.

Közép-Ausztrália mítoszai a legősibb mítoszjelenségekhez tartoznak, amelyek megőrizték a mítosz és a rituális szertartások egységét.

Ezekben a mítoszokban elemzi Meletinszkij, hogyan alkalmazza a mítosz a természeti jelenségeket a társadalmi jelenségek „kódjaként”. A világteremtési mítoszokban vizsgálja Meletinszkij a káosz fogalmát és megjelenítési formáit, a kozmogénézis különböző fázisait a világ különböző mitológiáiban. Itt figyel meg az új fogalmak kialakulását, a világnak a káoszból kozmosszá teremtését. A görög mitológiában a mítosz örök konfliktusában jelenik meg az esztétikai kritérium, amely az ideális és a részarányos fogalomban nyilvánul meg.

Stadiálisan is, az archaikus mítoszok után következnek a földművelő népek ősi kultúráját alkotó kalendáriumi mítoszok: a kozmogénikus aktusokat felváltja a káosz ideiglenes eluralkodása (vízözön stb.), ezt követi a természet megújrodása. Krisztus halála és feltámadása unikális történelmi esemény, és mégis ennek ellenére az Evangéliumban leírt történet a mítoszhoz hasonlóan magán viseli a mítoszi „kezdeti időkre” jellemző szakrális vonásokat. Krisztus sorsában is (mint a mítoszokban általában) az emberi sors (a világ képezéséig viszonyítva) kozmikus és kollektív. Ez az arány eltolódik a mai mítosz modernizálásában. Hiszen a mítoszban a kollektívának az egyén fölé helyezése nem jelentette az egyén elnyomását, ami természetes volt egy szociálisan és pszichésen homogén társadalomban, ahol még nem fejlődtek ki a „minőségi” különbségek.

V. Propp, E. Stanner, I. Campbell egymástól függetlenül fedezték fel a varázsmesében a felnőtté avatás szertartási megpróbáltatásokat. Ezzel kapcsolatban Meletinszkij foglalkozik a motívum fogalmával. A mítoszt nem a motívumok alkotják, hanem bizonyos elemek szemantikus oppozíciója, amelyek az ősi ember érzéki orientációját fejezték ki a térben (fent–lent, jobb–bal, közel–távol, belső–külső, nagy–kicsi stb.), amelyek fokozatosan kiépültek a világ objektívációja közben (ég–föld, dél–észak, nappal–éjszaka), amely a társadalmi jelenségeket is bevonta a vizsgálat alá (saját–idegen, férfi–nő, idősebb–fiatalabb), és az absztrakt számfogalmakon keresztül (páros–páratlan) egészen alapvető

ellentétéig (élet–halál, szerencse–balszerencse) és a mitológia fő fogalmáig (szakrális–világi) jutott el. A skandináv mítoszok (amelyek átmenetet képeznek az archaikus mítosztól a fejlettebb mítoszok felé) már kiterjedt mitológiai rendszert alakítanak. Meletinszkij több munkát szentelt az Edda-mítoszok elemzésének. Itt már a vízszintes (antropocentrikus) és függőleges (kozmozogénikus) szint találkozásakor és változásakor történő funkcióváltozásról beszél, a hősök funkcióinak megszilárdulásáról, az epikából ismert típusok kezdeti megjelenéséről. Úgyzintén nem részletezhetjük a régi mitológiák (egyiptomi, sumer-akkád, indiai, kínai, görög) elemzéseit anélkül, hogy ne íránk részletesen az érveléséről.

Meletinszkij röviden kitér a mítosz és az eposz, a varázsmese kapcsolatára (az eposz és a mese műfajával több régebbi munkája foglalkozik). A varázsmese is szorosan kapcsolódik a mítoszhoz, ellenben a kozmológiai „kód” helyébe „szociális” kód lép be: az alacsony–magas oppozíciónak szociális jellege van. Meletinszkij hosszasan elemzi a mesékben a mítosztól örökölt motívumokat. Magát a mítoszt is az első elbeszélő epikai formának tartja.

A mítosz és az irodalom kapcsolata óriási témából Meletinszkij „a XX. századi mitologizmus jelentkezése az irodalomban” c. témát választja. Ez a harmadik fejezet címe is. A bevezető részben kitér a középkori regény és a varázsmese szerkezete hasonlóságára, a XVI–XVII. század „gigantikus” irodalmi hőseire, sajátos világmodellek teremtésére („robinsonád”).

Felfigyel a német romantikusok mítoszelméleteire és a romantikus íróknak a hagyományos mítoszelemekkel űzött szabad és ironikus játékára, sajátos – a mitológiától eltérő – fantasztikus világukra.

A realizmus és a mitológia találkozását a XX. századi „mitologizáló” regény sajátos quasi-műfajában látja Meletinszkij. Itt már nem az egyes mítoszi motívumok előfordulásáról van szó, hanem a „mitologizálás” művészi fogásáról és az ehhez kapcsolódó „világérzésről”. Ez eredményezte, szerinte, a XX. századi regény eltérését a kritikai realista hagyományoktól. A „mitologizálás” a maga módján még élezte is az irodalom kritizáló törekvéseit: a polgári társadalom prózazálódását, az elidegenedés torz formáinak és az egyén nívellálásának az ábrázolását. A lényege mégsem a kriticismusban, hanem az empirikus lét és a történelem mögül kivillanó örök és változatlan

(negatív vagy pozitív) elemek felderítésében van. Ezzel az epikai elbeszélést kivonja a szokásos társadalmi-történelmi keretek közül.

A századunk első feléből elemzi F. Kafka, J. Joyce, Thomas Mann „mitologizáló” regényeik különböző, sokszor ellentétes tendenciáit.

Végezetül kitér az 50–60-as évek afrikai és latin-amerikai „mágikus realizmusnak” nevezett irodalmi áramlataira, amelyek az európai századeleji mitologizáló regényektől eltérően a folklór-hagyományokból indulnak. Ezekben a könyvekben a mitológiai tudat a folklór elemeiben nyilvánul meg, és a felgyorsult fejlődés következtében együttesen jelentkezhet a modernista intellektualizmussal.

A mitológiai hagyomány élő talajt képez itt a nemzeti életút eredetiségének ábrázolása számára (A. Carpentier, J. M. Arguedas, Asturias és különösen Garcia Márquez eposz-regényében).

A monográfia ismereti anyaga, elméleti rendszerező általánosítása, a tudományos kutatás módszertana fejlődésének vázolása olyan értéket képvisel, hogy az olvasása közben jelentkező kérdőjelek is pozitívumának írhatók, mert a megválaszolásuk nem egy kutató, hanem a kutatók kollektív munkájától várható.

Ezért is megérdemli, hogy a magyar olvasók minél előbb megismerkedhessenek vele teljes részletességében.

E SZÁMUNK SZERZŐI

Altrichter Ferenc, MTA Fil. Int., tud. munkatárs • *Erdélyi Ágnes*, MTA Fil. Int., kandidátus, tud. munkatárs • *Frege Gottlob* • *G. Havas Katalin*, MTA Fil. Int., a fil. tud. doktora, tud. főmunkatárs • *Kámán Erzsébet*, ELTE BTK Orosz Filológia Tanszék, kandidátus, egy. docens • *Katona Péter*, JATE Fil. Tanszék, fil. tud. kandidátusa, egy. docens • *Madarászné, Zsigmond Anna*, ELTE BTK Logika Tanszék, kandidátus, egy. docens • *Máté András*, ELTE BTK Logika Tanszék, tanársegéd • *Solt Kornél*, Fővárosi Bírósági tanácselnök, kandidátus • *Szmírnov, V. A.*, SZŰTA Fil. Int., fil. tud. doktora • *Tavanyc, V. P.*, SZUTA Fil. Int., fil. tud. doktora

Helyreigazítás

A *Magyar Filozófiai Szemle* 1979/5. számában Gáspár László „A társadalmi gyakorlat szükségletei és az általános nevelés tartalma” című könyvéről megjelent ismertetés szerzője Kerékgyártó István tanár, Jászberény.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Marton Andor

A kézirat nyomdába érkezett: 1979. VIII. 3. Terjedelem: 12,6 (A/5) ív
80.7388 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

Mindent megtudhat korunk tudományáról

KORUNK TUDOMÁNYÁBÓL!

Kiváló tudósok írják – mindenkinek

- páratlanul érdekes témákról
- könnyen érthető stílusban

Minden egyes kötet újdonság!

- elmélyíti tudását
- szélesíti látókörét

Az egyes kötetek kb. 100–160 oldalon jelennek meg, méretük 13 × 19 cm.

Áraik 10,– Ft és 25,– Ft között van.

Akadémiai Kiadó

Budapest

CONTENTS

ÁGNES ERDÉLYI: „World Outlook” Philosophy and Social Science	1
FERENC ALTRICHTER: On the Paradoxes of Confirmation	25
KATALIN G. HAVAS: Frege’s Realism	44
V. A. SMIRNOV — V. P. TAVANIETS: On the Connection Between Symbolic Logic and Philosophy	57
ANNA MADARÁSZ: Frege and Modern Intensional Logic	78

DOCUMENT

GOTTLLOB FREGE: Logical Investigations	92
--	----

REVIEWS

ANDRÁS MÁTÉ: A Selection of Frege’s Heritage	124
KORNÉL SOLT: A Selection in Hungarian of Gottlob Frege’s Works.	129
PÉTER KATONA: The Meaning of a Deterministic Interpretation of Fantasy	134
ERZSÉBET KÁMÁN: On Mythological Thinking	137

СОДЕРЖАНИЕ

Агнеш Эрдеи: Мировоззренческая философия и общественные науки	1
Ференц Альтрихтер: О парадоксах подтверждения	25
Каталин Г. Хаваш: Реализм Фреге	44
В. А. Смирнов—В. П. Таваниец: О связи символической логики и философии	57
Анна Мадарас: Фреге и современная интенциональная логика	78

СООБЩЕНИЯ

Готтлоб Фреге: Логические исследования	92
--	----

ОБЗОР

Андраш Матэ: Из наследия Фреге	124
Корнель Шолт: Венгерский сборник из трудов Готтлоба Фреге	129
Петер Катона: Что значит детерминистское понимание фантазии?	134
Эржебет Каман: О митологическом мышлении	137

Ára: 20 Ft
Előfizetés egy évre: 120 Ft

INDEX: 25 535
ISSN 0025—0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető a hírlapkézbésítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a PKHI 215-96 162 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

Indexszám: 25 535

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,

H-1389 Budapest, Pf. 149.

HUSZONNEGYEDIK ÉVFOLYAM

1980/2

9 1220



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

A SZERKESZTŐSÉG MUNKATÁRSAI:

BALOGH ISTVÁN (szerkesztő),
GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő),
KÉRI ELEMÉR (felelős szerkesztő),
KOLTAI IRÉN (szerk. titkár),
NYÍRI KRISTÓF (szerkesztő),
SIPOS JÁNOS (szerkesztő)

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ÁGOSTON LÁSZLÓ, ALMÁSI MIKLÓS, ANCSÉL ÉVA,
BALOGH ISTVÁN, FÖLDESI TAMÁS,
HERMANN ISTVÁN (ELNÖK)
KÉRI ELEMÉR, KISS ELEMÉR, LUKÁCS JÓZSEF,
POÓR JÓZSEF, RUZSA IMRE, SZIGETI GYÖRGYNÉ,
TÓKEI FERENC, VERECZEKI LAJOS,
VÉSZI BÉLA, ZOLTAN DÉNES

1980/2

TARTALOM

TÓTH TAMÁS: A konzervatív nagyvárosellenesség ideológiatörténetéhez	145
DÉNES IVÁN ZOLTÁN: A „fontolva haladás” illúziókeltő érvei és elvei	168
G. HAVAS KATALIN: Vannak-e tartalom nélküli formák a logikában?	196
MÜLLER ANTAL: Az objektivitás és adekvátság problémája a fizikai megismerésben	214

TÁJÉKOZÓDÁS

BACSÓ BÉLA: „Fragmentumok az emberről”	234
--	-----

MŰHELY

TÜTŐ LÁSZLÓ: Marx a társadalmi gondolkodás történetéről	256
---	-----

SZEMLE

HRONSZKY IMRE: A tudomány társadalmi termelése	280
MOLNÁR M. LÁSZLÓ: Rathmann János: Zur Geschichtsphilosophie J. G. Herders ...	289

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest I., Űri u. 53. Telefon: 160–160/269-es v. 138-as mellék

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

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

A KONZERVATÍV NAGYVÁROSELLENESSÉG IDEOLOGIATÖRTÉNETÉHEZ

TÓTH TAMÁS

A művészetek és tudományok gazdagon illusztrálják a városoknak az emberi társadalom fejlődésében játszott világtörténelmi szerepét. A városfejlődés rendkívüli jelentősége negatíve azoknak az ideológiai reakcióknak a heveségén is lemérhető, amelyeket különösen a mindenkori nagyvárosok születése és valamely társadalom egészére gyakorolt hatásának kiterbélyesedése váltott ki. Az európai városellenesség, ill. városkritika antik és középkori előzményekre¹ nyúlik vissza, modern formái alighanem valamennyi fejlett tőkésországban felbukkantak. Egy ilyen széles tendenciában – bizonyos visszatérő motívumok ellenére – szükségképpen a legkülönfélébb ideológiák alkotórészei elegendnek, pontosabban: a városellenesség különféle ideológiai rendszerek többé-kevésbé fontos mozzanata lehet. Elegendő itt olyan eltérő képződményekre utalnunk, mint J. Ruskin és W. Morris „kulturalista ihletésű anti-urbanizmusa” a viktoriánus kori Angliában,² a „Strapaese” irodalmi csoport városkritikája a fasiszta Olaszországban³ vagy a késői kapitalizmus városválságának marxizáló elemzése a francia H. Lefèvre munkásságában stb. Évszázados múltra visszatekintő összefüggő és a nemzeti kultúra egészére kisugárzó hagyományai a városellenesség ideológiáinak főként az Egyesült Államokban⁴ és Németországban vannak. Az alábbiakban a németországi nagyvároskritika 1945 előtti, konzervatív formáinak vázlatos elemzésére teszünk kísérletet.

A modern nagyvárosellenesség első „klasszikusa” Németországban W. H. Riehl (1823–1897) volt, az ő kritikájának motívumait aztán számtalan változatban szőtték tovább a következő évtizedek német ideológusai. Hatása természetesen csak azért lehetett széles és tartós, mert – ha egyértelműen konzervatív alapállásból is – igazi korproblémákat vetett fel, és világos fejjel elemezte azokat. Az 1848-as események hatása alatt Riehl arra a következtetésre jutott, hogy Németországban a „társadalmi állandóság (Beharren)” és a „társadalmi mozgás” erői állnak szemben egymással, s a jövőt harcuk kimenetele fogja megszabni. Maga teljes határozottsággal a rendi Németország konzervatív hagyományai és utóvédharcot folytató erői mellett foglalt állást. Helyesen ismerte fel, hogy e

¹Vö. pl. Oswald: *Die überschätzte Stadt*, Walter Verlag, Olten 1966, 69–73., 86–87. o.; J. Le Goff: „Az értelmiség a középkorban”; *Szociológiai füzetek*, 1976/11, 33–38. o.

²Vö. F. Choay. *L'urbanisme. Utopies et réalités. Une anthologie*, Seuil, Párizs 1965, 21–24., 155–178. o.

³A „Strapaese” és „Stracitta” irodalmi csoportok közötti politikailag is releváns vitára Gramsci hívja fel a figyelmet. A. Gramsci: *Oeuvres choisies*, Editions Sociales, Párizs 1959, 398–399. o.

⁴M. White–L. White: „The Intellectual versus the City”; *Harvard University Press*, Massachusetts, Cambridge 1962.

múlt utolsó bástyái vidéken és egyes, lényegében még feudális típusú városokban található. A XVIII. és XIX. sz. újonnan keletkező városai pedig azért kerültek kritikai érdeklődése előterébe, mert itt összpontosultak a „társadalmi mozgás” hatalmai.⁵

A kor egyik fő problémáját Riehl abban látta, hogy a harmincéves háborút követően megbomlott a korábbi „helyes” viszony város és falu között; a városi érdekek túlsúlyba jutottak a falusi lakosság érdekeivel szemben. Ennek megfelelően a középkori német városfejlődést egyértelműen pozitívan megítélő Riehl – mint „mesterséges” képződményeket – élesen bírálja mind a XVIII. század során elszaporodó rezidencia-városokat, mind pedig „a szükségletekben gazdag és túlfinomult” XIX. századi élet „szeszélyei és divatjai” által újonnan teremtett városokat. Az újkori városfejlődés „természetellenes” mivoltának legaggasztóbb következménye azonban szemében a nagyvárosok mértéktelen növekedése. Ezek a „nagy és kis nagyvárosok”, amelyekben elsorvadnak a hagyományos német városrendszer sajátosságai, szerinte „a modern civilizáció vízfejei”. „Európa nagyvárosai nagyságába betegszik bele.”

A riehli elemzések mindenekelőtt politikai és kultúrkritikai szempontúak. A nagyvárosok szerinte a hagyományos társadalmi szervezet felbomlásának legfőbb színterei. „London a régi Anglia minden egészséges sajátosságának temetője. Párizs örökké genyenyedő fekély Franciaország testén.” A nagyvárosi élet ugyanis kiegyenlíti a társadalmi csoportok közötti „természetes különbségeket”, így azok a modern nézetek, amelyek csak szegények és gazdagok, műveletlenek és műveltek között differenciálnak, rendi különbségeket azonban többé nem ismernek el, itt kézzelfogható valósággá válnak. Kulturális szempontból a nagyvárosok vitték végbe „a művészetnek a luxusipar szolgálóleányává történő lealacsonyítását”, és a kiemelkedő művészeti és tudományos tehetségek beérése, illetve tevékenysége szempontjából is kedvezőtlen környezetnek bizonyulnak stb. Az említett tendenciák háttérében természetesen a feudális és kapitalista városfejlődés közötti korszakváltás folyamata állt, és el kell ismernünk, hogy Riehl ma is figyelemre méltó pontossággal érzékelte e folyamat bizonyos jelenségeit. Így a „mesterséges városok” elemzése kapcsán érdekesen írja le a német városállomány messzemenő kicserélődését, azt a tényt, hogy – modern terminológiával kifejezve – a városi funkciók átalakulása (különösen pedig az ipari funkció előtérbe kerülése) bizonyos típusú városok hanyatlásával járt együtt, másrészt azonban hatalmas városképző erőként is működött, új (kapitalista) várostípusokat hozva létre.⁶ Riehl messzegyűrűző ideológiai hatásának okát abban látjuk, hogy elsőként, igen korán és igen szuggesztívan hívta fel a figyelmet a fenti átalakulással, a tőkés urbanizációval kapcsolatos egyik legszembevetőbb, a kortársakat évtizedeken keresztül aggasztó társadalmi jelenségre, és egyben azzal kapcsolatban félreérthetetlen politikai prognózist fogalmazott meg. Ez a jelenség a népesség rendkívül gyors és soha nem látott méreteket öltő területi átrendeződése volt, a *belső vándorlás* (Binnenwanderung). Ennek vázlatos elemzésére az alábbiakban még visszatérünk.

A tőkés urbanizáció előbb-utóbb mindenütt, mint Engels írja, „a munkások és a munkásvevőkre ráutalt kiskereskedelem és kisipar hirtelen lakásínségéhez” vezetett;⁷

⁵ W. H. Riehl: *Land und Leute*, Cotta'scher Verlag, Stuttgart 1861 (első kiadás 1853), különösen 101–154. o.

⁶ Gyimesi S.: *A városok a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet időszakában*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1975, 45–78. o.

⁷ Engels: „Előszó [a „Lakáskérdéshez” második kiadáshoz]”; *MEM 18*, Kossuth, Budapest 1969, 643. o.

a nagyvárosi életkörülmények a legtöbb helyen számottevően rosszabbodtak. Riehl azonban nem a nyomorúságos életkörülmények, nem a nagyvárosok Németországban is korán jelentkező, bár csak később akuttá váló urbanisztikai természetű problémái foglalkoztatták. Természetesen ő is látja pl. hogy – legalábbis Berlinben – a megoldatlan lakáskérdés máris „szociális kérdéssé” kezd kiéleződni. A lényeg azonban számára a (nagy)városoknak mint a fenti „szociális népvándorlás” legfőbb célpontjainak politikai leleplezése.

Azok roppant növekedése ugyanis – mint kiemeli – nem a nagyvárosi születések számának emelkedéséből, hanem a vidéki és kisvárosi lakosság egy részének odaözönléséből táplálkozik. Ez a vidéki nagycsalád megszokott kötelékeiből kiszakadó sokaság pedig csak fokozza a városi lakosságnak a fennálló rend szempontjából súlyos veszélyeket magában rejtő atomizáltságát (Vereinzelung). A felerősödött társadalmi mobilitás egyben azokat a kötelékeket is meglazítja, amelyek az embereket szülő- vagy lakóhelyük világához kötötték. A városlakók mind közömbösebbekké válnak tulajdon településük községi élete (Gemeindeleben), a kommunálpolitika problémái iránt – márpedig „a nép csak a község (Gemeinde) képében képes megsejteni és felfogni az államot”.

A nagyváros mint társadalmi-politikai képződmény tehát nemcsak képletesen szólva, nemcsak abban a modern értelemben a „társadalmi mozgás” hatalmainak székhelye, amennyiben ott összpontosul a proletariátus. (Ez utóbbi összefüggést egyébként teljes világossággal fogalmazza meg. Az általános szavazójog – jelenti ki – beteljesítené a nagyvárosok máris érzékelhető fölényét a vidékkel szemben, „a nagyvárosok uralma pedig végső soron a proletariátus uralmát fogja jelenteni”.) Számára a nagyvárosok a szó szoros értelmében is a „társadalmi mozgás” központjai. A városbaözönlés tendenciái ugyanis kiegészülnek a más városokba való továbbvándorlás, a vidékre való visszavándorlás tendenciáival. A nagyvárosokat ezért szerinte nem is azok állandó lakossága, hanem éppen ezek az általuk mozgásba hozott „áramló és lebegő” tömegek teszik igazán félelmetessé. A gyakori, tömeges lakóhelyváltoztatás jelensége annyira nyugtalanítja Riehl-t, hogy végső soron a „város és falu modern ellentétét” is a túlnyomórészt vándorló és a túlnyomórészt szülőhelyén gyökeret eresztett, egyszer és mindenkorra letelepedett lakosság ellentétére vezeti vissza. Ezzel összefüggésben azonban a városokat nem egyszerűen a proletariátus, hanem – legáltalánosabb megfogalmazása szerint – a „negyedik rend” fellegrárainak tekinti.

Riehl említett gondolati motívumai közül a legtöbbnek egészen a legutóbbi időkig volt bizonyos diffúz ideológiai hatása. Eddig tárgyalt 1853-as fejtegetései azonban véleményünk szerint nem ragadhatók meg egy meghatározott, Spenglerig, sőt – részben és alárendelt mozzanatként – tulajdonképpen az 1945-ös cezúrán is túlnyúló városkritikai tradíció kiindulópontjaként, ha nem vesszük figyelembe szerzőnk 1851-es munkáját a „polgári társadalomról”.⁸ Ez utóbbi, meglepően ritkán idézett mű – a korabeli konzervatív gondolkodás ragyogó enciklopédiája – teszi csak lehetővé Riehl városfelfogásának pontosabb megértését. Egyrészt a „negyedik rend” fogalmának értelmezésével.⁹

A „negyedik rendet” – mint a modern városfejlődés jellegét meghatározó társadalmi tényezőt – Riehl felfogása szerint korántsem csak az ipari proletariátus alkotja. Nemcsak

⁸ W. H. Riehl: *Die bürgerliche Gesellschaft*, Verlag der Cotta'schen Buchhandlung, Stuttgart-Tübingen 1851.

⁹ Uo. 267–381. o.

ezek a „máról holnapra élő vagyontalanok, a tőke helótái, ezek a beszélő szerszámok, akik „kioldozhatatlanul (unlösbar) és megválthatatlanul (unerlösbar) bele vannak béklyózva meseszerű gépi világunk mechanizmusába”. Nemcsak munkások tartoznak bele, hanem naplopók, nemcsak szegények és alacsony társadalmi állásúak, hanem gazdagok és magas társadalmi állásúak is. A „negyedik rend” mindazokat tömöríti, akik „vagy kioldoták magukat a társadalom eddigi csoport- és rétegstruktúráiból, vagy kívülrekedtek azon”. Mindazokat, „akik ma még senkik, és akiknek még semmijük sincs, és akik ma már senkik, s akiknek már semmijük sincs”.

Részben „elfajzott” parasztok, tönkrement kispolgárok, lezüllött arisztokraták tartoznak ide, valamint iparlovagok, minden rendű és rangú naplopók és csavargók – vagyis deklasszálódott, lumpen elemek. Részben más erők; a negyedik rend klasszikus képviselője azonban Németországban nem a kétkezi munkásság, mint Angliában és Franciaországban, hanem „a szellemi munka proletariátusa”, „a tanult, a művelt polgárság”. Így a művészek egy része, különös tekintettel a „modern irodalomokra”, „a modern zsurnalizmus korszakának” e szülőtteire (Riehl nagyságuk lelkes elismerése mellett Goethét és Schillert is a „negyedik rend” prófétáinak tekinti), és az ország- és világjáró virtuózok modern csoportjára. Így az egyetemi értelmiség egy része, különös tekintettel a magántanárok sajátos kategóriájára. És főleg a „hivatalnokproletariátus”. A modern hivatalnok a központosított államhatalom és a bürokrácia teremtménye, az általában vett állampolgár, az alattvaló jellegzetes megtestesülése. Ez a minduntalan áthelyezett, „az államsátra alatt nomadizáló” hivatalnok, akinek egy városban vagy faluban sem volt ideje gyökeret eresztetni, de aki nem is volt rászorulva arra, hogy „a község (Gemeinde) biztos födelét érezze a feje felett” – kezdettől fogva szinte predesztinálva volt arra, hogy a negyedik rendbe süllyedjen. A mesterséges városok a bürokráciának is központjai, s a hivatalnokproletariátus a XIX. század közepére a negyedik rend különösen veszélyes elemévé vált. De a negyedik rend körébe tartozik a „kereskedelmi proletariátus” is, a múltból áthagyományozott zsidóktól, házalóktól egészen az alkuszok és a kereskedelmi ügynökök előkelőbb, modern csoportjáig. Ide sorolható továbbá a cselédek és mesterlegények egy része, és végül persze „a vállalkozók által gépként fel- és elhasznált” ipari proletariátus is, ez a „családtalan, hazátlan, történelemtelen (geschichtslos)” tömeg.

A negyedik rendet Riehl tudatosan rendkívül heterogén társadalmi képződményként írja le, amelybe a fentebb említett társadalmi csoportok egyike sem tartozik teljes egészében bele. A negyedik rend erői mindenekelőtt abban a tekintetben hozhatók közös nevezőre, hogy a maguk módján mind tagadják a hagyományos rendi társadalom „organikus” struktúráit, s magukat a harmadik renddel mint rendileg korlátozott polgársággal szemben is a „tulajdonképpen nép”, a „Volk sans phrase” képviselőjének tartják. A rendi társadalom felbomlásában lévő struktúráihoz való viszonyuk tekintetében egyébként Riehl a német társadalom valamennyi rétegén és a negyedik renden belül is politikailag jelentőségteljes fokozatokat különböztet meg. Ezek helyenként szociológiai-szociográfiai pontosságú leírása a német fejlődés bizonyos sajátosságaira is fényt vet. Így aztán, bár a döntő számára az, hogy megmutassa: a modern urbanizáció Európa-szerte a (rendi) társadalom dezorganizációjához vezet, fejtegetései a német városfejlődés fáziskéséséből is tükröznek valamit. A leginkább „városivá emancipálódott” francia proletariátussal való összehasonlításban például Riehl – persze dicsérőleg – kiemeli a német ipari munkásság viszonylagos fejletlenségét, sőt egyes területeken és iparágakban fennmaradó falusi gyöke-

reit, gondolkodásának továbbélő patriarchális-konzervatív elemeit. S közvetve a német állapotokat tükrözi az is, hogy műveiben éppen az ipari tőkés társadalmi portréja marad elmosódott, előtérbe kerül viszont a polgári értelmiség mint modern jelenség, valamint egy egészen sajátosan értelmezett társadalmi kategória: a „filiszter”.¹⁰ (Úgy tűnik, bármennyire konzervatív gondolkodó volt is Riehl, volt bizonyos valóságérzéke; mindenestre több, mint némely imperializmus kori követőjének. Egyes megállapításait egyébként közvetve Engels utalásai alátámasztják.)¹¹

Riehl tehát a középkori városoktól eltérően korának új típusú (nagy)városait többé nem a harmadik rend, de nem is elsősorban az ipari proletariátus, hanem a „polgári” dominanciájú, de a rendileg korlátozott polgársággal is szembe forduló, a szó széles értelmében „proletarizálódó” negyedik rend fellegváráiként ragadja meg és veti alá éles bírálóknak. Társadalmi veszélyességüket főként a városlakó tömegek modern kötetlenségében, mobilitásában látja. (Az ipar, a szellemi munka, az állami szolgálat „hatalmas és jellegzetesen modern foglalkozási csoportjai” számára – mint írja – kicsivé és szűkké vált a szülőfalu vagy szülőváros; a munkamegosztás további fejlődése pedig várhatóan még csak fokozni fogja e rétegek mobilitását, társadalmi gyökértelenségét.) A modern nagyvárosok „csodálatos kolosszusait” ugyanakkor nem egyszerűen a belső vándorlás következményeiként értelmezi; azok szerinte egyben a XIX. sz. „kutató, számító, hangyaszorgalmú ipari szellemének” is művei. És éppen ez az a pont, ahol az egyébként konzervatív józanságú Riehl némiképpen váratlanul apokaliptikus víziót villant föl. A modern industrializmus virágzása – jelenti ki – olyan tetőpontig fog elvezetni, „melyen és amely által a modern világ, a nagyvárosok világa össze fog omlani”.

Másrészt alapvetőnek tekinthető Riehl 1851-es műve a parasztság történelmi szerepének megítélése szempontjából is.¹² A városok, a „szocializmus” ellen – szögezi le – már nem lehet holmi kormányintézkedésekkel vagy pl. a sajtó útján eredményesen harcolni. Ebben a harcban csak a parasztságra lehet támaszkodni, erre „az utolsó darab természetre a mesterséges világgal szemben” erre „a testet öltött történelemre” a modern rétegek „történelmetlenségével” szemben. Mert a paraszt a „legkonzervatívabb hatalom az államban”. Ezért mindent meg kell tenni jelentőségének megnövelése, szívós szokásainak, hagyományos életmódjának ápolása, „karakterbeli sajátosságainak” megszilárdítása érde-

¹⁰ Riehlnek a „filiszterről” és „a tömegek filiszteri szelleméről” szóló elemzései (i. m. 221–225. o.) némely tekintetben előkészítik Spengler fejtegetéseit a „fellahtömegről”, amelyről még szó lesz.

¹¹ „Németországban még a dolgozó osztályok is tetőtől talpig kispolgáriak” – állapítja meg pl. Engels 1847-ben. Másutt ő is utal a lumpenproletariátus jelentőségére; „ez az összes osztályok lezúllott tagjaiból álló üledék, amely főhadiszállását a nagyvárosokban üti fel”, szerinte a proletariátus számára valamennyi lehetséges szövetségstárs közül a legrosszabb. Ismét másutt Engels is rámutat arra, hogy legalábbis 1815 és 1830 között a forradalmi párt Németországban valóban „csak teoretikusokból állt”, az egyetemeken rekrutálódott és kizárólag diákokból tevődött össze. Sőt bizonyos értelemben Marx is szembeállítja a társadalmi „állandóság” és a társadalmi „mozgás” erőit: míg a „parasztot” a régi társadalom bástyájának nevezi, utal arra, hogy „a városi népességnek . . . folyton növekvő túlsúlyával a tőkés termelés . . . halmozza a társadalom történelmi mozgatóerejét”. A fentieket lásd Engels: „Előzetes megjegyzés [„A német parasztháború” 1870-es és 1875-ös kiadáshoz]”; MEM 7, Kossuth, Budapest 1962, 550. o., Marx–Engels–Lenin–Stalin: *Zur deutschen Geschichte*, II, I. félköt., 51. o.; Marx: „A tőke”, I, MEM 23, Kossuth, Budapest 1967, 471. o.

¹² W. H. Riehl: *Die bürgerliche Gesellschaft*, jelzett kiad., 33–115. o.

kében. Ha „a paraszt a megtartó hatalom a német népben”, a konzervatív politikának mindent meg kell tennie azért, hogy ezt a hatalmat viszont „magának tartsa meg”.

Programmal felérő gondolatok ezek. A városellenesség ideológiai Németországban hosszú évtizedekig *agrarromantikus színezetűek*¹³ maradtak. A belső vándorlást, az urbanizációt itt mindenekelőtt *Landflucht*ként értelmezte a közvélemény, s ez a kifejezés nem egyszerűen a faluról való elvándorlást, városbaözönlést jelent. Inkább a faluról való elmenekülést jelöli – egyértelműen negatív értékhangsúllyal. (A *Landflucht* szó a németben a *Fahnenflucht*-ot idézi, a dezertálást, a hazaárulást.) A városok kritikája évtizedekre szorosan összefonódott a német vidék, a német parasztság negatív sajtószereplésének irracionális szellemű, reakciós idealizálásával.

*

Nézzük meg most, mi volt Riehl fenti koncepciójának társadalmi háttere, és mi a titka az elsőként általa megfogalmazott városkritikai gondolatok sokévtizedes hatásának?

Engels még 1847-ben is a német városrendszer messzemenő elmaradottságát volt kénytelen konstatálni; a század végén pedig már Anglia mellett egész Európában Németországban volt a legmagasabb a városodottság foka. A tőkés fejlődés néhány évtized alatt véghezvitte „a tőkéknek kevés kézben való koncentrálódását egyfelől, a vagyontalan tömegeknek a nagyvárosokban való koncentrálódását másfelől”.¹⁴ E folyamatok megértéséhez figyelembe kell vennünk a következőket.

Németországban a XVIII. sz. vége és a XX. sz. harmincas éve között korábbi történelmében ismeretlen heveségű demográfiai robbanás ment végbe; 1815 és 1913 között pl. 26 millióról 67 millióra növekedett a lakosság száma. Ez az időszakonként és területenként jelentős eltéréseket mutató demográfiai fejlődés sokrétűen visszahatott a német társadalom életére. Így 1830 és 1850 között – főként falun – számottevő túlnépesedés mutatkozott; ezt a súlyos problémákat okozó „népességtorlódást” aztán 1850 és 1870 között, majd a hetvenes évektől kezdődően a városbaözönlés két hatalmas és részben eltérő vonásokat mutató hulláma „vezette” le.¹⁵

Nyilvánvaló, hogy mindaddig, amíg a német területeken a jobbgáyság és a céhkényszer feudális kötöttségei uralkodtak, nem változhatott meg alapvetően falu és város korábbi viszonya és nem módosulhatott döntően a falusi és városi népesség számaránya sem.¹⁶

¹³Vö. K. Bergmann: *Agrarromantik und Großstadtfeindschaft*. Verlag A. Hain, Meisenheim am Glan 1970. Bergmann könyve a konzervatív nagyvárosellenesség kérdéskörének legjobb általam ismert átfogó feldolgozása. Nem egy fontos problémára e mű hívta fel először a figyelmemet.

¹⁴Engels: „A status quo Németországban”; *MEM 4*, Kossuth, Budapest 1959, 41–43. o.; *Das bürgerliche Zeitalter*, Hrsg.: G. Palmade, Fischer Taschenbuch Verlag, Majna-Frankfurt 1974, 80. o.; Engels: „Eugen Dühring úr tudomány-forradalmasítása [Anti-Dühring]”; *MEM 20*, Kossuth, Budapest 1963, 147. o.

¹⁵E. Deuerlein: *Gesellschaft im Maschienenzeitalter*, Rowohlt Verlag, Reinbeck bei Hamburg 1970, 38–44. o.; J. Ciepiewski–I. Konstrowicka–Z. Landau–J. Tomaszewski: *A világ gazdaságtörténete a XIX. és a XX. században*, Kossuth, Budapest 1974, 38–39. o.; *Das bürgerliche Zeitalter*, jelzett kiad., 183–185. o.; K. Bergmann: *Agrarromantik und Großstadtfeindschaft*, jelzett kiad., 11–13. o.

¹⁶Deuerlein, i. m. 35–38. o.; H. Mottek: *Wirtschaftsgeschichte Deutschlands*, II, Von der Französischen Revolution bis zur Zeit der Bismarckschen Reichsgründung, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1973, 21–26., 43–49. o.

A porosz reformok 1807-től több lépésben, kínos-keservesen elhárították ezeket az akadályokat; egyben megszüntették a szabad költözködési jog korlátozásának legsúlyosabb formáit is (a lakóhely megválasztásának jogát azonban helyenként még a hatvanas évek második felében is nehéz volt a gyakorlatban érvényesíteni).

A belső vándorlásnak persze nemcsak demográfiai okai és nemcsak jogi akadályai voltak. E társadalmi népvándorlás résztvevői mindenekelőtt a vidéki lakosság egyre tömegesebben pauperizálódó rétegeiből toborzódtak. A modern pauperizmus problémája azonban korántsem egyszerűen a szegénység korábbi, agrártársadalmi típusú formái által sújtott rétegek egyszerű demográfiai felduzzadásából fakad. Az igazi problémát az jelentette, hogy a német lakosság abszolút demográfiai növekedésének eleve sokrétű gazdasági-társadalmi meghatározottságot mutató folyamatán belül jelentősen módosult a társadalom nagy csoportjainak egymáshoz viszonyított súlya: aránytalanul megnőtt az „alsó”, pauperizálódott rétegek részaránya.¹⁷ E jelenségek általános megítélése tekintetében álláspontunk lényegesen eltér a modern polgári kutatókétól.¹⁸

Véleményünk szerint a német vidék túlnépesedése csak viszonylagos túlnépesedésként, a század első felének pauperizmusa csak a modern proletariátus keletkezésfolyamatának mozzanataként értelmezhető helyesen. A német proletariátus viszont – mint ezt már az ifjú Marx megjegyzi – nem (vagy nem csak) a „természetadta módon keletkezett . . . hanem a társadalom *akut felbomlásából*” eredő, „*mesterségesen kitermelt szegénység*”¹⁹ embertömegeiből született. Ahhoz, hogy megértsük, hogyan, figyelembe kell vennünk: Németország esetében egy fáziskéséssel, különösen problematikus módon kapitalizálódó társadalommal állunk szemben. Az Elbától keletre fekvő területek túlnépesedésében az játszott a döntő szerepet, hogy a mezőgazdaság kapitalista átalakulása itt a fejlődés „porosz útján” ment végbe, amely – miközben a lakosság rohamosan nőtt – a dolgozó osztályok jövedelmi forrásainak egy részét elapasztotta.

A porosz agrárreformokkal összefüggésben a kisparasztkok elestek a földesúri kötelezettségekből fakadó bizonyos korábbi előnyeiktől (szolgalmak); elvesztették részüket azokban a használati jogokban, amelyek az azelőtti közös Markot megillették – márpedig, mint Engels megállapítja: „a Mark haszonélvezeti jogainak elvesztéséből eredő kár gazda-

¹⁷ Vö. W. Becker: „Die Bedeutung der nichtagrarischen Wanderungen für die Herausbildung des industriellen Proletariats in Deutschland, unter besonderer Berücksichtigung Preußens von 1850 bis 1870”; *Studien zur Geschichte der industriellen Revolution in Deutschland*, Akademie Verlag, Berlin 1960, 213. o.; C. Jantke–D. Hilger: *Die Eigentumslosen*, Verlag K. Alber, Freiburg–München 1965, 17. o. A szóban forgó demográfiai folyamatok társadalmi-szociológiai meghatározottságáról polgári álláspontról érdekesen ír G. Mackenroth: „Bevölkerungslehre”; *Soziologie*, Hrg.: A. Gehlen és H. Schelsky, E. Diederichs Verlag, Düsseldorf–Köln 1955.

¹⁸ A pauperizmus-probléma olyan modern nyugatnémet kutatóinak, mint W. Conze, C. Jantke, W. Fischer, több tekintetben érdekes elemzéseit kimondva és kimondatlanul is a marxizmussal – pontosabban egy általuk leegyszerűsített értelmezett marxizmussal – való polémia jegyében születtek. Vö. W. Conze: „Von ‚Pöbel‘ zum ‚Proletariat‘”, (első megjelenés 1954); *Moderne Deutsche Sozialgeschichte*, Hrg.: H. U. Wehler, Kiepenheuer és Witsch, Köln 1976, 111–136. o.; Jantke–Higler, i. m. 7–13. o.; W. Fischer: *Wirtschaft und Gesellschaft im Zeitalter der Industrialisierung*, Vandenhoeck és Ruprecht, Göttingen 1972, 214–284. o.

¹⁹ Marx: „A hegeli jogfilozófia kritikájához”; *MEM 1*, Budapest 195, 390. o.

ságilag sokszorososan felülmúlja a hűbéri terhek megszűnésének hasznát” –, s a nagyipar és pénzgazdálkodás fokozatosan megszüntette az iparcikkkel való hagyományos falusi önellátás lehetőségét is.²⁰ Ráadásul, a reformok megengedték a paraszti telkek összevonását vagy bevonását a majorsági földbe; a majorsági gazdálkodásra való áttérésnek és a földesúr által saját kezelésben tartott, majorsági földek megnövelésének a XVI. sz.-tól tartó folyamata a XIX. sz.-ban hatalmas tőkés latifundiumok kialakulásába torkollott. A földnagybirtok koncentrációjának erőteljes folyamata pedig természetesen most is a parasztek földtől való megfosztása (Bauernlegen), a paraszti földterület igen jelentős részének kisajátítása útján ment végbe.²¹

Tekintettel a kisparaszti rétegek egyre általánosabbá váló eladósodására (amelyben fontos szerepet játszottak a megváltások, az adóterhek, valamint az örökösök közötti földfelosztás demográfiai tényezők által súlyosbított problémái), Engels már a kisparaszt-ról is megállapította, hogy az – „jövendő proletár”. Még kézenfekvőbb ez a perspektíva a jobbágyfelszabadításból teljesen föld nélkül kikerült parasztek óriási tömege esetében. E rétegek proletarizálódása számára mármost a mezőgazdasági termelés tűnhetne a legtermészetesebb közegnek: a tért hódító agrárkapitalizmus végül is az agrárproletárookra van utalva. A porosz-junkeruralom fő alapzatát ugyan valóban mezőgazdasági proletárok – paradox módon még hosszú ideig féljobbágyi sorban élő – tömegei képezték.²² A junkerok azonban természetesen csak mindenkori érdekeiknek megfelelő jellegű és mennyiségű munkaerőt alkalmaztak, és egyre inkább csak időszakosan. Túl azon, hogy a mezőgazdasági munkások különböző rétegeinek nagyon is eltérő esélye volt arra, hogy nagybirtokon kapjon munkát,²³ abban a mértékben, amelyben a tőkés termelés hatal-

²⁰ Engels: „A parasztkérdés Franciaországban és Németországban”; *MEM 22*, Kossuth, Budapest 1970, 455.; E. Niederhauser: *A jobbágyfelszabadítás Kelet-Európában*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1962, 52. o.; F. Lütge: *Deutsche Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Springer Verlag, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1952, 324–329. o.

²¹ A megváltás alapja maga a föld volt. A földet örökletes joggal bíró parasztek a majorság tulajdonosának a birtokolt föld egyharmadát adták át, a nem örökös használók és az időszakos bérlők pedig a felét (megmaradt birtokok szabad tulajdonná vált). – De a majorsági területekhez csatolták a földesurak a különböző rendeletek értelmében meg nem váltható (nicht regulierungsberechtigt) paraszti telkek legnagyobb részét is, ilyen esetekben teljesen megfosztva a parasztek a földtől. Becslések szerint a kelet-elbai junkerok legalább egymillió hektár földre tettek szert ily módon. Vö. Engels: *Zur Geschichte der preußischen Bauern*; Niederhauser, i. m. 32., 45–49., 56–57., 63. o.; Mottek, i. m. 33–37. o.; Ciepiewski stb., i. m. 72–74. o.; W. Abel: *Die drei Epochen der deutschen Agrargeschichte*, Verlag M. és H. Schaper, Hannover 1962, 71–75., 92–97. o.; Jantke: *Der vierte Stand*, Verlag Herder, Freiburg 1955, 143–145. o.

²² Engels: „A parasztkérdés Franciaországban és Németországban”, uo. jelzett kiad., 455–456., 470–471. o.; H. Kötter: *Landbevölkerung im sozialen Wandel*, E. Diederichs Verlag, Düsseldorf–Köln 1958, 49., 60. o.; Lütge, i. m. 325., 328–329. o. Engels így ír az ipari földtulajdonosokról: „Az a néhány vidéki junker, akiket okosságuk megóvott a tönkremenéstől, az újonnan felbukkant polgári földbirtokosokkal együtt az ipari földtulajdonosok új osztályát alkotta. Ez az osztály feudális illúziók és lovagi nonchalance [könnyedség] nélkül, üzletként, iparként űzi a mezőgazdaságot, polgári segéd-eszközöknek: tőkének, szaktudásnak és munkának felhasználásával. . . Ez az osztály a burzsoáziának a mezőgazdaságot kiaknázó frakciója.” Engels: „A status quo Németországban”, uo. jelzett kiad., 44–45. o.

²³ Vö. Lütge, i. m. 327–328. o.; Mottek, i. m. 223–225. o. Mottek érdekesen mutatja ki, milyen tudatosan differenciáltak a nagybirtokosok a mezőgazdasági munkások egyes rétegei – így a föld nélküli szellérek [Häusler] és az uradalmi cselédek [Insten], valamint a summások [Einlieger] között.

mába keríti a mezőgazdaságot – mint Marx rámutat –, általában is „csökken a mezőgazdasági munkásnépesség iránti kereslet, anélkül hogy e munkások eltaszítását, mint a nem-mezőgazdasági iparban, nagyobb vonzás egészítené ki”.²⁴ Csak utalunk itt arra, hogy e tendencia érvényesülésében nagy szerepe volt a – meghatározott társadalmi körülmények közepette kibontakozó – agrárforradalomnak (különös tekintettel a mezőgazdasági nagyüzemekben a század közepétől megfigyelhető erőteljes gépesítésre), valamint a század agrárváltságainak.²⁵

Minthogy a junkerbirtokok társadalmi és technikai fejlődése szüntelenül „létszámfeleltetvő” tette őket, a mezőgazdasági munkások „fállábal mindíg a pauperizmus mocsarában álltak”. A vidék rejtett és látható túlnépességének létfenntartási problémáit a lélekszám abszolút emelkedése drámaian kiélezte. A soha nem látott méreteket öltő pauperizálódás komolyan aggasztotta a kor társadalmi gondolkodót, a népességtorlódás levezetésére azonban – a tömeges kivándorlástól eltekintve – jó ideig szinte semmilyen lehetőség nem kínálkozott. Míg ugyanis Angliában és Franciaországban a mezőgazdaságot hatalmába kerítő tőkés termelés a „létszámfeletti” falusi népességet a városokba űzhetette,²⁶ Németországban ezt a városrendszer elmaradottsága lehetetlenné tette.

A XVIII. és XIX. század fordulóján Poroszország 1016 városi jogú települése közül 500-nak mindössze 1000–3000 lakosa, 397-nek, azaz az összes városok csaknem 40%-ának 1000-nél is kevesebb lakosa volt. Ráadásul, a városi lakosság 80%-a „gazdapolgárnak” (Ackerbürger) számított. Ez utóbbiak tevékenységében mezőgazdasági munka és „polgári” foglalkozás még szorosan összefonódott; többnyire magától értetődő volt az étellel, ruházzal, bizonyos iparcikkkel való önellátás (pl. szappanfőzés) is. A középkori városfalakat, erődítményeket még csak néhány nagyobb város körül rombolták le (Entfestigung). A porosz városreform (1808) ugyan elhárította a polgári fejlődés útjából a legnyomasztóbb feudális-patriarchális akadályokat, de maga is számos félf feudális megkötöttséget tartalmazott még.²⁷ Főként pedig: az Elbától keletre fekvő terüle-

²⁴ Marx: „A tőke”, I, uo. jelzett kiad., 600. o. Rögtön hozzátesszük, hogy – a vidék túlnépesedése persze azért abban az értelemben is viszonylagos, hogy „a mezőgazdasági munkások mindíg túl sokan vannak a földművelés közepes szükségletei számára és mindíg túl kevesen a kivételes vagy időleges szükségletei számára”. Marxnak ez a megállapítása (uo. 649 o.) alighanem a kelet-elbai fejlődésre is alkalmazható. Erre mutat, hogy a lakóhely megválasztásának jogát helyenként még az 1860-as években is nehéz volt a gyakorlatban érvényesíteni, valamint az is, hogy az elvándorlás fokozódása szezonális munkaerőhiányt okozott a keleti vidékeken, aminek következtében a földbirtokosok Galiciából és a Lengyel királyságból kezdtek olcsó mezőgazdasági munkaerőt toborozni. Vö. Mottek, i. m. 25–26., 227 o.; H. Linde: „Die soziale Problematik der masurischen Agrargesellschaft und die masurische Einwanderung in das Emscherrevier”; *Moderne Deutsche Sozialgeschichte*, 468–469. o.; Ciepielewski stb., i. m. 73–74. o.

²⁵ Marx: „A tőke”, I., uo. jelzett kiad., 697–698. o.; Ciepielewski stb., i. m. 60–67. o.; *Das bürgerliche Zeitalter*, jelzett kiad., 143–148., 79. o.; Kötter, i. m. 60. o.; Conze, i. m. 133.; Lütge, i. m. 338–341. o., Jantke–Hilger, i. m. 16–17. o.

²⁶ Marx: „A tőke”, I., uo. jelzett kiad., 601., 648–649., 697. o.; Becker, i. m. 220–221. o.; Deuerlein, i. m. 61–70. o.; a pauperizmus-probléma korabeli elemzéseiből gazdag válogatást közöl Jantke és Hilger antológiája.

²⁷ K. Czok: *Die Stadt. Ihre Stellung in der deutschen Geschichte*, Urania Verlag, Lipcse–Berlin–Jéna, 73–76. o.; vö. Jantke: *Der vierte Stand*, jelzett kiad., 138–141. o.

teken a városi iparfejlődés a korábbi évszázadok során sajátos formákat öltött, amelyek nem kedveztek a modern nagyipar gyors fellendülésének.

Mint Engels rámutat, a feudális rendszer mindenütt olyan mértékben bomlott fel, „amilyen mértékben a mezőgazdasággal foglalkozó osztály mellett megjelent egy iparúzó osztály, a falvak mellett kialakultak a városok”. Csakhogy – „ez az újonnan kialakult osztály . . . nem a burzsoázia, amely a civilizált országokban ma uralkodik, Németországban pedig uralomra tör, hanem a *kispolgárok* osztálya”. Németországban mármost az a folyamat, amelynek során ebből a kispolgárságból a szabad konkurrenciával és tulajdonkoncentrációval együtt kialakult a burzsoázia²⁸ – jelentősen megkésett.

A porosz állam a XVIII. században a kézműipar régi városkényszerét az egész országra kiterjesztette, s bár ez korántsem érvényesült maradéktalanul (ráadásul az eleve ellentmondásos gazdaságpolitika korszerű merkantilista tendenciákat is tartalmazott) – a vidéki iparfejlődést jelentősen gátolta. A városállomány kicserélődése így a nyugati területektől eltérően itt nem volt jelentékeny mértékű; a régi városokban viszont – jöllehet a céhelzárkózáson az állami iparfelügyelet rést ütött – egészen a porosz reformokig fennmaradt a céhkényszer.²⁹ Ahogyan Németország berendezkedése még 1847-ben sem más, mint „a nemesség és a kispolgárság közötti kompromisszum” (Engels), úgy a porosz városfejlődés igazi hordozója is hosszú ideig a kispolgárság maradt.

A kispolgár viszont – a burzsoával ellentétben – „a belföldi és parti kereskedelmet, a kézművességet, a kézi munkán alapuló manufaktúrát képviseli – olyan kereseti ágakat, amelyek korlátozott területen mozognak, csekély tőkét kívánnak, e tőkétet lassan térítik meg, s csak helyi és álmos konkurrenciát szülnek”. Míg a burzsoá egyetemes, a kispolgár csupán helyi érdekeket képvisel. A településfejlődés vonatkozásában ez utóbbi „klasszikus alkotása a német birodalmi városok voltak”.³⁰ A porosz állam XVIII. századi elvárosiasodásával összefüggésben aztán a városok többsége hivatalnokszékhely és garnizon lett. Ez bizonyos – részben az udvari társaság luxuszükségeit kielégítő – szolgáltatóipar, egyfajta másodlagos ipartelepülés kibontakozását tette lehetővé. A porosz reformok nyomán persze további kisebb kézműipari és kereskedelmi vállalkozások születtek. Könnyű azonban érzékeltetni e kispolgári típusú városfejlődés kisszerűségét és korlátozottságát. Így még magában a fővárosban, Berlinben, és egy viszonylag olyan késői időpontban, mint 1830 sem találunk többet 25 gőzgépnél(!), ráadásul ezek is mind kézműves üzemekben működtek. Az egész országban általános tökehiány uralkodott. Az iparúzás szabadsága még a porosz reformokat követő évtizedekben sem érvényesült maradéktalanul. Bizonyos korlátozások egészen a hatvanas évek végéig fennálltak; a legszívósabb ellenállást éppen a városi kispolgárság tanúsította. Márpedig ez utóbbi még az ipari forradalom kibontakozásának idején is a városi lakosságnak létszámát tekintve legerősebb rétege, fontos politikai tényező maradt (miközben – mint Engels rámutat – „a burzsoák *hivatalosan* csak mint kispolgárok jönnek számításba”).³¹

²⁸ Engels: „A status quo Németországban”, uo. jelzett kiad., 42. o.

²⁹ Gyimesi S., i. m. 86–91. o.; Mottek, i. m. 45–46. o.

³⁰ Engels: „A status quo Németországban”, uo. jelzett kiad., 42–43. o.; Deuerlein, i. m. 44–45. o.

³¹ Gyimesi, i. m. uo.; Mottek, i. m. 43–49. o.; Czok, i. m. 77., 92–95. o.; Lütge, i. m. 329–336. o.; Jantke, i. m. 140. o.; R. Mackensen: „Städte in der Statistik”; *Die Stadt*, Hrsg.: W. Pehnt, Stuttgart 1974, 141. o.; Engels, i. m. 48. o.

Persze vitathatatlan, hogy a porosz burzsoázia – viszonylagos fejletlensége ellenére – 1818 és 1847 között mégiscsak „kiszorította egyes körzetekben a paraszti, illetve kispolgári patriarchalizmust, koncentrált bizonyos fokig a tőkét, létrehozott valamelyes proletariátust és megépített elég hosszú vasútvonalakat”. Jellemző módon azonban – és ez a vidéki túlnépesedés sorsa szempontjából döntő – Poroszországban a XIX. század első felében alig emelkedett a városi lakosság részaránya (1800 : 26,4%; 1849 : 28%).³²

Úgy tűnhetne: a mezőgazdaságban létszámfelettivé váló munkaerő kényszerű elvándorlása nem iltó szükségképpen a vidékről a városba vándorlás formáját. Valójában azonban – a részletekre itt nem térünk ki – az éppen a kelet-elbai területeken gyengén fejlett és az angol ipar konkurenciájával szemben védtelen vidéki kézműipar (főként textilipar) nem tudta felszívni a mezőgazdasági túlnépesedést. Sőt, maguk a kézművesek is tömegesen „létszámfölöttivé váltak”, pauperizálódtak.³³ A porosz vidék drámai problémákat okozó viszonylagos túlnépesedése csak akkor enyhült, amikor az ipari forradalom erőteljes kibontakozásával a bányászat, az út- és vasútépítés, valamint a városi nagyipar kialakulása, ill. fellendülése nyomán kivételesen szélesre tárultak a „levelező csatornák” (Marx). A munkáskezek sokaságára utalt gyáripár a városokba vonzotta és vidéki pauperokból (nagy)városi proletariátussá (részben pedig *városi pauperokká*) változtatta ezeket a tömegeket. (A pauperizmus városi formái persze a túlnépesedés városi formáival voltak kölcsönhatásban.) A városbaáramlás kezdetben (1830 és 1860 között) a tengeri kikötők felé irányult; első valóban hatalmas hulláma (1850 és 1870 között) mindenekelőtt ún. Nahwanderung volt, amely az egyes ipari-kézműipari központok közvetlenebb környékének túlnépesedését szívtá fel; a belső vándorlás második hatalmas hulláma (1870-től) pedig túlnyomórészt ún. Fernwanderung volt, amely a kelet-elbai területek agrárnépeségének egy részét a birodalom nyugati tartományaiba csoportosította át, és a Rajna-, valamint a Ruhr-vidék városi régióiban koncentrált.³⁴

Ez a belső vándorlás néhány évtized során gigantikus méreteket öltött. Az 1907-ben élő németek fele pl. már nem születési helyén lakott. Míg a falusi lakosság részaránya még 1871-ben is elérte a 64%-ot, 1910-ben már a németek 60%-a városi lakos volt. Míg 1880 és 1910 között az agrárnépeség természetes szaporodása 5,5 millió volt, ugyanezen idő alatt

³² Engels, i. m. 44. o.; Jantke, i. m. 140. o. A német ipari tőkésosztályának elkésett és ellentmondásos fejlődéséről lásd továbbá F. Zunkel: „Industriebürgertum in West-Deutschland. Der Kampf um gesellschaftlichen Aufstieg und soziale Emanzipation (1843–1879)”; *Moderne Deutsche Sozialgeschichte*, különösen 335–341. o.

³³ Kötter, i. m. 60–63. o.; Mottek, i. m. 46., 222–223. o.; Conze, i. m. 112–113. o.; Becker, i. m. 225–226. o. Az ún. „pangó túlnépeség”, mint Marx megállapítja, „főleg . . . pusztuló iparágakból . . . toborzódik . . . ahol a kézműves üzemet legyőzi a manufaktúra üzem, az utóbbit a gépi üzem”. Marx: „A tőke”, I, uo. jelzett kiad., 601. o.

³⁴ Marx, i. m. 251–252., 600–601. o.; Mottek, i. m. 225–228. o.; Becker, i. m. 217–223., 234–238. o.; K. E. Born: „Der soziale und wirtschaftliche Strukturwandel Deutschlands am Ende des 19. Jahrhunderts”; *Moderne Deutsche Sozialgeschichte* jelzett kiad., 271–273. o.; *Das bürgerliche Zeitalter*, jelzett kiad., 78–81. o.; Deuerlein, i. m. 47. o.; K. Bergmann, i. m. 14–17. o. A városok és a közlekedési hálózat fejlődésének összefüggéséről lásd H. G. Helms: „Zur politischen Ökonomie des Transportwesens”; *Architektur und Städtebau*, Hrg.: J. Petsch, Verlag für das Studium der Arbeiterbewegung GmbH, West-Berlin 1974, különösen 59–81. o. A szóban forgó folyamatok Jantke (*Der vierte Stand*, jelzett kiad., 150–153. o.) és Conze (i. m. 133–135. o.) által adott interpretációját alapvető vonatkozásokban nem fogadjuk el.

6,5 millióan hagyták el a mezőgazdaságot. Mindezt figyelembe véve talán kevésbé meglepő, hogy a – Landfluchtként értelmezett – belső vándorlás problémája befolyásos társadalmi-politikai gondolkodó egész soránál (Riehl, G. Hansen, O. Ammon, H. Sohnrey, O. Spengler stb.) a kor egyik fő problémájaként jelenhetett meg.^{3 5}

*

A XIX. sz. végétől persze a *Landflucht* megbélyegzése Riehlhez képest újabb szempontokkal egészült ki. Az erőszakos proletárforradalomtól való félelem összefonódott benne a születő német imperializmus kül- és hatalmpolitikai megfontolásaival, biológiai-fajelméleti konstrukciókkal. O. Spengler „A Nyugat alkonya” c. műve a maga nemében e tendenciáknak is „klasszikus” szintézise, amely a Landfluchtot és szélesebb értelemben „a világvárosnak a parasztság fölött aratott győzelmét” egyenesen a polgári forradalmaktól az első világháború katasztrófájáig vezető világtörténeti fejlődés tengelyébe állítja.^{3 6}

Riehl még a parasztság viszonylag konkrét, szinte szociológiai ihletésű és olykor regionális különbségeket is figyelembe vevő megközelítésére törekedett, konzervativizmusa főként a korabeli német paraszt tényleges (más vonatkozásokban Engels által is aláhúzott) konzervatív-reakciós sajátosságainak feltétlen igenlésében nyilvánult meg. Spenglernél viszont a világtörténelmi folyamat általános mitizálásával és biologizálásával összefüggésben a parasztság történelemfeletti kategóriává stilizálódik. Az „időtlen” falu Spengler számára „kívül áll a világtörténelmen”; a paraszt az „örök”, „az egyetlen organikus ember”. Tulajdonához való mély ragaszkodása a parasztságot „a vér és a tradíció „feudális” hatalmainak” fontos reprezentánsává teszi; minden konzervatív politikának „minden állam és minden nemesség” uralmának végső soron a paraszti „rend (Stand)” „ősosztönei” képezik bázisát. A parasztság nemcsak gabonával táplálja a nemzetet (Nährstand), hanem egyben „a vér soha el nem apadó forrása is”. A „hatalomért és zsákmányért” küzdő hatalmasok örök háborúiban újból és újból eltiporják a paraszti tömegeket, „a túlélők azonban primitív termékenységükkel ismét feltöltik a sorokat és tovább túrnek”.^{3 7} Lényegében az így értelmezett parasztság letűnése vezet be Spenglernél „a Nyugat alkonyát”.

Spengler könyve persze csak egyike azoknak a német imperialista ideológiában nem ritka műveknek, amelyeket L. von Wiese „a falu és város szociálfilozófiáinak, szociál-etikáinak és szociálesztétikáinak” nevez. A parasztságot nemcsak a vér és tradíció feudális, hanem „a vér és rög” fasiszta hatalmainak reprezentánsaként is értelmezni lehetett; s más vonatkozásban még egyes a szigorú tudományosság igényével fellépő, empirikus beállított-

^{3 5} Ezzel részletesen foglalkozik K. Bergmann, i. m. 16–18., 56–57., 64–69. o.

^{3 6} O. Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, I, 62–65. o., II, 493–495. o., München 1923; K. Bergmann, i. m. 18. o.

^{3 7} Riehl: *Die bürgerliche Gesellschaft*, jelzett kiad., 33–115. o.; Engels: „A status quo Németországban”, uo. jelzett kiad., 46–47.; Engels: „A parasztkérdés Franciaországban és Németországban”, uo. jelzett kiad., 453–456., 467–469. o.; Spengler, i. m. I, 449. o. II, 104–105., 113–114., 123., 341., 453., 543., 595. o. Az imperialista korszak német ideológiájának fejlődéséről általában lásd Lukács György *Az ész trónfosztása* c. művét, Akadémiai Kiadó, Budapest 1974. Vö. továbbá A. F. Aszmuusz három Spengler-tanulmányát *Marx és a polgári historizmus* c. tanulmánykötetében, Gondolat Kiadó, Budapest 1973, 317–409. o.

ságú szociológiák is „a falu nagyszerű egyformaságában”, a parasztságban keresték azt az „örökké nyugvó sziklát”, amelyre a társadalmat föl lehet építeni. Sőt, az 1945-ös cezúrán túl Adenauer is létfontosságúnak tartja egy olyan településpolitika kidolgozását, amely nem teszi lehetővé a Landflucht és a XIX. századi urbanizáció hibáinak megismétlődését; Erhard kancellár pedig „a tulajdonra igent mondó, a szülőföldhöz kötődő parasztok széles rétegének megtartásában” látja egyik fontos politikai feladatát.³⁸

A fentebb jelzett tendenciáknak sajátos szempontú nagyvároskritika felelt meg. Tönnies, Spengler és mások „városfilozófiai” állásfoglalásai mindenesetre sok tekintetben a riehli gondolatok modernizált újrafogalmazásaiként hatnak.

A nagyvárosok ezek szerint először is tagadják a rendi múlt „kultúrszimbólumait”. Tagadva a társadalmi rangkülönbségeket, minden „rendezett tulajdont” és minden „rendezett tudást”, lenézett „vidékievé” degradálják a parasztot és a földbirtokos nemeszt; felbomlasztják a preindusztriális életformákat. Hanyatlásnak indulnak bennük a hagyományos családi struktúrák, terjednek a bűnözés sajátos, új formái, szaporodnak az öngyilkosságok, győzedelmeskedik a modern individualizmus, a „gyökértelen szabadságban való pusztá élniakarás”.³⁹

De szenvedélyes támadások érték a nagyvárosokat demográfiai vonatkozásban is. Spengler, aki szerint ott éri el tetőpontját a civilizált ember terméketlensége, a nagyvárosok kapcsán egyenesen „a halál felé tett metafizikai fordulatról” beszél, de sokan mások is a nagyvárosi élet örök és alapvető jellemzőjének tekintették a negatív születési mérleget. Sőt, sok kutató arról is meg volt győződve, hogy a demográfiai deficit mellett a nagyvárosokra a pszichológiai és antropológiai típusok, a tehetségek, a lakosság kor és nemek szerinti megoszlása tekintetében is egyértelmű, irreverzibilis és főként egészségtelen szelekciós folyamatok jellemzőek.⁴⁰

Ellentétben a vidékkel és a középkor városaival a nagyvárosok ebben az értelmezésben mesterséges, teljességgel természetellenes és főként elődsi képződményekként jelennek meg. A megelőző fejlődés „gyümölcseit részben beérlelve, részben élvezve önmagukból látszanak létezni”, valójában azonban „egyre inkább az egészet (az egész társadalmat – T. T.) uralva afelé tendálnak, hogy annak erőit részben magukba szívják, részben pedig (éppen ezáltal) elpusztítsák”. A nagyvárosi kultúra az általános és egyre fokozódó luxus kultúrája. A maga „bűnös szépségében” a metropolis „minden történelem utolsó csodája”, a modern világ szimbóluma.⁴¹

³⁸ L. von Wiese: „Siedlungen. I. Ländliche Siedlungen”; *Handwörterbuch der Soziologie*, Hrsg.: A. Vierkandt, Stuttgart 1931, 522–526. o.; D. Bellmann – W. Trapp – g. Zang: „Provinz’ als politisches Problem”; *Kursbuch*, 39. sz. 91–92. o.

³⁹ F. Toennies: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Berlin 1926 (első kiadás: Lipcse 1887), 241–245., 250. o.; a bűnözés és az öngyilkosság problémájáról vö. A. Bellebaum: *Das soziologische System von F. Tönnies unter besonderer Berücksichtigung seiner soziographischen Untersuchungen*, Verlag A. Hain, Meisenheim am Glan 1966, 13–28., 116–128. o.; Spengler, i. m. II; 440–443., 116., 118. I. 449. o.

⁴⁰ Erről lásd: E. Pfeil: *Großstadtforschung. Entwicklung und gegenwärtiger Stand*, 2. Átdolg. kiad., Gebrüder Jänecke Verlag, Hannover 1972, 43., 48–50., 128–129., 152–157. o.; Bellebaum, i. m. 40–42. o.; Spengler, i. m. II, 123–127. o.

⁴¹ Tönnies, i. m. 250 o.; O. Spengler: *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, C. H. Beck’sche München 1932, 61–62., 72–73. o.; Spengler, i. m. II, 120–121. o. A városok hasonló értelmezésével – olasz vonatkozásban – Gramsci is vitába száll. Az ún. „nápolyi rejtély” és a

Fölvetődik a kérdés: hogyan kerülhetett már Riehlnél és Tönniesnél is a nagyváros a kritikai érdeklődés előterében? Ha az előbbi már akkor döntő társadalmi jelentőséget tulajdonított a metropolisoknak, amikor Németországban még nem is voltak igazi nagyvárosok, ez részben persze azt mutatja, hogy az angol, ill. különösen a francia példa alapján jó szemmel anticipálta a későbbi fejlődést. Már Riehlnél is úgy látszik azonban, hogy amikor nagyvárosról beszél, valójában – lélekszámtól és területtől viszonylag függetlenül – egy meghatározott társadalmi típusú várost ért rajta (erre utal a „kis és nagy nagyvárosok” paradox formulája is). Tönniesnél aztán ez az összefüggés világossá válik. 1887-es főműve szerint a „gazdag, avagy úri és a szegény, avagy alávetett osztályoknak antagonisztikus érdekei” vannak, és éppen ebből fakadó ellentétük – amely egyébként „tőke és munka minden tömeges viszonyában reprodukálódik” – teszi a városokat „önmagukban meghasonlottakká (zu einer in ihrem Körper selber gespaltenen), éppen ezáltal pedig a mi fogalmunk szerint nagyvárosokká”.⁴²

A konzervatív nagyvároskritika tulajdonképpeni célpontja tehát a *tőkés nagyváros*, a tisztán kivethető antikapitalista felhangok ugyanakkor csak a szerzők prekapitalista ideáljainak figyelembevételével értelmezhetők. Míg Riehl, az éppen felbomló hagyományos életformák nosztalgikus híve, egyszerűen utóvédharcot folytat, a múlt spengleri mitizálása specifikusan modern, imperializmus kori jelenség, amely – mint az eddigiekből is kitűnt – a jelen és a jövő értelmezésére is torzítóan hat ki, inkább elleplez, mint leleplez. Gazdasági fejtegetései különösen szemléletesen mutatják, hogy nagyvároskritikájának konzervatív antikapitalizmusa a tőkés társadalom összefüggéseinek misztifikálásához vezet, s hogy a „pénz” kapitalista és városi hatalmainak a „vér” úri és falusi hatalmai által remélt legyőztetését ő már világosan prefasiszta szellemben képzeli el.⁴³

A nagyvárosok uralmát Spengler először is egy meghatározott „embertípus” uralmákként fogja fel. A városlakó – ez a „modern nomád”, ez az „amorfi és fluktuáló tömegben fellépő tiszta tényember” – „tradíciótlan” és „parazita” lény; ráadásul, mint Spengler mély megvetéssel megállapítja, „vallástalan, intelligens, terméketlen”. Ez a „gyökértelen” nagyvárosi tömeg, amely „eredetével teljességgel meghasonlott, jövővel pedig nem rendelkezik”, egyrészt a belső vándorlás hordalékaként jelenik meg,⁴⁴ másrészt pedig, akárcsak Riehlnél, mint „negyedik rend”.

A „negyedik rendet” Spengler érezhető gyűlölettel ismételten „söpredéknek, csöcseléknek” nevezi. Bár állítólag ez utóbbi kategória is „örök”, Spengler itt félreérthetetlenül mindenekelőtt a modern történelem plebejus és proletár rétegeire gondol, amelyek Engels megfogalmazása szerint „a nagyburzsoák mögött . . . állnak”. Ez a fenyegető tömeg (amelyről már Tönnies megállapítja, hogy az ellenségének tekinti az államot) számára egyenesen „a vég, a radikális semmi”. Ugyanakkor Spengler a nagyváros képében „a parasztság és annak legmagasabbrendű formája, a vidéki nemesség” más ellenfeleivel is megpróbál leszámolni. A negyedik rend, amely a régi polgárságot mint harmadik rendet

híres „száz város” elemzése kapcsán ugyanakkor azokra a *valóságos* társadalmi problémákra is rámutatott, amelyeket a konzervatív szerzők helytelenül általánosítottak. Lásd A. Gramsci: *Oeuvres choisies*, jelzett kiad., 398–399 o. és ugyanó: *Filozófiai írások*, Kossuth, Budapest 1970, 350–352. o.

⁴² Riehl, i. m. 103. o.; Tönnies, i. m. 241–243. o.

⁴³ Spengler: *Der Untergang . . .*, II, jelzett kiad., 628–629. o.

⁴⁴ Spengler, i. m. II, 121–122., 442–443. I, 43. o.

megsemmisítve annak helyére lép, nála – a nagyvárosi lakosság már Riehl által is elemzett nem-proletár rétegein túl – szemmel láthatólag a modern burzsoáziát is magában foglalja. Sőt, a fináncoligarchiát és a „tömeget” szerinte állítólag „természetes szövetség” köti össze. A vidéknek a város állítólagos egyeduralma ellen folytatott harca ezzel összhangban programatikusan polgári értékek ellen is folyik: „szellemileg a racionalizmus, politikailag a demokrácia, gazdaságilag a pénz” ellen irányul.⁴⁵

Végül, a nagyvárosi tömeg, a negyedik rend Spengler főművében a modern kor „cézári” által uralt „fellahtömegként” jelenik meg. Lukács György ezzel kapcsolatban a monopolkapitalisták és a fellahtömegek ellentétére utal.⁴⁶ Közelebről itt véleményünk szerint az objektíve heterogén – burzsoá, kispolgári, értelmiségi és lumpen elemeket is magában foglaló –, de a sajtó által sikeresen manipulált városi tömeg mint választói tömeg és a fináncoligarchiának a polgári demokrácia rendszerét manipuláló csoportjai ellentétéről van szó.

Spengler a városi embernek (és a fővárosoknak) a kultúra egészére gyakorolt és a modern korban meghatározóvá vált befolyását nevezi közvéleménynek. Ennek egy aspektusával, „a modern zsurnalizmus” jelenségével már Riehl perbe szállt, több vonatkozásban itt is előlegezve a későbbi felfogásokat. Az általános szavazójog ellen küzdve ő a modern zsurnalizmust mint jellegzetesen városi jelenséget persze még a részint „ítélni és dönteni akaró”, részint pedig éppen a privátszférába közömbösen visszahúzódó, de mindenképpen abszolút politikai dilettantizmust mutató „publikum” szócsöveként ítéli el. Tönnies már nyomatékosan felhívja a figyelmet arra, hogy a nagyvárosokban magukat a tudományokat és művészeteket is „kapitalista szellemben használják fel (werden selber kapitalistisch verwertet)”, hogy a gondolkodás és vélekedés itt „nagy sebességgel megy végbe és változik”, a „beszéd és írásművek pedig tömeges terjesztésük folytán roppant felindulások emeltyűivé válnak”. Néhány évvel később G. Simmel általában is megfogalmazza „az objektív kultúra túltengésének” és az „individuális kultúra visszafejlődésének” problémáját. A polgári liberalizmus válságát középpontba állító Spengler aztán a (világ)sajtóban – mint a nagyvárosi civilizáció termékében – egyenesen olyan eszközt lát, amelynek segítségével a városi tömegeket manipulálják, a „demokrácián” pedig győzedelmeskedik a „plutokrácia”, a fináncoligarchia. „Aki csak megtanult olvasni – jelenti ki –, a világsajtó hatalmába kerül, a népek megálmodott önrendelkezéséből a késői demokráciában azon hatalmának a népek feletti teljes uralma (radikales Bestimmtwerden durch) lesz, amelyeknek a nyomtatott szó engedelmessé válik.”⁴⁷

Nem feledve, hogy Spenglernél persze a polgári demokrácia jobboldali kritikájáról van szó, ez utóbbi problémakörrel kapcsolatos egyes fejtegetéseit érzi helytel-közzel „modernnek” a későbbi olvasó is. Jellemző módon, amikor az 50–60-as években az antifasiszta Th. W. Adorno újból szembenézett a spengleri filozófia örökségével, jóformán csak a

⁴⁵ Tönnies, i. m. 246. o.; Spengler, i. m. I, 43. II, 114., 442–443., 495–496., 510. o.; Engels: „Előzetes megjegyzés [„A német parasztháború” 1870-es és 1875-ös kiadásához]” uo. jelzett kiad., 549. o.

⁴⁶ Spengler, i. m. II, 125., 222., 224., 567. o.; Lukács György, i. m. 368–369. o.

⁴⁷ Riehl, i. m. 221–225. o.; Tönnies, i. m. 243. o.; G. Simmel: „A nagyváros és a szellemi élet”; Városszociológia, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1973, 264–265. o.; Spengler, i. m. II, 572–579., 496–503., 561–563., 112., 557–559., 605. o.

manipulált demokrácia koncepciójához kapcsolódhatott. Alapvető fenntartások megfogalmazása mellett figyelembe vette azt az általa kettősen – egyszerre a polgári szabadság kibontakozásának színtereként és az uralom formájaként (Herrschaftsform) – értelmezett nagyvárossal, valamint a nagyvárosi kultúrával mint manipulált tömegkultúrával kapcsolatos (és érezhetően Simmel által is inspirált) elképzelése megfogalmazásánál.^{4 8}

Befejezésül utalni szeretnék még arra, hogy a konzervatív nagyvároskritikára Riehl-től Spenglerig a történelmi-történelemfilozófiai pesszimizmus elmélyülése jellemző. A nagyvárosi civilizáció „összeomlásának” Riehl által felvilantott víziója Tönniesnél olyan elképzeléssé terebélyesedik, amely az egy idő óta falu és nagyváros, szélesebb értelemben „Gemeinschaft” és „Gesellschaft” megosztottságában fejlődő „egész . . . germán kultúrát . . . az állandó továbbhaladás (Fortgang) és ugyanakkor az állandó hanyatlás (Untergang) állapotában levőnek” látja. Minthogy aztán Spengler értelmezésében a világtörténelem: várostörténelem, a városok születése pedig maga után vonja halálukat, a történelem menete nála elháríthatatlanul és sorsszerűen vezet a „Nyugat alkonyához (Untergang)”.^{4 9} A nyugat-európai civilizáció bukása viszont számára lényegében a történelem végét jelenti.

*

A németországi konzervatív nagyvároskritika tudományos teljesítménye – mint a fentiekből is kiderül – egészében meglehetősen mérsékelt. E tendenciának szemünkben nem is a benne foglalt nézetek tudományos színvonala, hanem főként *tömeghatása* ad társadalomtudományi jelentőséget.

Riehlnél és Tönniesnél még nem egy éleszemű megállapítás olvasható, a monopolkapitalizmusra és az imperializmusra való közvetlen átmenet időszakától, a XIX. sz. utolsó évtizedétől kezdve azonban egyértelműen túlsúlyba jutottak a nyilvánvalóan tudománytalan és demagóg mozzanatok. Ezek részletes cáfolatával nem terheljük az olvasót.^{5 0} E veszélyes tendenciák első, spengleri szintézisén – amely mindazonáltal még európai távlatokban gondolkodott és végső soron pesszimista-fatalista kicsengésű volt – kritikusaiknak egy része a 20–30-as évek során a korlátolt német nacionalizmus szellemében, agresszív, „heroikus” színezetű aktivizmust hirdetve igyekezett túllépni;^{5 1} ez pedig már a fasizmus közvetlen előkészítését jelentette. Ugyanakkor azonban nemcsak Riehl és

^{4 8} Th. W. Adorno: „Spengler nach dem Untergang”; Adorno: *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Berlin–Majna-Frankfurt 1955, 51–81. o.; lásd továbbá Adorno fejtegetéseit a *Die europäische Großstadt. Licht und Irrlicht*, Europa-Gespräch 1963, Verlag für Jugend und Volk, Bécs 1964 c. kötetben, 59–62. o. Vö. továbbá Simmel, i. m. 265. o., aki rámutat arra, hogy a nagyváros a világtörténelmi színtere mind az emberek szabadságáért és egyenlőségéért a felvilágosodás által, mind pedig az ember „egyediségének és pótolhatatlanságának” védelmében a romantika stb. által folytatott harcnak.

^{4 9} Vö. Tönnies, i. m. 251. o.; Spengler, i. m. II, 111., 116., 120–121., 442–443. o.

^{5 0} Csak emlékeztetünk arra, hogy az imperialista korszak német ideológiáját elemezve Lukács György rámutat a filozófiai színvonal állandó süllyedésére, és – pl. Spenglernél – a dilettantizmus elemeinek szaporodására. (I. m. 359–360. o.) Spengler gazdasági nézeteit Adorno is „gyámoltalanul dilettánsnak” nevezi. (Adorno: *Prismen*, jelzett kiad., 74. o.) A városkritika demográfiai érveit vagy „a falu” és „a paraszt” történelmenkívüliségének mítoszát stb. a modern polgári kutatók is bírálat alá vetik. (Vö. E. Pfeil, i. m. 48–50., 128–157. o.; H. P. Bahrdt: *Die moderne Großstadt*, Rowohlt, 1961, 17–22. o.; H. Kötter–H. J. Krekeler: „Zur Soziologie der Stadt-Land-Beziehungen”; *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, 10, Hrsg.: R. König, DTV, Stuttgart 1977.

^{5 1} Vö. K. Bergmann, i. m. 177–181., 189–191., 210–219. o.

Spengler műveit olvasták emberek milliói, további milliós tömegekre hatott a különféle agrárkonzervatív szervezetek széles körű propagandatevékenysége is. Vajon milyen volt a városellenesség ideológiáinak hatásmechanizmusa?

Vannak ismert mai szerzők, akik a nagyvároskritika társadalmi bázisát a polgári értelmiségben (Bildungsbürgertum) látják.⁵² Kétségtelen, hogy – főleg a vidéki – honoráciorok (falusi tanítók, papok, orvosok stb.) jelentős szerepet játszottak a városellenes hangulatok felerősítésében és terjesztésében, s hogy az ilyen nézetek iránt a városi értelmiség egy része sem maradt érzéketlen. Mindaddig azonban, ameddig a németországi városellenesség és városkritika megőrizte sajátosan agrárromantikus jellegét, nem érthető meg az agráriusok, a földbirtokosok érdekeinek figyelembevétele nélkül.

A német társadalom fejlődésének egyik jellegzetessége – mint erre Engels rámutat – hosszú ideig (kb. az 1870-es évekig – *T. T.*) az volt, hogy Franciaországtól és Angliától eltérően Németországban a falu uralkodott a városon, a mezőgazdaság a kereskedelmen és az iparon. A nép tömegének döntő kereseti ágát képező, a német gazdaság legfőbb exportcikkeit megtermelő és ezért túlnyomó jelentőségű mezőgazdaság politikai képviselője a nemesség, a nagybirtokosok osztálya volt. A nagybirtokosságon belül azonban a XIX. sz. folyamán jelentős strukturális változások mentek végbe. A régi nemesség a termelési költségek és a konkurencia növekedésének hatására a napóleoni idők óta egyre inkább elszegényedett és eladósodott; a növekvő civilizációt csak arra használta fel, hogy vagyonát elmulassa a nagyvárosokban. Vele szemben egyre nagyobb befolyásra tett szert a nagytőkés latifundiumokat kezében tartó ipari földtulajdonosok már említett új osztálya.⁵³ Ez a megújuló, nemesi és polgári elemekből összetevődő, de gazdaságilag a burzsoázia „mezőgazdaságot kiaknázó frakciójaként” funkcionáló nagybirtokosság mindazonáltal egészen a weimari időkig nem szűnt meg egy sokrétűen privilegizált, félféudális vonásokat konzerváló, sőt újratermelő úri rend lenni. Bár képviselői a császári Németországban és a Weimari Köztársaságban demokratikus álarcot öltöttek, a polgári demokrácia formáit és módszereit antidemokratikus szellemben, nem demokratikus célok érdekében használták ki.⁵⁴

Az agrárkonzervatív erők ideológiai fejlődésére jelentős hatással voltak a mezőgazdaságban a hetvenes évektől kezdve tapasztalható, majd évtizedekre állandósuló súlyos válságjelenségek, valamint az a körülmény, hogy ráadásul a Caprivi-kormány a kilencvenes évek elején feladta a mezőgazdasági érdekeknek kedvező korábbi védővámpolitikát.⁵⁵ E

⁵² Így pl. H. P. Bahrdt: „Die moderne Großstadt”; *Die Stadt als Lebensform*, Hrsg.: O. W. Haseloff, Colloquium Verlag, Berlin 1970, 140–144. o. Lásd továbbá Bellmann–Hein–Trapp–Zang, i. m. 84. o.; Bergmann, i. m. 76–77. o.

⁵³ Engels: „A status quo Németországban”, uo. jelzett kiad., 41–42., 44–45. o.

⁵⁴ H. Rosenberg: „Die Pseudodemokratisierung der Rittergutsbesitzerklasse”; *Moderne Deutsche Sozialgeschichte*, jelzett kiad., 289–301. o. A porosz junkeruralom alapja – mint Engels kifejti – az volt, hogy a hét óporosz tartomány zárt területén, tehát az egész birodalom területének mintegy egyharmadán, nemcsak a földbirtokot, hanem e vidék legfontosabb iparágait is a kezükben tartották; a földbirtokkal pedig itt egyben a társadalmi és politikai hatalom is együttjárt, ami egyebek között lehetővé tette, hogy a kelet-elbai mezőgazdasági munkásokat ténylegesen féljobbágyi sorban tartásuk. Engels: „A parasztkérdés Franciaországban és Németországban”, uo. jelzett kiad., 470. o.

⁵⁵ Vö. K. E. Born, i. m. 276–279. o.; W. Abel, i. m. 104–111. o.; Lütge, i. m. 379–382. o.; Bergmann, i. m. 22–25. o.; Tokody Gy.–E. Niederhauser: *Németország története*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1972, 218. o.; Ciepielewski stb., i. m. 83–84. o.

lépés eltérő megítélése a junckerok és a nagyipar képviselői részéről a „Roggen und Eisen” (gabona és vas) szövetségének felbomlásához vezetett. A mondottakkal összefüggésben az agrárkonzervatív erők 1893-ban létrehozták a hírhedt Gazdaszövetséget (Bund der Landwirte), amely hamarosan az ország második leghatalmasabb politikai tömegszervezetévé vált, s vad agrárdemagógiába kezdett. A Gazdaszövetség rendkívül hatékony városellenes propagandájának éle részben a városi burzsoázia, elsősorban azonban persze a szociáldemokrácia mint par excellence városi párt ellen irányult.⁵⁶

A század utolsó negyedében azonban nemcsak a porosz junckerok hatalmi helyzete ingott meg, hanem tovább hanyatlott, az esetek egy részében tönkrement a mezőgazdasági kisüzem is. (Ebben jelentős szerepe volt az észak-amerikai mezőgazdaság konkurenciájának, amely „alapjaiban rendítette meg az európai földtulajdont – a nagyot csakúgy, mint a kicsit”.) Nagybirtokos és kisparaszt tehát egyaránt veszélyben érezte magát. „S minthogy mindketten földet birtokolnak és falusiak, a nagybirtokos felcsap a kisparaszt érdekeinek előharcosává, s a kisparaszt – nagyjában és egészében – elfogadja ezt az előharcost.” A későbbi fejlődés (és a modern polgári kutatás is) igazolta ezt az engelsi megállapítást. A nemzetközivé váló és kiéleződő gazdasági konkurenciaharc ugyanis – az általános választójog érvényesülésének körülményei között – újszerű szervezeti-politikai erőfeszítésekre kényszerítette a földbirtokosokat. Így, új gazdasági érdekképviseleti szervek – a nagybirtokosok által persze szilárdan kézben tartott Gazdaszövetség – gyümölcsöző együttműködésre lépett a Német Konzervatív Párttal. Ez utóbbi képviselte a mezőgazdaság érdekeit a parlamenti vitákban, a Gazdaszövetség pedig a falusi lakosság körében megteremtette a konzervatívok számára azt a tömegbázist, amelyet azok előzőleg hiába kerestek a városi középrétegekben.⁵⁷ Mindez közrejátszott abban, hogy a konzervativizmus mindinkább „agrárjellegű”, a korábban arisztokratikus szellemű agrárkonzervativizmus pedig mindinkább „plebejus” színezetet kapott.

Elvben igaz ugyan, hogy – mint a „Tőke” megállapítja – a nagyipari módszerek alkalmazása nyomán „a falu társadalmi forradalmasodási szükségletei és ellentétei egyenlőkké lesznek a városéival”. Kétségtelen azonban, hogy a gyakorlatban a német uralkodó osztályoknak sikerült e tendencia érvényesülését fékezniök, ill. tartósan elodázníok; ebben pedig a mezőgazdasági orientációjú konzervatív ideológiák politikai hatékonyságának is szerepe volt. Hogy a tőkés fejlődés valóban megsemmisítéssel fenyegeti a régi társadalom bástyáját, a parasztot – azt az agrárkonzervativizmus militánsává válása is világosan mutatja. Bármennyire „jövendő proletár” is ugyanakkor a kisparaszt, tulajdonához való „vérévé vált ragaszkodását” kihasználva az uralkodó ideológiáknak mégis sikerült a szocialista munkásokat „mint naplopó, irigy városiakat . . . gyanússá és gyűlöletessé tenni a paraszti képzeletben”. Sőt: hosszú ideig érvényes maradt az a 1847-es engelsi megállapítás is, miszerint még a béres és a napszámos is „annak a nemesnek vagy

⁵⁶ T. Nipperdey: „Interessenverbände und Parteien in Deutschland vor dem Ersten Weltkrieg”; *Moderne Deutsche Sozialgeschichte*, jelzett kiad., 380–381. o.; H. Rosenberg: „Die pseudodemokratisierung . . .”, uo. jelzett kiad., 303–304., 306. o.; K. Bergmann, i. m. 28–33. o.; Born, i. m. 278. o.

⁵⁷ Engels: „A parasztkérdés Franciaországban és Németországban”, uo. jelzett kiad., 454., 470. o.; Marx és Engels: [Előszó (a „Kommunista Párt kiáltványa”) az 1882-es orosz kiadáshoz]; *MEM 4*, Kossuth, Budapest 1959, 565–566. o.; H. Rosenberg: „Die Pseudodemokratisierung . . .”, uo. jelzett kiad., 302–303. o.; Nipperdey, i. m. 380–381. o.; Born, i. m. 277. o.

parasztnak érdekeit támogatja, akinek a birtokán dolgozik”. Engels még 1894-ben is, amikor – jellemző időbeli egybeesés ez – beható tanulmányt közöl a parasztkérdésről, a szociáldemokrácia előtt álló feladatként jelöli meg a kelet-elbai mezőgazdasági proletárok megnyerését. És jóllehet optimista, tisztában van vele, hogy a kormány és a junckerok mindent el fognak követni, hogy e döntő csatatérhez vezető utat elzárják a szociáldemokraták elől.⁵⁸

És valóban: az agrárkonzervatív erők mindig is a „szocializmust” tekintették fő ellenfelüknek; a nagyvárosoktól való félelmük legfontosabb forrása kezdettől fogva a szociáldemokráciától (illetve annak előfutáraitól) való félelem volt. Nem csoda, hogy amikor a kilencvenes évek elején a szocialisták ráadásul „hirtelen és mindenütt napirendre tűzik a parasztkérdést”, érelelődni kezdett az a felismerés, hogy a politikai hatalom meghódítása érdekében „ennek a pártnak előbb a városból ki kell mennie a falura, hatalommá kell lennie a falun” – az agrárválságtól és belső vándorlástól amúgy is megriadt nagybirtokosság olykor hisztérikusan reagált. K. Bergmann ugyanakkor véleményünk szerint teljes joggal hangsúlyozza, hogy a kor városellenes tömeghangulatai korántsem vezethetők vissza egyszerűen és maradéktalanul specifikusan mezőgazdasági érdekekre.⁵⁹

Elteltek ugyanis attól, hogy a „gabona és vas” szövetsége a konjunktúra módosulásával 1902-ben újjászületett (bár persze gazdasági vonatkozásban a junckerok visszaszorulása a burzsoáziával szemben az imperializmus viszonyai között is tovább tartott) – az ipari földtulajdonosok polgárisodó osztályát és a császári Németország hierarchikus társadalmához életmódjának és életfelfogásának „feudalizálódásával” asszimilálódó ipari vállalkozókat politikai-ideológiai szempontból tartós érdekközösség fűzte össze. A német uralkodó osztály különböző, de a politikai status quo fenntartásában, az ország belső egységének megszilárdításában, világpolitikai súlyának növelésében stb. egyaránt érdekelt frakciónak közös meggyőződései egyfajta „birodalmi ideológiában” csapódtak le. A korabeli konzervatív közvélemény viszont a birodalmi érdekek érvényesítésének legfőbb akadályát a szociáldemokráciában látta, a szociáldemokrácia tömegpárttá válását pedig a belső vándorlás és a városodás közvetlen következményeként fogta föl. Igen széles körben hatottak bizonyos katonapolitikai megfontolások is. A keleti tartományoknak a városbaözönlés következtében fokozódó „kiürülése”, a városoknak a hadsereg emberutánpótlásának biztosítása szempontjából kedvezőtlen demográfiai fejlődése stb. ezek szerint gyengítette az ország „védelmi képességét”.⁶⁰ Az első világháború drámaian igazolni látszott a nagyvárosok ellenfeleinek aggodalmait.

⁵⁸ A két utolsó bekezdéssel kapcsolatban lásd Marx: „A tőke”, I, uo. jelzett kiad., 470–471. o.; Engels: „A parasztkérdés Franciaországban és Németországban”, uo. jelzett kiad., 453., 456., 470–471. o.; Engels: „A status quo Németországban”, uo. jelzett kiad., 47. o.; a különböző paraszti rétegek politikai szövetségeiről lásd ugyanitt, 46–47. o.

⁵⁹ Engels: „A parasztkérdés Franciaországban és Németországban”, uo. jelzett kiad., 453–454. o.; Bergmann, i. m. 74., 78–80. o.; H. Rosenberg: „Die Pseudodemokratisierung . . .”, uo. jelzett kiad., 300. o.

⁶⁰ Bergmann, i. m. 21., 71–74., 78–80., 164–172. o.; Rosenberg: „Wirtschaftskonjunktur, Gesellschaft und Politik in Mitteleuropa 1873–1896”; *Moderne Deutsche Sozialgeschichte*, jelzett kiad., 247–252. o.; H. Rosenberg: „Die Pseudodemokratisierung . . .”, uo. jelzett kiad., 305. o.; Tokody–Niederhauser, i. m. 218., 223–224. o. F. Zunkel: „Industriebürgertum in West-Deutschland. Der Kampf um den gesellschaftlichen Aufstieg und soziale Emanzipation”; *Moderne Deutsche Sozialgeschichte*, jelzett kiad., 331–341. o.

Sőt úgy tűnik, egy ideig maga a városi munkásság is ambivalensen viszonyult a nagyvárosi fejlődéshez. Igaz, a dolgozó osztályok számára a vidék nem csak a pauperizmust jelentette; az anyagi nyomor itt a személyes függés különösen nyomasztó, félfelüldális, patriarchális formáival egészült ki. Visszatekintve azonban a városokba menekülő (vagy oda üzött) tömegek számára a vidék mégis egyfajta „elveszett paradicsomként” jelent meg.

A jelentős társadalmi változások ellenére a falvakban, kisvárosokban mégiscsak lassabban bomlottak fel a megszokott életformák, helyenként (mint ezt pl. H. Hesse korai elbeszélései mutatják) még tovább élt egy és más a prekapitalista idők „idillikus” viszonyaiból. Az új nagyvárosi élet- és munkakörülmények ezzel szemben azonnal tömeges és akut alkalmazkodási nehézségeket okoztak. A viharos urbanizációs folyamatok először is a nyomor új, városi formáinak térhódításával, főként pedig a munkások rossz lakásviszonyainak sajátos kiéleződésével jártak együtt. Minthogy a régebbi városok „építkezési rendje már nem felel meg az új nagyipar és az annak megfelelő forgalom feltételeinek” – írta Engels –, új utcákat kell törni, vasutakat kell átvezetni rajtuk stb., ez pedig a munkáslakások tömeges lebontásához vezet. A következmény a hajléktalanok, ágyrajárók szaporodása, a fokozódó zsúfoltság, a telekspekuláció erősödése és a lakbérek hihetetlen emelkedése volt. Ehhez járult, hogy a városi munkás most elvesztette az elemi biztonság és stabilitás mindazon garanciáit, amelyeket korábban a faluközösség, a céhintézmények, a kiterjedt és sokrétű vidéki szegénygondozás és nem utolsósorban a hagyományos nagycsalád nyújtott számára – mégpedig nemcsak anyagi, hanem erkölcsi és pszichikus vonatkozásban is. A konzervatív szerzők visszatérő kritikája a városiakok „gyökértelenné válása”, „atomizálódása”, „eltömegesedése” felett ebben a vonatkozásban nagyon is valóságos problémákra utal. Mint erre már a fiatal Engels rámutatott, éppen a nagyvárosokban „semmisülnek meg a legradikálisabban a régi jó idők szokásai és viszonyai”. A „leírhatatlan nyomort” itt mindenütt „brutális közöny” egészíti ki, „minden egyes ember lelketlenül csak személyes érdekeivel törődve magába zárkózik”. Nem kellett tehát romantikus antikapitalistának lenni annak megállapításához, hogy „az emberiség felbomlása monaszokra” a modern gyárvárosokban „végső kifejttségében látható”.^{6 1}

Igaz, a század végétől kibontakozó szociálpolitikai erőfeszítések kapcsán nemcsak a társadalombiztosítás, hanem a várostervezés kezdetei is megjelentek; szaporodtak a munkáslakás-építési akciók is stb. Az ipari forradalomnak a városfejlődésre gyakorolt hatása azonban a dolgozó tömegek szempontjából egészében Németországban és Amerikában sem járt elvileg kedvezőbb következményekkel, mint Angliában. Mindehhez hozzá kell még számítanunk a kistermelői önállóság emlékeiből, a korábbi falusi életmód természetközelségéből táplálkozó többé-kevésbé tudatos és ellentmondásos nosztalgiákat, amelyek különösen a faluról elszármazott városi munkások első és második generációjában voltak elevenek. (Többek között e nosztalgiákkal függ össze E. Howard reformista ihletésű „kertvárosi-mozgalmának” Európa-szerte tapasztalható visszhangja is.)^{6 2}

^{6 1} A fentiekkel kapcsolatban vö. Bellmann–Hein–Trapp–Zang, i. m. 82–84. o.; Deuerlein, i. m. 55–60. o.; Bergmann, i. m. 20–21. o.; Engels: „Előszó [a „Lakáskérdéshez” második kiadásához]”; *MEM* 18, 643–644. o.; Engels: „A lakáskérdéshez”; *MEM* 18, 201. o.; Engels: „A munkásosztály helyzete Angliában”; *MEM* 2, 240–242. o. A nagyvároskritika „racionális magvával” kapcsolatban lásd H. Oswald *Die überschätzte Stadt* c. könyvét is, Walter Verlag, Olten 1966, 29–68. o.

^{6 2} K. Zapf: *Rückständige Viertel*, Majna-Frankfurt 1968, 21–22. o.; B. Lutz: *Vorlesungen zur*

A nagyvárosellenességnek, valamint „a vidék” és „a kisváros” azt kiegészítő kultuszának tehát Németországban hosszú ideig komoly tömegbázisa volt. (A húszas évek során pl. a junkerok – ezúttal a Német Nemzeti Néppárttal szövetkezve – újabb, részben nagyvárosi választókerületekre tudták kiterjeszteni politikai befolyásukat.)⁶³ Ha azonban az agrárromantikus színezetű nagyvároskritika érvei láthatólag jóval szélesebb körben rendelkeztek említésreméltó „evidenciával”, mint az agrárkonzervatív erők közvetlen gazdasági érdekei, ez a körülmény nemcsak a fentiekben jelzett politikai-ideológiai érdekkonstellációval, hanem ezen érvek sajátos kétértelműségével, „képlékenységével” is összefüggésben van.

Az ipari forradalom által életre hívott tőkés nagyvárosok olyannyira az új európai civilizáció foglalatainak, „roppant enciklopédiáinak” (Riehl) tűntek, hogy a kortárs elemzések egy részében az új, iparosodó társadalom városi jellege nagyobb hangsúlyt kapott, mint a modern iparvárosok kapitalista jellege. Még azokban a koncepciókban is, amelyek hangsúlyozzák a modern városfejlődés „önmagában meghasonlott”, antagonisztikus jellegét, a kritika éle látszólag egyaránt irányult a „liberalizmus” és a „szocializmus”, a modern burzsoázia és a nagyipari proletariátus mint városképző erők ellen. (Valójában persze a nagyvárosi életforma egyre szélesebb rétegeket – proletariátus, kispolgárok, értelmiség – sújtó negatívumainak éles, de a végső gazdasági-társadalmi összefüggéseket naivitásból vagy demagógiából éppenséggel elleplező kritikája az uralkodó osztályoknak kedvezett. Komoly ösztönzést jelentett – sőt részben célképzeteket szolgáltatott – a reformista várospolitikai koncepciók kidolgozásához; a „vidék” állítólag „organikus” és „harmonikus” életviszonyainak megdicsőítésével pedig közvetlenül manipulatív funkciót is betöltött.)⁶⁴

Az agrárromantikus színezetű nagyvároskritika patetikus érvelése ily módon az idők során széles körben osztott városellenes előítéletekben csapódhatott le. Ezek növekvő elvontsága-„képlékenysége”, egyértelműen és viszonylag könnyen meghatározható gazdasági érdekektől való fokozódó „eloldódása” megkönnyítette, hogy kölcsönhatásra lépjenek más ideológiai képződmények bizonyos elemeivel. Az urbanizációs folyamatok és a velük kapcsolatos válságjelenségek pl. az ugyancsak rendkívül széles körű befolyásra szert tevő kultúrkritika és kultúrpresszimizmus konzervatív teoretikusait is komolyan aggasztották. Minthogy agrárkonzervativizmus és kultúrpresszimizmus között – a különbségek és viták ellenére – más kérdésekben is figyelemre méltó affinitás mutatkozott,

Großstadtsociologie, Universität München, Manuskripte des Institut für Sozialwissenschaftliche Forschung, München 1968; Deurlein, i. m. 98–109. o.; Bellmann–Hein–Trapp–Zang, i. m. 83–84. o.; Mottek, i. m. 223. o. „Ahol a tőkés termelés nálunk teljesen meghonosodott, például a tulajdonképpeni gyárakban, ott az állapotok sokkal rosszabbak, mint Angliában – írja Marx 1867-ben –, mert nincs meg a gyári törvények ellensúlya. Minden más területen bennünket . . . nemcsak a tőkés termelés fejlődése kínoz, hanem e fejlődés fogyatékos volta is. A modern nyomorúságok mellett az öröklött nyomorúságok egész sora nehezedik ránk . . .” *MEM* 23, 6. o.

⁶³ Bellmann–Hein–Trapp–Zang, i. m. 83–84. o.; H. Rosenberg: „Die Pseudodemokratisierung . . .”, *uo. jelzett kiad.*, 306–307. o.

⁶⁴ H. Berndt: „Der Verlust von Urbanität im Städtebau”; *Das Argument*, 1967/4, 266–270. o.; H. Berndt: *Das Gesellschaftsbild bei Stadtplanern*, K. Krämer Verlag, Stuttgart–Bern 1968, 25–29., 35–44., 48., 58–59. o.; Oswald, i. m. 72–73. o.; Pfeil, i. m. 10. o.; Zapf, i. m. 21–23. o.; Lutz, i. m.

kézenfekvő, hogy e két áramlat városkritikai érvei is elegyedtek és kölcsönösen erősítették egymást.⁶⁵ A német társadalom széles rétegeiben eleven városellenes hangulatokat egyébként a „Harmadik Birodalom”-ban kidolgozott településprogramok is messzemenően figyelembe vették és demagóg módon felhasználták. A fasiszta ideológia azonban – bár a hagyományos városkritika bizonyos előítéleteit osztotta – egészében az urbanizációs folyamatok viszonylag differenciáltabb, a birodalom ipari, katonai és manipulációs szükségleteit is figyelembe vevő koncepcióját dolgozta ki.⁶⁶

Az agrárromantikus városideológiák gazdasági-társadalmi eredetüktől „eloldódó”, viszonylag messzemenő önállóságra szert tett, ugyanakkor ideológiatörténeti kontinuitásukból is kiragadott, többé-kevésbé ellentmondásos kombinációkban elegyedő elemei egy ideig még a második világháború után is továbbtengődtek. Bár tömegeket többé nem tudtak mobilizálni, egyes csoportok, intézmények tevékenységére hatással lehettek.⁶⁷ A hatvanas évek elejétől aztán az NSZK-ban újból megélnékültek a városviták. A háború után kibontakozó urbanizációs folyamatok problémáival való önkritikus szembenézés azonban ekkor már szükségképpen a konzervatív nagyvároskritika kritikájával kezdődött.

⁶⁵ Vö. F. Stern: *Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse der nationalen Ideologie in Deutschland*, Scherz Verlag, Bern–Stuttgart 1963, 1–22., 207–208., 285–287., 321. o.; H.–J. Lieber: *Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur deutschen Philosophie der Jahrhundertwende*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974, VII., 3–5. o.; Adorno: „Kulturkritik und Gesellschaft”; *Prismen*, jelzett kiad., 7–31. o.; F. Stern említett, P. de Lagarde, J. Langbehn és M. van den Bruck tevékenységét elemző munkájában ezek az érintkezési pontok világosan megfogalmazódnak.

⁶⁶ H. Berndt: *Das Gesellschaftsbild . . .*, jelzett kiad., 21–24. o.; Bergmann, i. m. 278–281., 354–360. o.

⁶⁷ H. P. Bahrdt: *Humaner Städtebau. Überlegungen zur Wohnungspolitik und Stadtplanung für eine nahe Zukunft*, Nymphenburger Verlagshandlung, München 1973, 19–20., 23–27. o.; H. Berndt: *Das Gesellschaftsbild . . .*, jelzett kiadó., 46–59. o. A nagyvároskritika továbbélő közhelyei közül a következők emelhetők ki. A nagyvárosok „természetellenes”, „biológiai szempontból önpusztító” képződmények, amelyek lakosságára az emberek közötti viszonyok „nivellálódására”, „el-dologiasodására” való tekintettel „atomizálódás”, „eltömegesedés” és „manipulálhatóság” jellemző Vö. pl. Oswald, i. m. 87–90. o.

Tamás Tóth: A Contribution to the Ideological History of Conservative Tendencies against Urbanization

This study undertakes an analysis of some conservative forms of urban criticism in Germany before 1945. Apart from different agrarian-conservative organizations, these trends were mainly represented by W. H. Riehl and O. Spengler, whose arguments, not always free from demagoguery, gradually developed into anti-town prejudices shared by wide masses of people.

Therefore, the author aims at more than a mere reconstruction of the elements of urban criticism found in the work of Riehl and his followers. On the one hand, he goes on to explore the social and economic background of those tendencies, namely one of the most striking and, for many people, alarming features of capitalist urban development in Germany: the vital problem of the fast and unprecedented regional mobility of the population. On the other hand, he seeks to throw light on the way an anti-urban ideology exerts its influence, especially by trying to answer the following question. What is the explanation of the fact that, even though the above mentioned authors and organizations closely linked up their criticism of cities with an irrationalistic, reactionary-minded idealization of the negative traits of the German peasantry or rural population, the mass feelings against cities in the period could by no means be reduced simply and fully to specific agrarian interests, for an ambivalent disposition towards urban development was shared not only by the bourgeoisie but, for some time, by parts of the working class in towns as well?

Тамаш Тот: К истории консервативной антиурбанистической идеологии.

Статья предпринимает анализ консервативных форм немецкой антиурбанистической критики периода до 1945 года. Представителями этой тенденции были В. Х. Рил, О. Шпенглер [а также различные аграрно-консервативные организации], чьи демагогические размышления отложились в антиурбанистических предрассудках широких масс.

Поэтому автор не ограничивается одной лишь реконструкцией антиурбанистических моментов в деятельности Риля и его последователей. С одной стороны он пытается вскрыть общественно-экономический и исторический фон этих концепций, а именно, одно из самых заметных и многих затрагивающих явлений, сопровождавших в Германии капиталистическую урбанизацию, подлинные явления быстрого и до сих пор невиданного территориального перераспределения населения. С другой стороны он стремится выяснить механизм действия антиурбанистической идеологии, отвечая на следующий вопрос. Хотя антиурбанистическая критика у вышеназванных авторов и организаций и сплеталась тесно с иррационалистической, реакционной идеализацией негативной специфики немецкого крестьянства, а антиурбанистические направления той эпохи не сводимы просто и до конца к специфически аграрным интересам, почему они оказывали влияние и на городскую буржуазию, и даже часть городских рабочих до определенной поры высказывала амбивалентное отношение к росту больших городов.

A „FONTOLVA HALADÁS” ILLÚZIÓKELTŐ ÉRVEI ÉS ELVEI

D É N E S I V Á N Z O L T Á N

I. KONZERVATIVIZMUS: ÉRTELMEZÉSI TÍPUSOK ÉS TÉMAMEGJELÖLÉS

I. 1. Értékörzés – pozícióörzés

A mindennapi szóhasználatban is kifejeződik az a kettősség, amely a konzervativizmus értelmezését jellemzi. Hiszen szitokszóként használjuk: a merev, visszahúzó beállítottság szinonimájaként. Egyúttal viszont egy másik jelentéstartalmat is közvetít a köznyelvi szóhasználat. Valami olyasmit jelöl, ami előkelő, mentes a pillanatnyi helyzettől, a mindennapok érdekviszonyai fölé emelkedő, független, elvszerű, értékörző. Ez az ambivalencia jellemzi a nemzetközi irodalomban is annak a társadalmi-politikai mozgalomnak az értelmezését, amely a nagy francia forradalmat követően a gyökeres társadalmi változásokkal való szembenállás jegyében jött létre: a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet időszakának konzervativizmusát. Annál inkább, hiszen századunkban ennek a gyakran szélsőségekkel szemben egyensúlyra törekvőként, a valóságérzék egyedüli letéteményeseként bemutatott mozgalomnak a fogalma jelentésváltozásokon ment keresztül, s maga a mozgalom természete is módosult. Széles körű hatást gyakorolt az értékörzés és a konzervativizmus azonosítása, mivel a két világháború között a politikai tapasztalatok – mindenekelőtt a fasizmus térhódítása – élményszerűen hitelesítették sokak előtt a rossz kettősséget megalapozó gondolatcsúsztatást: értékpusztítás vagy értékörzés, azaz: önkényuralom vagy konzervativizmus. Napjainkban pedig mindennapi tapasztalat az egyensúlyviszonyok megbomlása. A környezetszennyezés tényei olyan evidenciák, amelyek a felületes szemlélő számára az egyensúlyra törekvés, a fontolva haladás múltba visszavetített kizárólagos létjogosultságát bizonyítják. Önkényuralmaktól, háborúktól, a kiszolgáltatottság különböző változataitól és az emberiség elpusztulásának lehetőségétől megfélemlítettségünk pedig még inkább ennek érvényességét látszik igazolni.

A ma közkézen forgó konzervativizmus-értelmezések egyik típusa az a leszűkítve parttalanná tágító interpretáció, amely a konzervativizmusban elsősorban a fasizmus előzményét látja. *John Weiss* népszerűsítő (és harciasan konzervativizmus ellenes) *Konzervativizmus Európában 1770–1945* című művében térben és időben leszűkíti a konzervativizmust. 1945-tel mereven zár és a francia, a porosz–német és az osztrák–német konzervativizmusra redukál, mivel a fasizmus előtörténeteként mutatja be azokat (ezzel viszont megalapozatlanul általánosít).¹ Ez az egyik tipikus leegyszerűsítő értelmezés. A másik az eszményítő beállítottság: az angol példa olyan eszményítése, amely a konzervativizmust a középkori és újkori európai társadalomfejlődés vívmányai egyedüli

¹ *John Weiss*, *Conservatism in Europe 1770–1945 (Traditionalism, Reaction and Counter-Revolution)* London, 1977. vö. *W. E. Mosse* szellemes ismertetésével: *Journal of European Studies*, September 1977. (vol. 7.) 226–228.

letéteményesének tekinti. *Russell Kirk* hat kiadást látott összefoglalásában, *A konzervatív szellem Burke-től Eliot-ig* című könyvében, az angolszász szellemi folytonosságot vélte fellelni a konzervativizmusban.² *Anthony Quinton* szerint, aki a XVI–XX. századi angol konzervatív vallásos és világi hagyományok jellegzetességeit értelmezi igen érdekesen *A tökéletlenség politikájá*-ban, a konzervatív világnézet hagyományoszerű (folytonosság és fokozatosság jellemzi), organikus és politikailag szkeptikus, ugyanakkor nem visszahúzó, nem mozdulatlanúságra törekvő, nem mindent átfogó, és nem törekszik kizárólagosságra. Az „emberi tökéletlenség” konzervatív hívét szerinte a realitásérzék különbözteti meg elsődlegesen a liberálisoktól, a szocialistáktól, az abszolút monarchia elfogadóitól és a „protestáns tekintélyelvűség” követőitől.³

Klaus Epstein már 1966-ban, *A német konzervativizmus kialakulása* című munkájában, három csoportra osztotta a konzervatívokat: visszahúzókra, az adott állapot híveire és konzervatív reformerekre, de vannak, akik „forradalmi konzervativizmus” címszóval a jobboldali radikalizmust is megkülönböztetik.⁴ Míg a konzervativizmust elmarasztaló munkák többsége a változtatástól mereven elzárkózó vagy visszahúzó (ill. „forradalmi konzervatív”) irányzatot bélyegez meg, addig a konzervativizmusban értéket látók a konzervatív reformerek, a „fontolva haladók” értékőrző és értékgyáipító tevékenységére hivatkoznak.

I. 2. Témamegjelölés

A XVIII–XIX. századi európai konzervativizmus a felvilágosodás és a liberalizmus kihívására született válasz, a megkérdőjelezett legitimitás igazolása, az anarchiának bélyegzett liberalizmus még inkább a demokratizmus ellentéte. Eszmei sajátossága elsősorban negatív. Inkább az jellemzi, amit tagad, mint az, amit állít. Funkciója az öngazolás, mégpedig az európai monarchikus államrendszer és a polgárosodásban önmagát továbbbéltető születési kiváltságrendszer, az „Isten kegyelméből való rend” öngazolása.

Mit konzerválhatott ekkor joggal a konzervativizmus? Az európai társadalomfejlődés korábbi vívmányait, amelyeket – természetesen a konzervatívok beállítása szerint – ellenfeleik alapján fenyegettek. Miben akartak haladni a konzervatív reformerek? Állításuk szerint mindenben, csak éppen fokozatosan, s azért, hogy a civilizációs vívmányok úgy válhassanak általánossá, hogy azt megelőzze az a folyamat, amelynek során váljon mindenki érdemessé a társadalmi felemelkedésre. Ennek példája és bizonyítéka

² *Russell Kirk, 1978⁶ (1953).*

³ *Anthony Quinton, 1978. 16–23., vö. Russell Kirk, 1978⁶ (1953). 3–10.* Quintonnak a konzervatív világkép sajátosságaira vonatkozó nézeteit érdemes összehasonlítani Karl Mannheim klasszikus tanulmányának vonatkozó részével: *Karl Mannheim: The Conservative Thought In: Essays on Sociology and Social Psychology* (ed. by *Paul Kecskemeti*) London, 1959² (1953). 102–119. [Eredeti kiadása: *Das konservative Denken: Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland. In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Band 57 (1927) 1–2.*]

⁴ *Klaus Epstein, The Genesis of German Conservatism. Princeton, New Jersey, 1966. 3–22. vö. Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Hrg.), 1972. 13–136. és Konservativismus (Hrg. von Hans-Gerd Schumann) Köln, 1974. 76–88, 138–155, 355–370.*

– mellőzve annak objektív meghatározóit, illetve a forradalomban vetett alapjait és felvilágosult, majd liberális felnevelőit – az angol fejlődés volt és ma is az.⁵

Magyarországon az 1840-es évek elején jelentkeztek a magukat konzervatív reformereknek minősítő politikusok: olyanok, akik kikerülhetetlennek ítélték a polgárosodást, és maguk kívántak annak programot adni, a mikénttel befolyásolva az átalakulás mibenlétét. A programadás szükségletét már első vezérük, *Dessewffy Aurél* gróf megfogalmazta, konkrét programot azonban nem adott.⁶ Második vezérük, *Apponyi György* gróf már kulcspozícióba került: 1844-től Magyarország alkancellárja, majd kancellárja volt. Úgy tetszhet, ha valamikor, hát ekkor módjuk volt a konzervatív reformereknek konkrét programot kidolgozni, annál is inkább, hiszen 1846-ban megalakult pártjuk is, a Konzervatív Párt. Ideológiai jellegű álláspontokat leginkább a csoport (majd párt) lapjának szerkesztője, *Dessewffy Emil* gróf fejtett ki.⁷ Elsősorban az ő munkáinak, nyomtatott és kéziratot írásainak ideológiai sajátosságait rekonstruálva és elemezve kívánok választ adni arra a kérdésre, hogy mik voltak a „fontolva haladás” érvei és elvei Magyarországon az 1848-as forradalom előtt, kialakulásuk és kifejtésük időszakában. Ez azért ígérkezik hasznosnak, mert nem vagyunk kénytelenek az érvelési módokat önmagukban (vagy sematikus háttérre vetítve) szemlélni, hanem olyan összefüggésben, amely konkrét, nyomon követhető politikai küzdelmekre vonatkozatható.

II. A REFORMKONZERVATÍV ÁLLÁSPONT REKONSTRUKCIÓJA ÉS ELEMZÉSE

II. 1. Témák, törekvések, körülmények

A liberális tábor hatalmi megtörése az 1837-es perek révén nem bizonyult elég eredményesnek, ezért a kormányzat az 1839–40-es országgyűlés során engedményeket tett. Ez a bebörtönzöttek számára kegyelmet (s nem rehabilitációt) hozott. A kompromittált Pálffy Fidél kancellárt menesztették, ugyanakkor minden érdemi reform-

⁵ Az angol konzervativizmusról érdemleges részfeldolgozás: *R. B. McDowell*, *British Conservatism 1834–1914*. London, 1959., *Robert Blake*, *The Conservative Party from Peel to Churchill*. London, 1976³ (1970); tanulságos válogatás igen jó bevezetővel: Lord Salisbury on Politics (ed. by *Paul Smith*), Cambridge, 1972; eszményítő értelmezés: *Samuel P. Huntington*, *Conservatism as an Ideology*. *The American Political Science Review*, 1957. 454–473., *Russell Kirk*, 1978⁶ (1953).

⁶ *Dénes Iván Zoltán*, 1978. 895–906.

⁷ *Dessewffy Emil* gróf, *Dessewffy József* és *Sztáray Eleonóra* harmadik fiúgyermek, a lexikonok szerint 1814-ben, Éble Gábor ebben a tekintetben megbízhatóbb genealógiai tanulmánya szerint (*Éble Gábor*, 1903. 179.) 1812-ben született Eperjesen. Jogi tanulmányai és külföldi utazásai után a harmincas években átvette apjától a szentmihályi családi uradalom irányítását és a jobbágycsapatok alaposan kihasználva vezette azt (*Sőrés János*, 1887. 71–81.). Négy nagyobb röpirata jelent meg a negyvenes években. 1843-tól a Magyar tudós társaság levelező tagja. 1844-ben hírlapi tevékenysége miatt nem vállalta Szabolcs megye adminisztrátori tisztségét és a helytartótanácsosságot (*Dessewffy Emil* [Pest, 1844. szept. 7.] Májhoz, MOL P90 5/d.). 1844-től 1847-ig a *Budapesti Híradó* vezérszerkesztője volt, és döntő szerepet játszott a Konzervatív Párt megalakításában és működésében. (MOL P90 5/k.). A

kérdés törvényerőre emelését meghiúsították. Ennek az „enyhülésnek” a kormányzat és az ellenzék közötti közvetítői a felsőtábla „újkonzervatív” magnásai, mindenekelőtt Dessewffy Aurél és Apponyi György voltak. Ugyancsak elsősorban ez a csoport tömörült 1841 augusztusától a *Pesti Hírlap* ellenében zászlót bontó konzervatív *Világ* mögé, amelynek jellegét a „fontolva haladók” vezére, Dessewffy Aurél határozta meg.⁸ Halála után, 1842 februárjától a lap elszürkült és csaknem egyidőben azzal, hogy *Kossuth Lajos*nak három és fél esztendő után meg kellett válnia a *Pesti Hírlap* szerkesztésétől és helyét sokban más beállítottságú, ill. korlátozottabb hatóerejű szerkesztők, *Szalay László*, majd *Csengery Antal* foglalták el (és így a liberális ellenzék leghatékonyabb fegyvere hatásától sokat veszített), a konzervatív *Világ* új néven, új gárdával és új szerkesztővel lépett a porondra. 1844. július 2-től *Budapesti Híradó* néven jelent meg Dessewffy Emil vezérlete alatt, és névtelenül publikáló munkatársai között ott találjuk a Magyar tudós társaság jó néhány tagját, így a munkatársak listáján *Szontagh Gusztáv*, a neves filozófiai író nevére bukkanunk; *Schedel (Toldy) Ferenc* a tudományos rovatot vezette, *Császár Ferenc* nemcsak a külföldi könyvek ismertetésére vállalkozott, hanem a lap jellegének kialakításában is fontos szerepe volt, *Nagy Ignác* pedig a fővárosi újdonságokról írt. Közöttük is találunk olyanokat, akik az önkényuralom korában bértollnokokká váltak, és a lap munkatársai közé tartozott a később oly hírhedt *Török János* és a „devalvationalis” rovatot vezető *Vida Károly* is.⁹

forradalom és az önvédelmi háború idején a retrográd erők oldalán állt: 1848 októbere és 1849 júniusa között javaslatokat készített Windischgrätz, majd Bach számára (*Wertheimer Ede, 1915–1916.; Andics Erzsébet, 1952. 59–62, 122–127, 160–167, 172–180, 199–200, 266–275, 392–394; Andics Erzsébet, 1965. 231–233, 245–255, 291–292, 311–312, 333–335.*) és elképzelése nem állott nagyon távol a Haynau által foganatosított „pacifikálás”-tól. A cári intervenciót helyeselte és támogatta. Miután az ötvenes évek elején nyilvánvalóvá vált, hogy az önkényuralom a Schwarzenberg által ókonzervatívnak gúnyolt csoport kívülrékesztésével rendezkedik be, több felségfolyamodványt fogalmazott, amelyekben az 1848 előtti intézmények visszaállítását sürgette, sikertelenül (MOL P90 5/a.; *Szabad György: Az önkényuralom kora (1849–1867) In: Magyarország története 1848–1890 (Főszerk. Kovács Endre, szerk. Katus László) Bp., 1979. 491–494, 652–660, 700–705.*). Tevékenységének fő területe a kultúrpolitika lett: 1855-től az Akadémia elnöke. Részben az ő érdeme a dunaparti akadémiai palota tervezetése és építtetése, az Esterházy-képtár és a könyvtár megszervezése a hatvanas években. Ugyanakkor nem kis felelősség terheli Toldy Ferencel együtt a Magyar tudós társaság akadémivá (konzervatív testületté) válásában. Elnöki tiszttét a források tanúsága szerint a konzervatív pozíciószerezés és illúziókeltés érdekében kamatoztatta. A konzervatív csoport ideológusaként és egyik vezéregyéniségként egészen 1866 januárjában bekövetkezett haláláig komoly szerepe volt a kiegyezés kezdeményezésében. Ő fogalmazta az 1860 októberi diploma alapmunkálatát. (*Szabad György: Forradalom és kiegyezés válságútján (1860–61) Bp., 1967. 69–70, 73.*). Egész életpályája, szerepvállalásai és csoportkapcsolódásai feldolgozást igényelnek.

⁸ *Wirkner Lajos, 1879. 93–185., Horváth Mihály, 1886. II. k. 34–190. Szögyény-Marich László, 1903. I. k. 18–21, 103–112.; Andics Erzsébet, 1975. 109–130., Varga János, 1977. 5–7.*

⁹ *Horváth Mihály, 1886. III. k. 3–48.; „Szontagh (Gusztáv), Stuller, Nagy Ignác, Ney, Szenyvey (Szenyey József), Gall, Veber, Györy, Vállas (Antal?), Lukáts, Schedel (Ferenc), Török (János), Császár (Ferenc).” Ez a Dessewffy Emil kézírásával írt névsor valószínűleg a *Budapesti Híradó* munkatársait sorolja fel. Ugyancsak a *Budapesti Híradó*val kapcsolatos iratok, levelek között található egyebek között Raksányi Imre 1844. május 26-ról datált levele, amelyben a külföldi tudósítások német lapokból történő kivonatára, fordítására és magyarozatára vállalkozik, Császár Ferenc névtelen és datálatlan elaborátuma és egy ugyancsak datálatlan és névtelen *Hírlapterv*, feltehetően Schedel Ferenc tollából. Igen tanulságos egy kiolvashatatlan aláírású arisztokrata Dessewffyhez írt (szintén datálatlan, de valószínűleg 1844 tavasz végén vagy nyár elején Budán kelt) levele a konzervatív*

A lap megújulása nem volt független az 1843–44-es országgyűlés utáni konzervatív offenzívától, annak egyik eleme volt. Miután a felsőtábla konzervatív többsége az országgyűlésen a legtöbb újítást visszavetette, mind az ellenzéki liberálisok, mind a konzervatívok támadásba lendültek és a két tábor közül – hatalmi súlya miatt – a konzervatív irányzat került fölénybe.¹⁰

Pár héttel az országgyűlés bezárása után Apponyi György gróf Magyarország, *Jósika Samu* gróf Erdély alkancellárja lett. 1844 nyarán pedig nemcsak a *Pesti Hírlap* vált színtelenebbé s a *Budapesti Híradó* alakult *Világ* ifjodott meg. Az egykori *Hazai és külföldi tudósítások* most *Nemzeti Újság* néven, immár *Lipthay Sándor* kanonok vezérlete alatt szintén a konzervatívok mellett tört lándzsát. És az új esztendő meghozta az új kormányrendszer első fontos intézkedését: az adminisztrátori rendszer bevezetését. Az ellenzéki politikai szervezkedés fő fészkeire, a megyékre kívánt a kormányzat csapást mérni, mégpedig úgy, hogy a megyerendszer elmaradott állapotára és szakszerűtlen vezetésére hivatkozva felülről függő főispáni helytartókat nevezett ki. Ezek feladata az volt, hogy visszaszorítsák a kormányzat ellenfeleit és kormánypárti többséget teremtsenek a megyékben, ezzel segítve elő az összehívandó 1847–48-as országgyűlés kormánypárti többségének kialakítását. Minthogy eszközeiket sem a szokásjog, sem erkölcsi megfontolás, sem a demokratikus kontroll lehetősége nem korlátozta, a rendelkezés nem volt eredménytelen. Az ország politikai közvéleményét tehát 1845 és 1847 között nem alaptalanul hozta lázba a kormányzat támadása a megyékben.¹¹ Nemcsak a megyerendszert elvi okokból támadó centralista *Pesti Hírlap* gyakorolt önmérsékletet s fordult szembe a rendi alkotmányosságot támadó intézkedés következményeivel. Az ellenzék ugyan jórészt csak külföldön és késve tudta publikálni – a cenzúra miatt – álláspontját, a megyei gyűlések mégis hangosak voltak (s legkivált Pest megye köz- és kisgyűlései) a Kossuth által találóan „Kreishauptmann-System”-nek nevezett adminisztrátori rendszer elleni tiltakozásoktól. A konzervatív lapok pedig a hazai és horvátországi kormánytámadás igazolásával voltak tele.¹²

publicisztika szükségességéről: „Auch dir Stelle ich ein günstiges prognostikon denn ich hoffe, du wirst deinen Blatte eine Kräftige Führung geben; Keine Schönterey mit keiner Parthey! denn sie macht farblos. Keine Nachbeterey – Keine Transactionen – Kein juste milieu – Nichts als die leidige Wahrheit! – formellen Constitutionalism? wohin führt er? was ist er als reine Illusion? Radical Reformen à la bonne heure! wann es fikt u. Umstände Zeit und Sitten des Volkes sie fordern und Nota bene der Boden bereitet ist – aber nur dann!” MOL P90 5/b.; Schedel és Dessewffy kapcsolatáról: MTAKK Tört 2° 11., Tört 4° 34, M. Irod. Lev. 2° 4.; Arról, hogy Vida Károly a *Budapesti Híradó* munkatársa volt: *Kemény Zsigmond, 1846.* 158, 175.; Az önkényuralom korabeli bértollnokokról: *György Szabad, Hungarian Political Trends between the Revolution and the Compromise (1849–1867)* (tr. by Éva Pálmai) Bp., 1977. 37–38.

¹⁰ Horváth Mihály, 1886. III. k. 2–103.; *Andics Erzsébet, 1975.* 209–216.

¹¹ Szőgyény-Marich László, 1903. I. k. 25–40; Horváth Mihály, 1886. III. k. 46–97.; *Andics Erzsébet, 1975.* 217–224.

¹² Horváth Mihály, 1886. III. k. 57–81, 104–111., *Andics Erzsébet, 1975.* 260–269.; (Dessewffy Emil:) Visszapillantás a múlt országgyűlés óta lefolyt időszakra BH 1846. jan. 2. 5–6, (Dessewffy Emil:) Merítsünk, mennyire lehet, mindenből tanulságot BH 1846. febr. 13. 101–102, Ne zavarjuk egybe, minek elkülönözöttek lehet csak épségben fennállani BH 1846. febr. 15. 105–106, Mi körül forog tulajdonkép a vita? BH 1846. febr. 17. 109., Szokjunk el némi öröklött balfogalmaktól BH 1846. febr. 24. 125, Még egy szó azokról, miktől elszoknunk kellene BH 1846. márc. 6. 149–150, A reform conservatív modora BH 1846. márc. 8. 153, Akadályok, nehézségek, eredmények. BH 1846. márc. 13. 165; (Dessewffy Emil:) Némi tájékoztatás a horvát ügyekben. BH 1845. nov. 16. 323–324;

A politikai küzdelem másik akut vitatárgya az ország gazdasági függőségével volt kapcsolatos. A liberálisok a hazai polgárosodást – egyéb eszközök híján – mindenekelőtt társadalmi úton próbálták erősíteni. A Végelet és a Gyáralapító Társaság a hazai iparosodás fellendítésére volt hivatva, az önálló külkereskedelmet közvetlenül a vukovár–fiumei vasútvonal kiépítése segítette volna (ha a konzervatívok és a kormányzat nem akadályozzák meg).

Szabad kereskedelem vagy védővám, a belső piaci monopólium megszüntetése és szabad partnerválasztás, a feudális kötöttségek felszámolása (a földesúr–jobbágy viszony felszámolása, a közteherviselés bevezetése és a külföldi tőke beáramlásának előmozdítása), – ezek voltak az ellenzéki liberális gazdaságpolitika fő tételei. A konzervatívok ezek közül a védővámot összefüggéseiből kiszakítva és eltorzítva bírálták és az ellenzéki gazdaságpolitika többi elemét általánosságban tartva, pusztá verbalitássá degradálva kisajátították.¹³

Mind a két (tehát a megyei irányítással és a gazdaságpolitikával kapcsolatos) vita mögött három alapkérdés húzódott meg: a feudális alapviszony (a földesúr–jobbágy viszony) kérdése, a közteherviselés (azaz: a nemesi adómentesség felszámolása) és az államberendezkedés jellegének, a hatalom humanizálásának, demokratizálásának a kérdése. Mindegyik a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet mibenlétének és mikéntjének meghatározó kérdése volt.

II. 2. A nemzet-értelmezés és kontextusa

Dessewffy Emil írta 1841-ben: „Vannak, kik a’ mostaninál szélesebb alapra akarják állítani a’ helyhatósági rendszert, mind megyékben mind városokban, kik a’ törvényhozásban is képviselés útján befolyást akarnak engedni azon osztályoknak, mellyek abból ki voltak zárva, és magam is azokhoz tartozom, kik a’ jövődőrül melázni szeretvén, jól

(Névtelen.) A horvát bonyodalmak BH 1846. jan. 11. 25–26, 1846. jan. 13. 29, 1846. jan. 16. 37–38, 1846. jan. 18. 41, 1846. febr. 3. 77–78, 1846. febr. 5. 81–82., (Névtelen.) Néhány szó a horvát ügyekről BH 1847. ápr. 4. 225–226.; (Lipthay Sándor:) Előszó programmunkhoz. NU 1846. jan. 1. 1., 1846. jan. 2. 5–6, (Lipthay Sándor:) Politikai program NU 1846. jún. 18. 377–378, 1846. jún. 21. 385., 1846. jún. 25. 393–394, 1846. jún. 30. 405, 1846. júl. 2. 409, 1846. júl. 10. 429, 1846. júl. 14. 437–438, (Lipthay Sándor:) A konservatív ügy körüli közvetlen teendők NU 1846. okt. 8. 633, 1846. okt. 11. 641–642, 1846. okt. 15. 649–650, 1846. okt. 20. 661–662, 1846. okt. 23. 669–670.; Lipthay Sándor: Az ellenzék sérelmei. A részek visszakapcsolása, a horvát ügy és a honti sérelem érdemében. Pesten, 1847.: *Deregnyei, 1847.* 839–841, 846–849, 863–866.

¹³ Horváth Mihály, 1886. 5–11, 53–57, 113–126, 130–148; Vita Magyarország kapitalizmuskori fejlődéséről. Bp., 1971. Szabad György felszólalása. 92–93, *Andics Erzsébet, 1975.* 143–198., *Szabad György, 1977.* 84–96.; (Névtelen.) A műipar philosophiája BH 1845. dec. 19. 399, 1845. dec. 21. 403, 1845. dec. 23. 407., *Dessewffy Emil, 1842, Dessewffy Emil, 1843., Dessewffy Emil, 1844., Dessewffy Emil, 1847.; Dessewffy Emil, 1847/a.*; (Névtelen.) A’ B. P. Híradó, Hetilap és mi a’ vámügyben PH 1846. júl. 2. 443, A’ B–P. Híradó nemzetgazdái PH 1846. nov. 13. 321, A’ B. P. Híradó’s a’ magyar kereskedelmi társaság PH 1846. nov. 15. 325., A’ B. P. Híradó’ financiája PH 1847. júl. 8. 17, 1847. júl. 9. 21, 1847. júl. 11. 25, 1847. júl. 13. 29, 1847. aug. 31. 143., Finanziális taktika PH 1847. szept. 5. 155.; (Névtelen.) Ne ámítsunk H 1846. máj. 26. 711–715, Pártok országgazdászati kérdéseinkben H 1846. júl. 10. 911–923, Industrializmus és a negatio emberei H 1846. okt. 23. 1399–1402., Nevezük nevén a gyermeket H 1846. dec. 1. 1575–1579; *Kossuth Lajos: A teendők legfőbbike* H 1846. júl. 28. 999–1003., *Kossuth Lajos: Adó* H 1846. dec. 15. 1639–1644.

látják, hogy mind ezek ezen szóban, 'haladás' következetesen bennfoglaltatnak. Véleményem szerint közelget az üdő, midőn azon béfolyást, mellyet most megyéinkben szegénység és műveletlenség, városainkban pedig egyedárúság gyakorlanak municipalis és ez által országos dolgainkra, mérsékelni fog kellenünk, és kérdem, mikép fogjuk azt tekinteni, mint ha önállóbb vagyonosság és értelmességnek engedünk hatást, mintegy ellensúlyul szolgálandót a' kiváltságnak, melly pusztán áll már igen gyakran, és az értelem 'és vagyon' garantiáji által nem támogattatik? De a' melly arányban a' szabadságot terjesztjük, ugyan abban fog kelleni a' Rend biztosítékairól is gondoskodnunk. Mert pillantsunk egy kissé a' jövődőbe, és gondoljuk magunkat bele azon üdőbe, midőn a' politikai béfolyású sokaság, mellyet eddig sem tudtunk kormányozni, számra nézve megszorítva, érdekekre nézve pedig még különbözőbb leend mint most, – midőn még több ember fog közügyek felett tanácskozni – a' törvényeket még több fogja magyarázni – a' felelet terhe még többekre fog oszlani, mint most – midőn egy kifejtettebb és szélesebb alapon nyugvó collegiális rendszerben a' vis inertiae még erősebb támaszokra fog találni – midőn a' társasági viszonyok a' népesedés' szaporodásával, az ipar gyarapultával még bonyolódottabbak, az igazgatási mozgony pedig még lassúbb és ügyetlenebb mozgású leend, mint most – gondoljuk magunkat bele ezen helyzetbe, és kérdem ha elébb törvényeink' végrehajtását nem biztosítottuk, lehet e arra számolnunk, hogy azok meg fognak tartatni? . . . A' feladás . . . megfejtéséhez minden nemzetek csak a' kifejtés' hármas nemeinek egy időben és összehangzásban történt alkalmazása által jutottak el, nemzeti, értelmi és ipari kifejtés által.”¹⁴

Hogyan függ össze a nemzeti fejlődés, a szellemi emelkedés és az ipari haladás? Amire irányulnak, az a nemzeti organizmus egységeinek erősítése, amely – Dessewffy értelmezése szerint – nem valakinek, valamelyik résznek a rovását célozza, hanem mindegyiket olyan módon gazdagítja, hogy attól az egész nemzet erősödjön. Nyilvánvaló az is, hogy a végrehajtó hatalom hatékonysága a végrehajtás garanciája, az viszont a vagyon, az értelmesség és a függetlenség által biztosított politikai judícium létén és létrehozatalán alapul. Maga a nemzet viszont ehhez az ítélőképességhez van kötve, vagyis a vagyon és az értelem által szavatolt nagykorúsághoz, nemzeti kötődéshez. Ez viszont nemlegesen meghatározott: nem hordozzák a helyhatóságok (mert partikuláris érdekeiket a nemzet egésze elé helyezik), nem a vagyontalan nemesek, a polgárok és a parasztok, a végrehajtó hatalom pedig nem vállalta a kezdeményezés feladatát. Következésképp a végrehajtó hatalomnak kezdeményeznie kell, a vagyonos nemesség feladata pedig, hogy gyakorolja a lojalitás és egység által lehetővé váló befolyást, a többieknek pedig fel kell zárkózniuk saját feladataikhoz, kinek-kinek a magáéhoz. Mindezt egy elvont, az alkotórészek fölé emelt nemzeti entitás, egy közelebbről nem tisztázott tartalmú organizmus feltételezése alapozza meg. Ennek és alkotórészeinek viszonya ugyancsak homályban hagyott.

1846. június 19-én a *Budapesti Híradó*ban így írt *Dessewffy Emil*: „. . . csupán azért vagyok politikai nézeteimből arisztokrata, mert történetesen Magyarországon születtem, ahol nem csupán alkotmányi, hanem a mi sokkal több fontosságú, nemzetiségi érdekek kívánja, hogy fennmaradjon az arisztokratia. Az én okoskodásom e tekintetben igen egyszerű: mint elvitázhatatlan tényt állítom, hogy az alkotmányhoz 's magyar nemzetiséghez ragaszkodás, és azon anyagi és szellemi képesség, ezen értelemnek és hűségnek

¹⁴ *Dessewffy Emil, 1842. 11–13, 41.*

gyakorlati nyomatékot adni, a jelen pillanatban, daczára minden elkorcsosulásnak és fonákságnak, egyéb néposztályok felett leginkább a nemességben (aristokratia alatt mindig a nemesség összegét értem) van kifejlődve, 's benne létezik legnagyobb elevenségben. Nem szabad és nem kell tehát az illy osztály alá vágni a fát. Minden olly változtatás, melly ezen nyomaték erejéből bármit is elvesz, *rossz, mert radicalis*, azaz a haza szebb jövődjé lehetőségének gyökerét, alapját támadja meg 's olly valamit csökkent, a nélkül hogy a hiányt pótolni tudná, minek soha sem lehet elég nagy mennyiségben létezni; ellenben minden olly változtatás, melly ezen nyomaték erejét fentartja, már *jó, mert conservativ: még jobb* ha ezen nyomaték erejét növeli, mert olly valamit öregbit, minek soha sem lehet elég nagy mennyiségben létezni: *legjobb* pedig, ha fentartás mellett más és hasonló tulajdonu nyomatékokat is teremt, vagy ha már léteznek, működésre ébreszt, *mert* már ekkor *progressive conservativ* egyszersmind. Így például a városok ollyan rendezése, melly a nemesség jelen nyomatékát paralysálná *rossz, mert radicalis*, ollyan rendezés ellenben, melly ezen nyomatékot fenntartva, hason tulajdonú újakat ébreszt működésre, *legjobb, mert progressive conservativ*. A nemesség részesülésének a közterhekben, nem az lesz malasztja, hogy gyengülni fog a nemesség és e körülmény által segítve fog felülkerelkedni a demokratiai elem, 's az aristokratiainak nyakára hágni — hanem épen az lesz malasztja, ha okos egymásutánnal és fokozatokban történik, hogy öregbedni fognak a nemesség nyomatéka és vele az alkotmány és nemzetiség fennmaradásának garantiái, mellyeknek épsége mellett a demokratiai elemnek kellő nyomatékra vergődése, és nem romokra feneklése, hanem életerős elemektől környezetteni helytfoglalása az alkotmányban, a jelen század iránya mellett, kimaradhatatlan . . . A nemesség fentebbi tulajdonaiban találok én fel annak conservativ (fentartó) jellemét, és ezen jellemnél fogva tartom becsben az aristokrátiát, mint politikai institutiót alkotmányunkban, és ezért kívánom fennmaradását látni. *Hitem az:* hogy a nemesség ezen tulajdonaiból veszteni nem [fog], és ezen alapul *reményem*, hogy mint institutio sem fog feleslegessé válni, bárha a forma, melly által nyilatkozandik ezen elem életműködése, idővel tetemesen módosulni fog is . . . Fentartó elemet keresek a nemességben — 's mig megtalálom, addig, szeretem, — ha meg nem találom többé, akkor vége minden sympathiámnak iránta, mint politikai tényező iránt. Jól tudom én, hogy a nemesség körén kívül is lehet már fentartó elemet találni, és ezért az illyet örömet is karolom fel, a hol találok . . . Aristokratia alatt soha sem értem a mágnási és gazdag nemesi rendet. Ezen classist ismerem, mert benne születtem hibámon kívül, 's épen azért politikai sympathiám iránta még mindig igen csekély, mert noha van a javulásnak ittott jelensége de korántsem elegendő; magyarosodása nem halad úgy, mint haladnia kellene, és a közügyek iránti közönyösség, nagy részben még mindig tart. Ezek sajnálatos állapotok — de azért 'él magyar, áll Buda még!' ”¹⁵

Ha elvonatkoztatunk attól az ellentmondástól, hogy a nemzetfenntartó osztály nem tartja fenn a nemzetet, látható, hogy Dessewffy a „populus Verbőczianus” a nemesi nemzet feudális (és azon belül: arisztokrata) értelmezését fejtegette a fenti idézetben. S nem is akármilyen összefüggésben. Már az 1843-ban névtelenül publikált röpiratában felbukkant az a két elem (ekkor még egymástól függetlenül), amelyet 1845-ben írt cikkeiben

¹⁵ (Vida Károly? :) Egy plebejus levelei gróf Dessewffy Emilhez I. (Dessewffy Emil megjegyzései) BH 1846. jún. 19. 413.

egymásra vonatkoztatott, nevezetesen: a nemzetiségi kérdés és a birodalmi kapcsolat.¹⁶ Ezekhez járult kormány és ellenzék egymáshoz való viszonyának és mibenlétének – szintén nem előzmények nélküli – sajátos értelmezése. Ezek voltak azok az elemek, amelyek a polgárosodás interpretációjával együtt a nemzet-felfogás kontextusát meghatározták.

Parlagi eszmék, igénytelen nézetek, szerénytelen tervek a' függő kérdések 's az országgyűlése körül című (az 1843–44-es országgyűlést befolyásolni szándékozó) röpiratában még úgy fogalmazta meg a nemzetiségi kérdést, hogy Magyarországon, ahol különböző nemzetiségek élnek együtt s ahol a nem-magyarok száma felülmúlja a magyarokat, nem a nemzeti egységesítés, hanem a magyar nyelv törvénykezési és közigazgatási nyelvvé emelése és a felső társadalmi osztályok közötti meghonosítása a feladat – ami közhely volt s azt jelezte, hogy most már a konzervatív arisztokrácia is elfogadta a latin helyett a magyar nyelv államnyelvvé tételét, s így az országgyűlésen törvénybe is iktatták.¹⁷ Az viszont annál sajátosabb, ahogy a birodalmi kapcsolatot értelmezte. A magyarság gazdasági érdekeit és lehetőségeit az a kapcsolat határozza meg – fejtegette Dessewffy Emil –, amely a birodalommal egybefűzi. Ettől viszont éppoly kevésbé kell félni nemzeti-ségünket – írta –, mint „természetes és egyetlen szövetségesünktől”, a német nemzettől, attól tudniillik, amelytől – szerinte – művelődésünket átvettük. Ezek a fejtegetések a vámkérdés kapcsán kerültek papírra, bizonyítandó, hogy az önálló magyar kereskedelem-politika ábránd s hogy a német vámszövetség nem fenyegeti gazdasági érdekeinket és nemzeti létünket. Nem germanizálna a német vámszövetség – állította –, hiszen ha Ausztria belépne abba, meghatározná a vámszövetséget. Ausztria pedig soknemzetiségű birodalom és nem germanizál.¹⁸ Ez az érv abban az időszakban, amikor Kübeck gazdaság-politikai koncepciója jegyében még vasútra sem adtak állami pénzt Magyarországnak, annak, amelynek egyedül volt alkotmányos – ugyan rendi, de a reformellenzék által polgárosítani kívánt – törvényhozása a birodalomban és amelynek gazdasági súlyát ezért is minden eszközzel igyekeztek csökkenteni s ahol még a germanizálás emlékeit sem feledték el teljesen, nem lehetett túlságosan meggyőző a kortársak számára. Dessewffy szerint az is vaklárma, hogy a Zollverein miatt lehetetlenné válna a magyar középrend keletkezése, hiszen szerinte annak kialakulását nem akadályozta a birodalmi kapcsolat, és a hazai középosztály mindaddig nem alakulhat ki, amíg Magyarország külföldi tőkére és (mai kifejezéssel:) szellemi kapacitásra szorul. A vámszövetségben való részvétel nagyobb anyagi jólétet biztosítana, ami viszont elősegítené a középrend létrejöttét.¹⁹ Gazdasági kérdésben tehát a főleg gazdasági témákkal foglalkozó Dessewffy Emil legfontosabb érve politikai, méghozzá historizált változatban, a nyilvánvaló tényekkel ellentétben, a jámbor hitre apellálva. Később, a liberális tábor nagy gazdasági kezdeményezései idején ez valamennyit változott, változtatni kellett rajta. Az országgyűlés legfontosabb feladata „polgárosítani a' magyar nemest valódilag”, azaz kiemelni ama' barbarus szokásából, miszerint ő törvénynek és felsőségnek engedelmesskedni, és közczélokra rendesen, 's a' szükséghez mérve fizetni nem kíván, nem gondolván

¹⁶ Dessewffy Emil, 1843. 25–26, 54, 57, (Dessewffy Emil:) Mikép lehet magunkon igazítanunk BH 1845. júl. 17. 37, Lehetne-é rajtunk igazítani BH 1845. júl. 18. 41.

¹⁷ Vö. Dessewffy Emil, 1843. 25–26.

¹⁸ Dessewffy Emil, 1843. 52–53, 54, 57, 65–66.

¹⁹ Dessewffy Emil, 1843. 65–66.

meg, hogy míg ez így marad, őt csak a' félig polgárosodott nemzetekhez lehet számítani . . . a' magyar municipalis szerkezet, eredetileg, szellemében *keleti* institutio [melynek lényegesen meg kell változnia], hogy a *nyugati* állapotokkal összeférjen. A' mi tépelődésünk, rángatózásunk ugyanis nem egyéb, mint azon fájdalmas operatio, mellyen keresztül megy keleti typusunk, és sajátságunk, midőn a' nyugati civilisatio' kelleikeivel összeolvadni kényszerítetik. Ezen összeolvastási processzusban a' megye . . . az a' amisiatiós kemence." ²⁰ Az *Alföldi levelek*ben fejtegetett korszerűsítési igény fogalmazódik át, sokban emlékeztetve *A kelet népe* gondolatmenetére: a polgárosodás elkerülhetetlen, de annak úgy kell végbemennie, hogy a nemzet jellege ne vesszen el, csak a szükséges mértékig alkalmazkodjon a körülményekhez. A birodalmi kapcsolatot maximálisan figyelembe vevő Dessewffy polgárosító javaslatai viszont vagy túl általánosak, vagy túl kisszerűek voltak. A kinevezett főfelügyelők által irányított királyi városok képvisellete az országgyűlésen, iskolaügy, közigazgatási reform, közlekedési reform (első-sorban kőutak építése), „közteherviselés” (a nemesség adózása, de csak megyei célokra), hitelintézetek létesítése, biztos birtokviszonyok, vízszabályozás és biztos külkereskedelmi viszonyok – ezek voltak azok a (nagyrészt elvontságban tartott) megvalósíthatónak ítélt reformtémák, amelyeket az ábrándozónak minősített ellenzékkel szembeállított, s amelyek nagy részének tartalmát és jellegét a későbbi írások alapján tudjuk majd értelmezni. ²¹

II. 3. A kontextus közelről: alternatívát meghatározó konstrukciók

Már 1844 nyarán, tehát akkor, amikor a *Budapesti Híradó* megindult, azonnal jelentkezett az önmeghatározás nehézsége, egy olyan fogalmi zavar, amely a konzervatív pozíció „haladást igénlő” specifikus tartalmának megjelölésével volt kapcsolatban. A liberálisoknak arra a megjegyzésére, hogy a konzervatív lap elvi álláspontja – enyhén szólva – nem világos, Dessewffy eleinte a municipalizmus (partikularizmus) – egységes nemzet (állam), anarchia–rend, külföldi téveszmék – hazai szükségletek ellentétpárjaival jelölte (igen elvontan) a liberális-konzervatív ellentétet. ²² Mikor nyilvánvaló lett, hogy noha a centralista csoport orgánumává alakított *Pesti Hírlap* megyeellenes, ugyanakkor a liberális ellenzéki tábor valamennyi irányzata erősen szembenáll a konzervatívokkal és a parlamentáris kormányzat és a népképviselleti megye eszméje egyaránt szembeszegeztetett velük, újabb átértelmezésre kényszerült a konzervatív publicisztika. Röviddel a lap megindulása után fejtette ki a *Budapesti Híradó* egyik cikkírója, hogy míg régen az „Extra Hungariam non est vita” provincializmusa volt a legfőbb téveszme, most az „elméletek zsarnoksága”, a külföldi példák és tanok megfontolatlan alkalmazásának sznob vágya fenyeget a leginkább. A megyei mindenhatóság idolumát a törvényhozás egy részének mindenhatóságába vetett hit váltotta fel a *Pesti Hírlap*nál, amely alkotmányellenes és partikuláris, hiszen kirekeszti a rész kedvéért az egészet, az egyik alkotmányos tényező kedvéért a többi, az alsótáblát részesíti előnyben az uralkodó, a felsőtábla és az alsótábla hármassága

²⁰ Dessewffy Emil, 1843. 90.

²¹ Dessewffy Emil, 1843. 71, 81.

²² (Dessewffy Emil:) Megyei zavarok BH 1844. júl. 2. 1., (Dessewffy Emil:) Tájékoztásul BH 1844. aug. 27. 141–142.

által alkotott törvényhozás egészével szemben.²³ Ez a feudális alkotmányosságot polgáriként feltüntető érv már Dessewffy Aurélnál is nagy szerepet játszott, csakúgy mint a vagyon, értelmesség és függetlenség által garantált politikai ítélőképesség meglétéhez kötött jogkiterjesztés tétele.²⁴ S bár az ellenfél megbélyegzése változatlan erővel (némi – a *Pesti Hírlap*beli szerkesztőváltáshoz kapcsolódó – szünet után) folyt tovább, csak partikuláris és elvont dolgokat tudhatott meg a *Budapesti Híradó* olvasója a konzervatív álláspont lényegéről, azt is főleg nemlegesen; a konzervatív reform mibenlétéről és biztosítékairól pedig annyit sem. Verbalítások és szűk pragmatikus álláspontok után 1845 áprilisa és szeptembere között írt cikksorozatában, majd 1846 májusi cikkében próbálta ezt megfogalmazni Dessewffy Emil, nevezetesen kormány és ellenzék sajátos értelmezése révén, illetve a birodalmi kapcsolat és a nemzetiségi kérdés összekapcsolása által.²⁵ Ezekre alapozta a konzervatív reform és az ellenzék közötti különbség meghatározását. Ezek viszont már olyan konstrukciók, amelyek legfontosabb elemei továbbéltek és nemcsak a konzervatív konferenciák programjaiban, hanem fontos tudatformáló elemekké váltak az önkényuralom és a dualizmus korában, nem kis jelentésváltozással, s a két világháború közötti időszakban a hivatalos tudomány pecsétje hitelesítette őket. Korábbi [a helyhatóságok és a végrehajtó hatalom, partikularizmus és egyetemesség, anarchia és szakszerűség, utópia és valóság] szembeállításait emelte át egy más összefüggésbe, amelynek minden eleme jelen volt ugyan a korabeli publicisztikában, mégis fontos jelentésváltozást kaptak azáltal, ahogy a konzervatívok vezérpublicistája egymásra vonatkoztatta őket. A magyar alkotmányosság minden értelemben kisebbségben van – érvelt az, aki néhány hónappal korábban (a horvátországi, felülről irányított, magyarellenes, jogsértő választások kapcsán) az ellenzékot nacionalizmussal vádolta –, hiszen néhány százezer kiváltságos előjogainak összessége, s ráadásul a nem-magyar ajkú lakosság többségben van a magyarral szemben. Minthogy a kormány – szerintük – még mindig többet tett a tömegekért, mint a nemesség, azok jóindulatára az utóbbi nem számíthat. Annál inkább kell bízni a kormányban, hiszen csak az biztosíthatja, hogy a magyar nemzetiség békében erősödhessen és terjeszkedhessen. A magyarság tehát csak a kormányzat jóindulatával a háta mögött létezhet s válhat nemzetté. Akik ezt nem értik meg, a pusztulásnak teszik ki a nemzetet. Az ellenzék pedig most is, amikor a kormányzat semmilyen módon nem fenyegeti a nemzet jogait, sőt reformhajlandóságának is számos jelét adta, régi serelmi politikáját folytatja és abban érdekelt, hogy a politikai mechanizmusok ne működjenek normálisan. Teheti, hiszen az alsótáblán többségben van és tömegbázisa, az ifjúság, éppen ezt várja tőle. Ez az „ujjhúzási politika” lehetetlenné tesz minden reformot és a nemzet életét fenyegeti. Ezért a konzervatívoknak az a kötelessége, hogy a kormányt, amennyiben az betartja az alkotmányosságot, támogassak és az ellenzékot kisebbségbe szorítsák.²⁶

²³ (Dessewffy Emil:) Akadozó előmenetelünk néhány oka BH 1844. szept. 3. 157, (Dessewffy Emil:) Néhány szó a felkapott újnémetű izgatás tárgyában BH 1844. szept. 15. 187–188; (Névtelen:) Az elméletek zsarnokoskodása BH 1844. júl. 23. 55.

²⁴ (Névtelen:) Néhány eszme az „ultima differentia” megértéséhez BH 1844. júl. 21. 50.

²⁵ (Dessewffy Emil:) Nézzünk szét a teendők között BH 1845. ápr. 17. 257, 1845. ápr. 20. 265, 1845. máj. 2. 295, 1845. jún. 6. 377, 1845. jún. 20. 413, 1845. aug. 31. 143, 1845. szept. 2. 147; (Dessewffy Emil:) Legyünk őszinték BH 1846. máj. 1. 291, 1846. máj. 8. 311–312, 1846. máj. 12. 318–320, 1846. máj. 15. 327, 1846. máj. 22. 347, 1846. máj. 24. 351, 1846. máj. 31. 369–370.

²⁶ (Dessewffy Emil:) Legyünk őszinték BH 1846. máj. 8. 311–312.

Mivel az ellenzék mindenféle kormányzást beidegződései miatt opponál, nem mérhető nyugat-európai mércével (noha egyebütt éppen annak másolásával vádolja), hiszen nem fogadja el a politikai működés alapszabályát, az alkotmányosságot s ezért mérsékletre, ehhez pedig minoritásba kell szorítani – rekonstruálhatjuk Dessewffynek a reformellenzéki politika lényegét torzító, sőt egyenesen rágalmazó gondolatmenetét. Kuruckodás és birodalmi kapcsolat, nemzetvesztés és „Rend” az a polarizáció, amelyhez szorosan kapcsolódik polgárosodás és nemzet viszonyának értelmezése, amely viszont a konzervatív reform mibenlétét határolja körül. Dessewffy szinonimái a konzervatív reformra: „reformi politika” (szemben az „ujjhúzási politikával”), „gyakorlati politika” (az „utopiális politikával” szemben), „fokozatossági politika” (amelyet az „ugrási politikával” állít szembe) s végül a „tethazafiság politikája” (a „szájhazafisággal” szemben).²⁷ A szinonimák egyúttal attribútumok is: ezek a fő jellemzői a konzervatív reformnak. Ismétszak az a világos, hogy mi nem, az viszont továbbra is homályos, hogy konkrétan mi. Mégis az elemek összeállítása alternatívákat fogalmaz: a birodalmi kapcsolat „becsületes” vállalása vagy a nemzetiségekkel szembeni konfliktus (nemzethalál), a „Rend” által biztosított haladás vagy nemzetvesztő anarchia. S ha ez is sokban emlékeztet Széchenyi 1840-es évekbeli írásaira, különösen *A kelet népére* és a *Politikai programmtörvényekre*, s ha tudjuk azt is, hogy az 1841–42-es konzervatív publicisztikában már jelen volt ez a szembeállítás, mégis több szempontból nevezetes Dessewffy Emil konstruáló eljárása. Elsősorban amiatt, mivel a nemzeti alkotmány védőjének, a nemzet érdekei érvényesítőjének és jövője biztosítójának szerepéből fogalmazza a konzervatív offenzíva ideológusa „saját” álláspontját s az eklektikus elemek újbóli összeillesztése politikai offenzíva kísérőjelensége. A konstrukció tehát a kormányzat legitimitásának (s ezen belül egyedül hivatott reformeri szerepének) igazolása. Nyilvánvaló az is, hogy a nemesség polgárosító funkciójának, nemzetmegőrző szerepének (amely szintén közhely volt a korabeli publicisztikában) sajátosan antidemokratikus értelmezése társult a kormányzat reformeri szerepének tételéhez. Ez viszont azt is jelentette, hogy a polgárosodást Dessewffy nem elvileg tagadta, hanem szerette volna kisajátítani az elháríthatatlan folyamatot és ezt ideologizálta. A későbbiekben újra- és újrafogalmazott konstrukciók viszont múltba vetített normává alakultak, persze nem az 1848–49-ben kompromittálódott konzervatívokhoz (s köztük Dessewffy Emilhez) kapcsolva, hanem a korán elhunyt Dessewffy Aurél és mindenekelőtt a torzítva eszményített Széchenyi alakjához kötve.

II. 4. A konzervatív reform mibenléte

Mik a kívánatos reformok és milyen célt kell hogy szolgáljanak? A liberálisok gazdasági kezdeményezéseit kíméletlenül támadó konzervatív vezérszerkesztő 1847-ben két röpiratban is foglalkozott ezekkel, azokban, amelyekben a *Budapesti Híradó*ban megjelent (a tárgyra vonatkozó) cikkei egy részét gyűjtötte egybe.²⁸ *A magyar vám és*

²⁷ „S ugyan minek kell hát történni, hogy a jövő országgyűlésen, különbözőleg az 1843/4-ikétől, üdvös eredményeknek’ s lényeges reformi előlépésekkel örvendhessünk? . . . mindenekelőtt a *reformi politikának győzni kell az ujjhúzási politika felett*. . . Győzni kell másodsor a *gyakorlati politikának az utopiális politika felett*. . . Győzni kell továbbá az O’Connell-féle *fokozatossági politikának az ugrási politika felett*. . . Győzni kell végre a *tethazafiság politikájának a szájhazafisági politika felett*.” BH 1846. máj. 8. 311.

²⁸ *Dessewffy Emil, 1847., Dessewffy Emil, 1847/a.* (vö. még: *Dessewffy Emil, 1844.*).

kereskedési ügy és annak végeligazítási módja című röpiratában szinte a kiegyezés előképét rajzolta meg gazdasági szempontból. Az a liberális elképzelés – fejtegette –, amely védvámral kívánna a magyar iparfejlődést segíteni, gazdaságilag és politikailag egyaránt elhibázott helyzetértékelésen alapul. Gazdaságilag ugyanis a magyar ipar még nincs olyan szinten, hogy védeni lehetne és a 10%-os vám nem is felelne meg a célnak, politikailag pedig egyszerűen lehetetlen a kivitele, mivel a birodalmi kapcsolatok kizárják a védvám bevezetését: Magyarország és az ausztriai örökös tartományok uralkodója és kormánya ugyanis azonos. Elsősorban azért nem lehet bevezetni a Magyarországot védő vámrendszert, mert hazánk része az egész birodalomnak, amelytől csak törvényhozásban és közigazgatásban különbözik. Ebből viszont az következik, hogy a birodalom két része között legyen szabad, vámmentes a kereskedelem.²⁹ (A kettős vámrendszer tudniillik már megtette a magáét: az örökös tartományokbeli ipar már olyan előnyre tett szert, hogy vámok nélkül is uralhatta a piacot, de csak elzárva Magyarországot a jóval fejlettebb nyugati országoktól, ugyanakkor a birodalom egységesítésének szándéka és a német vámszövetségbe való belépés terve is a belső vámok lebontását sürgette, így Kübeck gazdaságpolitikáját igazolta a fenti érveléssel Dessewffy.) A röpirat szerzője úgy látta, hogy a magyarországi tökehiányt külföldi tőkebehozattal és az egész gazdaság korszerűsítésével kell felszámolni, vonzóvá kell tenni Magyarországot a külföldi tőke számára. Hogyan? Maga a birodalmon belüli és a nemzetközi kereskedelem szabaddá válása felpezsdíti a birodalom gazdasági vérkeringését és a fejlettebb területek maguk után húzzák a fejletlenebb Magyarországot. Ezt úgy kell előkészíteni, hogy hazánk lakhatóbb és kellemesebb, vonzóbb legyen a közlekedési hálózat fejlesztése, a megyei közigazgatás rendbetétele, városrendezés és takarékpénztárak létesítése révén.³⁰ Írta ezt akkor, amikor nemcsak az önálló külkereskedelem gazdaságpolitikája jegyében kidolgozott vukovár–fiumei vasút megvalósítását gáncolták el a konzervatívok, hanem amikor Apponyi György kancellár Széchenyinek (aki ekkor a Helytartótanács közlekedésügyi tanácsosa volt) a Staatskonferenz által megszavazott minimális – vasútépítésre szánt – összeget sem tudta prezentálni Kübeckék hajthatatlansága miatt és amikor a megyei beligazgatást az adminisztrátori rendszerrel már éppen a konzervatívok és a kormányzat maximálisan korrumpálták.³¹ Le kell vonni a politikai következtetést is abból a helyzetből, amiben Magyarország a birodalom többi részével van – állította Dessewffy –, egyeztetni kell a birodalom kohézióját a magyar alkotmányossággal, mégpedig úgy, hogy a kormány Magyarországot gazdaságilag fejlessze (ami a röpirat szerzője szerint faktum), a magyar nemzet pedig hátsó gondolatok nélkül legyen lojális a kormányzathoz.³² Kormány és nemzet együttműködésének követelménye ebben az esetben is a kormány szándékának elfogadtatását jelenti, sokban hasonló módon, mint az 1843-ban publikált röpiratban. Ismét a politikai elem dominál a gazdasági kérdés megítélésénél és nem is akárhogyan: „mindig nagyobb lesz azon kérdésnek nyomatóka: kormány és nemzet értik-e egymást, azonosak-e nézeteik kölcsönös feladásuk felfogása körül? továbbá Magyarország és az örökös tartományok érdekei megférnek, virágoznak-e egymás mellett, és egymással békés

²⁹ Vö. *Dessewffy Emil, 1847.* 25–26, 39–40.

³⁰ Vö. *Dessewffy Emil, 1847.* 17, 71.

³¹ *Horváth Mihály, 1886.* III. k. 57–81, 104–111, *Andics Erzsébet, 1975.* 260–269., *Szabad György, 1977.* 84–96.

³² Vö. *Dessewffy Emil, 1847.* 32, 34, 35, 39–40.

versenyt futnak, vagy ellenben örökös elkeserült harcot folytatnak-e? nagyobb lesz ezen kérdések nyomatéka mindig, mondjuk, mint ama másoknak, melly csupán a körül forog: vajjon ez vagy amaz évben néhány ezer mázsa búzával 's posztóval több vagy kevesebb jött-e be, vagy ment-e ki az országból".³³ Ez a „quod erat demonstrandum” jellegű érv, amely a 'kényszerből erényt' klasszikus átfordításán alapul, még egy nevezetes konstrukcióval társul, s ez: a népszerűség és a szakszerűség egymást kizáró jellegű értelmezése, az első megbélyegzése és a második kisajátítása.³⁴ Szabadkereskedelem és országos pénztár – ez Dessewffy javaslata. Az országos pénztárt a dohánymonopólium bevezetéséből származó jövedelemből (ami a birodalomba való betagolás fontos eleme lett volna), a közelebről nem tisztázott „az eddig tehermentes földről és osztályoktól származó jövedelemből”, s a só (amely királyi regálé tárgya volt) felemelt árának összegéből hozhatnák létre, s ez lenne az a közpénztár, amely az országon belül biztosíthatna hitelt a tőkeképződés jelentős tényezőjeként.³⁵

Az egész ország gazdasági életét kell tehát korszerűsíteni, részben a birodalmi munkamegosztásban való aktív részvétel lehetőségének biztosításával, részben a belső tőkeképződés segítségével. Saját álláspontját a rész- és álmegoldásokként megbélyegzettekkel állította szembe (amelyek – véleménye szerint – egy rosszul megemésztett elmélet helytelen alkalmazásának következményei) és a vám- és kereskedelempolitikát általános nemzetgazdasági szintre helyezte, azt viszont birodalmi és nemzetközi feltételekből vezette le. Mindezt úgy, hogy a konkrét kérdéseket átcúsztatta általánosakká, ott viszont a fejlettebb partner húzó erejével és a kormány szándékaival érveit. Hasonlóképpen nemzet-felfogásához, itt is egy magasabbrendű organizmus reflektálatlan mozgástörvényeiből dedukálta az alkotórészek szerepét. Tette ezt a konkrétság látszatával, a rossz általánosság jegyében.

„Mélyebb elemzés után két osztályra szakad szét azon bajok serege, melly hazánk sok tekintetben szomorú, és sürgető orvoslást igénylő állapotának okozója. Az *egyik* a következőket foglalja magában: legelébb is a legfőbb hatalom tekintélyének süllyedését, a kormány alkotmányos állása és feladása iránti eszmék teljes zavarát, rendeleteinek büntetlen mellőzését, és végre a bizalom hiányát, közhatóságok igazgatási képességében és részrehajlatlanságában . . . A létező bajok *másik* categoriáját úgy véljük dióhéjba szorítva kifejezhetni, ha azt mondjuk: *kellemetlen és nyomasztó érzete azon úgy értelmi mint anyagi, egy sommában tehát műveltségi alárendeltségnek és elmaradottságnak, mellyben magunkat a polgárosodott világhoz és legközelebbi szomszédainkhoz, sőt velünk ugyanazon dynastia uralóihoz képest, szemléljük, képezi elégületlenségünk legfőbb alapját . . .* mindkettő egyképpen *sürgetős* orvoslást követel. A mi különösen a másikat illeti, annak kapcsolata az elsővel, minden elemzés nélkül is világos, és méltán a legnagyobb bajok közé számítható, mert a létező politikai kapcsolat jótékonyságainak egész terjedelmökbeni kifejlődését gátolja, olly keserőségeket fejleszt, mellyek a létező kellemetlen helyzetből kivergődhetés valódi módjainak megismerését nehezítik, és végre réseket tart nyitva, mellyeken a politikai ábrándok, kalandok, és veszélyes kísérletek különféle neme, az ország népéhez férközni törekedhetik. Innét van, hogy az ország lakosainak [nagy] része,

³³ Dessewffy Emil, 1847. 42.

³⁴ Vö. Dessewffy Emil, 1847. 8.

³⁵ Vö. Dessewffy Emil, 1847. 92, 93–94.

magára hagyatva, elégtelenségi nyomasztó érzetinek átadva, igényeinek a kielégítés eszközeivel aránytalanságát érezve, könnyen eshetik és esik is valóban ábrándos és rosz politikai tévtanok martalékául, melyek zászlója alá gyűl össze a foglalkozást nélkülöző fők, kezek és politikai középszerűségek serege, azon végre, hogy annak árnyéka alatt összeválasztván kiállítási tehetségének csekélységét, mértéktelen vágyainak tarkaságával, egy gyümölcstelen izgatás színhelyévé tegye az országot . . . *A gyümölcstelen izgatások alkalmaitól és ürügyeitől megfosztani a dologtalanokat és hivalkodókat egy részről, más részről pedig közhasznú működtetésre térni és mezőt nyitni a dolgozni és tenni képeseknek és akaróknak – úgy erőknek mint személyeknek –, ebből áll a jelen pillanatban a magyar politika feladásainak egyik leglényegesebb része . . . a veszély, mely nemzetiségünket, fajunk csekély száma és elszigeteltsége mellett a civilizációval érintkezés közben fenyegeti . . . ellen csak egy orvosság van. Az öntudatos nemzeti munkásságot az aktivitás ugyanazon fokáig kell felmagasítani, melyet a polgárosodás hódító hatalma tettegleg kifejt; a gyűlpontot, melyből sugari szétlövellenek, minhatalmunkba kell keríteni; az eszköztárt, melyben a hódítás fegyverei találtnak, át kell helyezni honunk belsejébe; a defensív csatatervet offenzívávé kell átváltoztatni, melynek, kivitelben, vezére az alkotmányosság és nemzetiség kombinált fogalma, egyes hadtestei pedig legyenek mindazon eszközök, melyeket a polgárosodás a nagy közönség erkölcsi, értelmi és anyagi állapotának javítására mozgásba tenni képes . . . Azt tapasztaljuk, hogy az ország gyarapodik, de fajunk pusztul, pusztul kivált azon része, mely alkotmányosságunkat és nemzetiségünket jelenleg legtöbb relatív értelmességgel elszántással és politikai képességgel képviseli. Ezen pusztulásnak gátot vetni, nemzeti közérdek, mely elől minden egyébnak háttérbe kell szorúlni, ha csak fajunkat a nemzetek sorából eltűnni látni nem akarjuk. Országjavítás tehát nagyban, mielőbb és összevágólag, tehát ezen szükséggel arányban álló financia!*³⁶

Ezek a sorok Dessewffy Emil utolsó reformkori röpiratából valók, amelyet a Konzeratív Pártnak, „tisztelt elbarátinak” ajánlott Pesten, 1847. szeptember 20-án. Címe: *Fizessünk! Mennyit becsülettel elbirunk, magunknak, magunkért.* Lényege: a tekintélyek gyengülése és az elmaradottság felfokozott érzete hamis helyzetértékeléshez, s így a tévtanok elterjedéséhez vezet. Ezért meg kell erősíteni a tekintélyeket és felszámolni az elmaradottságot. Annál is inkább, hiszen a szabályozatlan polgárosodás a nemzetfenntartó nemességet pusztítja s ezáltal a nemzet létét fenyegeti. A polgárosodást kell olyanná tenni – hangzik Dessewffy terápiája –, hogy az ne rombolja, hanem erősítse a nemzetfenntartó nemességet. Nem a nemességet kell adóztatni, ahogy a liberálisok akarják, hiszen az nem oldja meg az ország gazdasági bajait és egyedüli következménye a nemesség anyagi állapotának katasztrofális gyengülése lehet, hanem arra van szükség, hogy az ország gazdasága egészében állíttassék lábra, váljon korszerűvé. Ez viszont mindenkire, s nemcsak a nemességre ró feladatokat. Az ország egész gazdaságának korszerűsítése, polgárosítása azt jelenti, hogy a szükséges tőkét meg kell teremteni, amely aztán visszahat a gazdasági vérkeringés élénkülésére és a társadalom valamennyi osztályának helyzetére. „A mostani teherhordónak ezt mondtuk: barátom: az ország felemelése nálad nélkül meg nem történhetik, és reád nézve az legjobb, ha az ország anyagi jóvoltáért minél több milliók investáltaknak, mert így támadnak neked bőségben becsületos kereseti módjaid, így fogod, azokat használva, magadat földesuradtól megválthatni – vidd egvelőre tehát az

³⁶ Dessewffy Emil, 1847/a. 18–19, 24.

eddig terheket, melyek a király és a megyének szükségesek, mert azokat nem azért bírod ittott nehezen, mert nagyok, hanem azért, mert rosszul vannak elosztva, és mert eddig nem investáltattak azon milliók, tehát nem történt az meg a mire szükség van, hogy keresetmódjaid gyarapodjanak, jutalmazóbbak legyenek, és így terheidet könnyen vigyed; ha azonban azok egy részét a nemesség már most vinné, úgy vagy neked kellene megint azon többieket vinned, melyek az ország felemelésére szükségesek, és így csak ott volnál, hol eddig; vagy pedig nem történnék ismét meg az, a mire az országnak, és különösen neked szükségtek van, hogy legyen minél több becsületes kereseti módod, mert a nemesség *épen nincs* hozzá készülve, hogy mindkettőt vigye . . . elemi és ipari oktatás, törvénykezési rend, közigazgatás, börtönök javításai, birtok-biztosítás, közintézteink gyarapítása, kereskedésünk nyügeinek megoldása, közlekedési eszközök javítása nagyban, vizeink megigazítása, csatornázás, hitelalapítás, országos tűzkármentés – és a mi mind ezekben foglaltatik, igen sok új becsületes kereseti mód, igen sokaknak. Mind ezen tervezések között, a régi divatból népszerű téveszméket, a régi megszokásból belénk rögzött balítéleteket, valamint egyébkor, úgy itt sem kíméltük, és számokban formulázott példákkal igyekeztünk megmutatni, hogy a nemesség jelen tehermentessége valóságban nem egyéb csalódásnál és inkább valóságos teher; ellenben általunk javasolt terhelése, valóságban élhetési és élvezhetési könnyebbség!”³⁷ Dessewffy Emil a „közteherviselés” liberális követelményét cáfolta tehát röpiratában, s a nemesség közvetlen adóztatásával szemben közvetett – s jórészt homályban hagyott – adóztatását és a közpénz szerzésének már korábbi kötetkéjében emlegetett csatornai megalkotását javasolta. Szerinte a téveszme megszállottai hibás diagnózisból indultak ki, ezért orvoslási módjuk sem lehet helyes. S a helyzet annál is veszedelmesebb, hiszen a rendek tábláján, ahol a földbirtokra nehezülő terhek (s a polgárosodással egyre növekedő terhek) szükségessége felvetődik, a földbirtok nincs vagy alig van képviselve. Ráadásul a követválasztásra és utasításra a vagonatlan megyei nemességnek van döntő befolyása.³⁸

Láthattuk, míg korábbi művében a védvámrendszer ellenében a kereskedelempolitika kapcsán, addig újabb röpiratában az adózás ügyében fejtette ki a konzervatív vezérpublicista azt a nézetét, hogy Magyarország egész gazdasági élete korszerűsítésre szorul, és szerinte ennek a követelménynek félreértelmezett és részleges elemei a liberálisok programjában szereplő kereskedelem- és adóügyi elképzelések. Elismerte a polgárosodás szükségességét, de nevezetes korrekcióval. Amennyiben az szabályozatlanul vagy megfontolatlanul érvényesül, nemzetpusztító lehet – állította –, ha azonban felülről, megfelelő szakképzettséggel sikerül szabályozni, nem fenyegeti, hanem gazdagítja a nemzetet. A szükséges tőkét egyrészt a birodalmi munkamegosztásba való bekapcsolódás, másrészt a belső állapotok rendezése, a rend meghonosítása és a terhek arányos elosztása biztosíthatja a leginkább. S ha az első esetében a garancia teljesen hiányzott, az utolsónál pedig a terhek áthárítása jelentkezett egyértelműen, a középső – a „Rend” által szavatolt haladás – konkrétumai bizony nagyon elvontak és soványak voltak. Azok egy része ugyanis vagy már a korábbi országgyűlésen a konzervatívok által megbuktatott törvényjavaslat volt (büntetőtörvénykönyv), amelyet átutalt a törvényhozó testület a következő országgyűlés elé, vagy már folyamatban levő akció (folyamszabályozás, a kettős vám-

³⁷ Dessewffy Emil, 1847/a. 122–124.

³⁸ Vö. Dessewffy Emil, 1847/a. 5, 8, 12.

rendszer megszüntetése), vagy semmit (vagy nagyon keveset) mondó javaslatok szerepeltek közöttük. Annál inkább tanulságos, hogy mi hiányzott belőlük. Hiányzott egyebek között a feudális alapviszonyt érintő szabályozás igenlése (a kötelező örökvltság által garantált jobbágyfelszabadítás) és a közteherviselés szükségességének elismerése, de még az ősiség teljes megszüntetése is. A legjellemzőbb viszont az, hogy meg nem történtként kezelte vagy kifacsarva értelmezte az ellentábor érdemleges érveit és nem vette tudomásul azt a helyzetet, amelyet a konzervatív offenzíva teremtett: a „Rend” korrumpáló anarchiáját, a gátlástalan és a lekenyerezésen alapuló eszközök érvényesítését a többség toborzásában, amely – mindezek ellenére, végül is – nem érte el a maga elé tűzött célt. Dessewffy gazdasági javaslatai látszólag az egész nemzet anyagi erejének gyarapítását szolgálták. Ám a verbalizmus szintjét csak ott lépték túl, ahol a polgárosodási folyamatban biztosítandó kiváltságörzés feltételeire irányultak, amelyek magát a polgárosodást is körülhatárolták és meghatározták. Dessewffy jól érzékelt (és érzékeltette) azt, hogy a rendi alkotmánnyal rendelkező Magyarország a Habsburg birodalomban kivételes helyzetben van és hogy a liberális ellenzék programadói az alkotmányosság kitégítését és jellegének átértelmezését Magyarország gazdasági súlyának megnövelésével (az ehhez szükséges feltételek megteremtésével) kapcsolták össze. Ez viszont ellentétben állt a birodalom szerkezetével, jellegével és az adott helyzet továbbbélítésével. Észlelte, hogy az adottságok világán alapvetően túlmutató program belső ellentmondásban szenved, hiszen nem tagadhatja nyíltan az adottságok logikáját, burkoltan viszont éppen arra irányul. Ezzel pedig a konzervatív csoport önmagát reformernek tartó ideológusa elsősorban politikai érveket szegezett szembe. Ezeket pedig úgy adta elő, hogy közüggvé emelte a kiváltságörzést, hiszen a nemességként emlegetett arisztokrácia gazdasági helyzetének fenyegetettségét értelmezte nemzetpusztulásként. S bár nemzetfogalma nem szűkül a normatív értelemben felfogott arisztokráciára, annak elvontsága lehetővé tette azt, hogy a konkrét társadalmi erők érdekeitől függetlenül értelmezte. Mégis az a „köz”, amely számára Dessewffy Emil a konzervatív reform jelszavával érvelhetett, a kiváltságörzők – és újítók közvéleménye volt. Szellemi fegyverekkel nem sikerült a kiváltságörzést a kiszélesült és szélesedő közvélemény ügyévé tenni. Nyilvánvaló volt, hogy a konzervatív tábor jórészt anyagi és hatalmi eszközökkel toborozta a tőle függő helyzetben levők közül híveinek többségét és az eszmék ebben igen alárendelt szerepet játszottak: inkább díszítmények voltak, semmint a programadás meghatározói. A Dessewffy által képviselt konstrukciók bukkantak fel az 1846. november 12-én megalakult Konzervatív Párt programnyilatkozatában éppúgy, mint a rákövetkező esztendő három konzervatív konferenciájáról szóló beszámolóokban. Minthogy a későbbiekben a szó szoros értelmében sikerült közüggvé tenni a kiváltságörzést (azaz olyan társadalmi rétegeket és erőket is a konzervatív politika és ideológia vonzáskörébe emelni, akiknek az érdekei azzal ellentétesek voltak vagy kellett hogy legyenek), érdemes bemutatni e program lényegét, sajátosságát és főbb érveit, hiszen mintegy szintézisét és egyben ellenpróbáját adja az eddig feltárt konstrukciónak.

II. 5. A Konzervatív Párt programja

A Konzervatív Párt megalakulásának közvetlen előzményei az 1843–44-es országgyűlésre nyúlnak vissza, közvetve pedig a *Pesti Hírlappal* szembeni első nagy sajtópolémiahoz kapcsolódnak. 1841 augusztus elején Budán Dessewffy Aurél 420 taggal

konzervatív kaszinót alakított, s a hónap második felében átvette a *Világot*.³⁹ Az 1843–44-es országgyűlést követően már két konzervatív lap volt porondon: a *Budapesti Híradó* és a *Nemzeti Újság*. Ez utóbbi szerkesztőjének, Liphay Sándornak kezdeményezésére alakult meg (pontosabban: az irodalompartóló *Nemzeti Kör* egy részéből puccs-szerűen hasadt ki) 1845 őszén Pesten a *Közhasznú Gyűlde*, amit létrehozója kifelé görcsösen társasági egyesületnek kívánt feltüntetni, valójában viszont „a pesti közép-ponton alakítandó conservatív pártnak ügye lévén” (ahogy Liphay maga írta Apponyinak a megalakulás előtt), Apponyi György kancellár tudtával jött létre.⁴⁰ A kaszinó, a lapok és a Gyűlde után megalakult a párt is. Feltehetően 1846 júniusában ült össze Pesten az a tanácskozás, amely egy kilenctagú választmányt bízott meg a Konzervatív Párt programjának kidolgozásával.⁴¹ *Somssich Pál*, *Szécsen Antal* gróf és *Liphay Sándor* elaborátuma alapján Dessewffy Emil öntötte végső formába a programot, amit az udvari körökhöz legközelebb álló Szécsen Antal olvasott fel az 1846. november 12-én Pesten tartott alakuló konferencián.⁴² A konferencia kimondta, hogy a Konzervatív Párt megalakult Magyarországon, méghozzá azért, hogy az általa törvényesnek ítélt kormány reform-törekvéseit támogassa és hogy az ellenzék „intoleráns beállítottságával” szemben többséget tudjon létrehívni az elkövetkező országgyűlésre. „... mert törvények alkotásáról, mert nem egyedül nemleges védelemről, hanem tényleges intézkedésről van szó: a választmány szükségesnek vélte, mellőzve minden, a többséggel való kormányzás kérdését illető theoretikus nézeteket, általános elveket, vagy azoknak hazánk viszonyaira nem alkalmazható szövevényes részleteit, gyakorlatilag vevén fel a dolgot, egyszerűen csak azt kimondani, hogy ha bizonyosan, sükeresen, idővesztés nélkül akarunk az új intézkedésekre nézve előhaladni, szükséges hogy intézeteink [ti. intézkedéseink] a közélet mezején a többség által pártoltassanak, hogy mienk lévén a többség, ily módon annak létrehozására, mit üdvösnek vélünk, a legegyszerűbb és leghatályosabb eszközt használjuk . . . a választmány . . . hadat izen az ellenzéknek [az ellenzéki elveknél és eljárásoknak].”⁴³ Mi az ellenzék létjogosultságának alapja? Az – fejtegette a program –, hogy Magyarország alkotmányos ország, ahol a törvényhozást szabad véleménynyilvánítás és eszmecsere kíséri. De ez nem jelentheti mindennek öncélú tagadását és különösen azt nem, hogy az ellenzék gyakoroljon diktatúrát a vélemények fölött, ezért az ellenzéknek is ellenzékre

³⁹ Varga János, 1977. 5–7.

⁴⁰ (*Illucz Oláh János*.) Budapesti újdonságok NU 1845. okt. 7. 634, 1845. okt. 12. 646, 1845. okt. 14. 651, 1845. okt. 17. 659, 1845. okt. 19. 663, 1845. okt. 23. 671, 1845. okt. 28. 681–682, 1845. okt. 30. 686, 1845. okt. 31. 690–691, 1845. nov. 4. 697., 1846. jan. 9. 21, 1845. jan. 22. 51; BH 1845. nov. 6. 301, 1846. nov. 5. 297.; *Liphay Sándor* (Pest, 1845. okt. 16., 1846. okt. 18., 1845. okt. 19., 1845. okt. 22., 1845. nov. 2., 1845. dec. 7.) Apponyi Györgynek, MOL A 135. Irregrata 1838–1848.

⁴¹ *Dessewffy Emil* (Pest, 1846. okt. 31.) Széchenyi Istvánnak, MTAKK K 203/114.

⁴² (*Somssich Pál*.) Igénytelen nézetek, a' Conservatív pártnak alakítása . . . eránt, (*Szécsen Antal*.) Cím nélküli feljegyzés, (*Liphay Sándor*.) Conservatív pártalkotási program-okadatolás, (*Liphay Sándor*.) Conservatív pártalkotási program, (*Dessewffy Emil*.) Cím nélküli (Konzervatív párt-program) MOL P90 5/k., Dessewffy Emil Conservatív pártprogramja (Pest, 1846. nov. 14.) OSZKK Analekta 11085.; az elaborátumokat ismerteti: *Dénes Iván Zoltán*, 1979. (amely a jelen tanulmány megírása után született) 23–25.; MOL A 105. Informations-Protocolle der Ungarisch-Siebenbürgischen Sektion. XV. 1846. II. XL. Sitzung vom 28 November 1846. Pest, 15. November. 782. 56–62.; *Horváth Mihály*, 1886. III. k. 183–200.

⁴³ *Horváth Mihály*, 1886. III. k. 186–187.

van szüksége. S minthogy az ellenzék törvénytelennek tekinti azt, amit a konzervatívok törvényesnek, mindaddig, amíg az ellenzék jelenlegi elveihez és irányához ragaszkodik, a két párt (ti. a most megalakult Konzervatív Párt és a párttá csak 1847-ben váló ellenzék) nem békélhet meg egymással, hiszen nincs közös tárgyalási alapjuk.⁴⁴ „Éreztük mi is, hogy a 'conservatív' név a párt minden teendőit, minden irányzatait ki nem fejezi. De azon nézetből kiindulva, hogy nem az elnevezés határozza meg a pártok jellemét vagy teendőit, hanem hogy ellenkezőleg a pártok jelleme és tettei értelmezik a pártok elnevezését: egy oly nevezethez továbbá is ragaszkodunk, melynek európai értelme van, mely főirányzatunknak megfelel, melyet megváltoztatni vagy, melyről lemondani annyit tenne, mint a párt múltjáról elfelejtkezni, vagy azt eltagadni. Nincs pedig semmi ezen múltban, miről lemondani kívánnánk. Ragaszkodunk . . . oly elnevezéshez, mely hazánkban ösmeretes, mely alatt számos elvbarátaink eddig is gyakorta dicsően működtek, és melyre nézve csak tőlünk függ, azt e honban mindinkább nagyobb fényre és tiszteletre emelni . . . alkotmányos életünk további fejlődésével mindinkább szükségessé válandik a függetlenség annyiszor említett elve helyébe egyszerűen a politikai becsületesség elvét állítani; egy oly elvet, mely az úgy nevezett függetlenség helyett a becsületes függőséget gyakorta a maga érdekében igénylendi, nem kültekingtetektől, vagy egyéni magán viszonyoktól, hanem a meggyőződések összhangzásának és az irányzatok egységének múlhatatlan szükségétől . . . Azon elvekre nézve, melyeket a választmány megemlít, azt tartom, nem szükséges a tulajdon szentségét és a kormány alkotmányos erejének és hatályosságának megőrzését hosszabb okoskodásokkal támogatni. Oly elvek azok, melyeket, úgy tartom, mindnyájan pártolunk, melyek józanul felfogva, az okszerű haladást csak biztosíthatják. Említsem-e a birtoknak mérséklő befolyását, mely a stabilitásnak egyik legfőbb biztosítékát képezi? Nemzetiségünk érdekét, ámbár az ezen ügy iránti rokonszenv magától értetődik, azért véltük megemlítedőnek, nehogy azt a másik párt kiváltságaként tekinteni, vagy egyedáruságának átengedni láttassunk; mert egyaránt szent ezen ügy mindenikünk előtt, és az iránti részvétben magunkat senki által felülmúlatni nem fogjuk. Két sark körül forog politikai létünk: egyike azoknak nemzetiség, alkotmányos és közigazgatási önállásunk; másika a közbirodalommal való azon összeköttetés, melyet századok előkészítettek, századok megerősítettek. Meggyőződésünk az, hogy minden intézkedésnek e két alap gondos szemügybe vételére kell alapúlnia, annak nem csak nemleges tiszteletére, de tényleges méltánylására: hogy valamint a kormány bizodalomra nem számíthatna ezen országban, ha ezen alapok elsejét csak malum necessariumnak [szükséges rossznak] tekintené, úgy az ország sem várhatná őszinte közremunkálását a kormánynak, ha azok másikat szem elől tévesztené . . . az ország dolgai azon ponton állanak, melyen elkerülhetetlen kötelességgé vált, hogy a maga körében minden conservatív oda hasson, miszerint a szükséges törvényhozási intézkedések a legközelebbi országgyűlésen okvetlen létre jöjenek. — Ezt legbiztosabban úgy lehet elérni, ha a legfőbbeket a kormány kezdeményezi egy részről; és a vélemények oly dispositiója hozatik létre, mely az üdvösnek, szükségesnek elfogadására hajlandó, ellenben az országtól jövő kezdeményezésekben az idegen példák vak utánzatának, veszélyes politikai kísérletek tételének viszketegétől, szóval a múlt országgyűlési ellenzéki többség túlságaitól távol legyen, és ha más részről kiindulási pontúl azon elv választatik, melyhez képest semminemű törvényhozási intézkedés sem érdemli meg a haladás és javítás nevezetét, ha a

⁴⁴ Vö. *Horváth Mihály, 1886.* III. k. 188.

kormánynak alkotmányos ereje s hatályossága, az országnak alkotmányos állása, a birtoknak mérséklő befolyása, a tulajdoni jognak szentsége, a közbirodalmi kapcsolatnak szilárdsága, nemzetiségünk érdekei s egy békés reform lehetőségei általa meg nem erősítettnek, nem conserváltak s illetőleg újabb biztosítékokat nem nyernek . . . a honnak legközelebbi s egyaránt fontos teendői között a vélemény szabadságának a köztanácskozások külön nemeiben minden irányban biztosítása, az úrbéri viszonyok kiegyenlítésének könnyítése, a katonai élelmezés ügye, büntető törvénykönyv és börtönjavítás, a polgári törvénykezési rend megigazítása, az ország anyagi közszükségeinek fedezése, a megyei igazgatás javítása, a királyi városok országgyűlési szavazata s belszerkezeti hiányainak javítása, a nemesi birtokviszonyok czélszerűbb rendezése, a földbirtoknak nyújtandó olcsó és könnyű hitel, a hon vám és kereskedési ügyei, bányatörvénykönyv, egyesületek és társulatok iránti intézkedések tárgyában . . . semminemű törvényes előlépések sem jöhetnek létre, ha a felebb, kiindulási pont gyanánt említett elvek nem fognak túlsúlyra vergődni azoknak többségénél, kik a törvényhozásra akár közvetve, akár közvetlen befolyanak; nem jöhetnek pedig létre, és így okvetetlen tespedésnek kell következni azért, mert a kormány sokkal erősebb, igazságosabb és conservatívabb, sem hogy alúlról jövő és az itt elmondott fő elvekkel ellenkező javaslatoknak engedni volna kényszerülve; sokkal bölcsebb és előrelátóbb, semhogy ily javaslatokat önmaga tenni képes lehetne; de sokkal törvényszerűbb és loyálisabb egyszersmind, semhogy önjavaslatait, máskép mint alkotmányos úton, irányelveivel összevágó többség segítségével, akarná keresztülvinni.”^{4 5}

A 125 taggal megalakított párt saját kebeléből 9 fős választmányt hozott létre, melynek feladata az, hogy az évenként négyszer tartandó konferenciák között intézkedjen és mindenekelőtt, hogy a kormánnyal kapcsolatot létesítsen. Tagjai: gróf *Dessewffy Emil*, a *Budapesti Híradó* tulajdonosa és vezérszerkesztője, gróf *Keglevich Gábor* tárnokmester, nógrádi adminisztrátor, *Fogarassy Mihály* címzetes püspök, *Lipthay Sándor* kanonok, a *Nemzeti Újság* vezérszerkesztője és a *Közhasznú Gyűlde* társelnöke, *Luka Sándor* honti adminisztrátor, ifjabb *Mailáth György* baranyai adminisztrátor, *Somssich Pál*, a Helytartótanács tanácsosa, gróf *Szécsen Antal* pozsegai adminisztrátor és báró *Vay Miklós* koronaőr.^{4 6}

Második konferenciáját a Konzervatív Párt ugyancsak Pesten tartotta, 1847. március 15-én. Tulajdonképpen a program elemeit értelmezte újra, védte és erősítette meg az ellenzéki bírálattal szemben, lényeges változtatások nélkül, némi megfogalmazásbeli – taktikai megfontolás szülte – enyhítéssel.^{4 7}

Harmadik, 1847. június 12-én tartott, konferenciájukon a konzervatívok az országgyűlési teendőkről tanácskoztak. Megkülönböztették a már az uralkodó elé terjesztett törvényjavaslatoktól azokat, amelyekben az országgyűlés megállapodott, de még nem kerültek a királyhoz szentesítésre, és ugyancsak legfelsőbb jóváhagyásra várnak, ezektől pedig mindazokat, amelyeket még nem tárgyalt az országgyűlés (ti. az 1843–44-es országgyűlés) vagy amelyekben nem jutott egyetértésre. A szentesítésre váró törvények tárgyai: a katonai élelmezés, a börtönjavítás és büntetőtörvénykönyv, a vámviszonyok

^{4 5} *Horváth Mihály*, 1886. III. k. 188–191, 196–198.

^{4 6} *Beszámoló* (1846. nov. 12.) (Pest, 1846. nov. 14.) MOL P90 5/a.

^{4 7} *Beszámoló* (1847. márc. 15.) (Pest, 1847. márc. 20.) MOL P90 5/a.

rendezése és a bányatörvénykönyv. Az országgyűlés által nem tisztázott és tisztázásra szoruló kérdések: a véleményszabadság biztosítása a köztanácskozásokban, az úrbéri viszonyokból való békés kibontakozás közvetett elősegítése, a királyi városok és kerületek országgyűlési képvisellete és belsejüketük ügye és végül az ország közszükségeinek fedezése, a teherviselés kérdése.⁴⁸ Az országgyűlési többség megszervezésének igényén kívül ez a négy téma szerepelt a negyedik – szeptember 20-án tartott – konzervatív konferencia napirendjén is. Most már nyilvánvaló lett, hogy a véleményszabadság biztosítása a konzervatív vélemény helyhatósági és országgyűlési túlsúlyának biztosítását jelentette. Az 1840-ben törvénybe iktatott (és gyakorlati jelentőséggel igen kevésbé bíró) önkéntes örökváltságot mindenekelőtt hitelintézetekkel kívánták elősegíteni. A királyi városok és kerületek országgyűlési képvisellete, amelyet ezideig elvontsága miatt nem lehetett értelmezni, most annál inkább értelmezhetővé vált: „azon elvök ismétlése mellett, hogy a törvényadta jogok méltánylását kötelességöknek ösmerik, – kijelenték a jelenlevők, hogy midőn politikai jogok megadásáról vagy kiterjesztéséről van szó, ezeknek csupán olyanokra terjesztését óhajtják, kikben vagyon és értelmességi biztosíték létezik, s hogy továbbá földadásuknak tartják oda hatni, hogy midőn belrendezésük következtében ezen testületek szélesebb alapon nyugvó jogokkal ruháztatnak fel, a kormánynak reájok azon befolyása és hatályossága biztosítsák, melly a közigazgatás és jó rend érdekében szükséges”. Az országos közpénztár „fedezésének egyik legalkalmasabb módja . . . az eddig tehermentes osztályoknak azokhoz alkotmányos biztosítékok melletti járulásában keresendő”. Ez tehát megmaradt elvontságában.⁴⁹

A Konzervatív Párt tehát megalakult és tagjait az országgyűlési többség megszerzésére mozgósította. Elődeivel nem pusztán neve rokonította, hanem elsősorban tagjainak társadalmi hovatartozása, hiszen a párt meghatározó részét kormánytisztviselők alkották, méghozzá a feudális kormányhatóságok főbb méltóságai és a megyei adminisztrátorok.⁵⁰ S a pártalakulással csaknem egyidőben készítette el Apponyi György (ekkor már fő-kancellár) az összehívandó országgyűlés programját.⁵¹ Dessewffy Emil, akinek kulcszerepe volt a párt megalakulásában, az országgyűlés megnyitásának napján visszavonult a *Budapesti Híradó* szerkesztésétől.⁵² A küzdelem ismét a pozsonyi üléstermekbe tevődött át. A gróf, akinek hírlapi ellenfelei között Kossuth Lajos, Szalay László, *Teleki Domokos* és – egy ideig – *Kemény Zsigmond* is megtalálható volt, háttérbe húzódott.⁵³

⁴⁸ *Beszámoló* (1847. jún. 12.) (Pest, 1847. jún. 14.) MOL P90 5/a.

⁴⁹ *Beszámoló* (1847. szept. 20.) (Pest, 1847. szept. 22.) MOL P90 5/a.

⁵⁰ Ezt bizonyítja a résztvevők névsora: *Beszámoló* (1846. nov. 12.) (Pest, 1846. nov. 14.) MOL P90 5/a.

⁵¹ (György Apponyi:) Program des nächsten ungarischen Landtages. Wien, 1847. jan. 8. MOL P90 5/a. Értelmezi: *Andics Erzsébet*, 1975. 271–275.

⁵² *Gróf Dessewffy Emil*: Az olvasóhoz BH 1847. nov. 7. 315.

⁵³ (*Kossuth Lajos*:) A „Világ” új metamorphosisa PH 1844. jún. 13. 403.; *Szalay László*: Nyílt levél Considerant Victorhoz, a Democratie pacifique főszerkesztőjéhez PH 1845. febr. 2. 71–72.; (*Teleki Domokos*:) Irány EH 1845. máj. 23. 321–322, 1845. máj. 27. 329–330, (*Teleki Domokos*:) Deák és az ellenzék, a Budapesti Híradó és a conservativok EH 1846. jan. 2. 3–4, (*Teleki Domokos*:) Számvetés, a Budapesti Híradóval EH 1846. aug. 27. 543–544., (*Teleki Domokos*:) Még egyszer és utoljára a B.P.H. szemleírójának EH 1846. okt. 1. 623–624.; (*Kemény Zsigmond*:) Polemia a Budapesti Híradó ellen EH. 1845. aug. 22. 529–530, 1845. aug. 26. 537–538, 1845. aug. 29. 545, 1845. szept. 2. 553–554, 1845. szept. 5. 561–562., 1845. szept. 9. 569–570, 1845. szept. 12. 577.

II. 6. Néhány korabeli bírálat

Még a *Budapesti Híradó* megindulása előtt írta Kossuth:

„A gr[óf] . . . többek közt feladatul tűzi ki magának 'devalválni a' nagy szavakat'. Higyje el a' nemes gróf ez már igen elcsépelet régi elménczség, 's ha még is nem az, ugy méltóztassék mindenek előtt devalválni saját programját, mert az eredeti fogalmaiban ugy, valamint idézéseiben tele van nagy szavakkal; méltóztassék devalválni e' szót: 'conservatismus'; mert e' szóval igen sok eszme takarózik, mi valóságos 'destructivismus'. – A 'nemes gróf azt is ígéri programjában, hogy egy új oskolát alapítand: a' „*gyakorlati javítók*” oskoláját, egy organisáló oskolát a' desorganisáló oskola ellenében, melly utóbbi alatt természetesen azon oskola értetik, mellyhez mi is tartozni büszkélkedünk. Kérjük a' nemes gróft, méltóztassék a' kitűzött devaluationalis működést ide is alkalmazni, igen szép alkalma lesz a' 'nagy szavaknál'. Valóban furcsa! van e sok *gyakorlati javítás* most szőnyegen, legyen az a' politicalai, legyen a' socialis cselekvés mezején, mellyet más valaki indított, mozdított, létesített, vagy ha nem indított, legalább *sikeresebben* előmozdított, mint ezen ábrándozó! ezen inpracticus! ezen desorganisáló oskola!? . . . Nagy szavak, igen nagy szavak nemes gróf! – méltóztassék egy kissé devalválni – mert higgyen a' nemes gróf! ha nekünk nem, legalább a' világ tapasztalásnak, a' *gyakorlatnak*: mikint azok voltak, azok most is, 's lesznek örökkön örökké a' legkevésbé *gyakorlati emberek*, kik a theoria megvetését affektálva magokat minden lépten *gyakorlati embereknek* hirdetik.”⁵⁴

Szalay László pedig még 1845-ben így ítélte meg a konzervatívokat: „Ezen uraknak a' kormányról még csak concret fogalmuk sincsen – mert ha mi kormányformájok vázlatát sürgetjük, azt válaszolják, hogy ezek meddő kérdések reánk nézve, hogy ne feledkezzünk meg viszonyainkról, hogy ne cseréljük föl a' szerepeket, hogy ne képzeljük magunkat francia vagy angol publicistáknak . . . Ez urak között 's köztünk egy egész tenger van, nem azért, mert kormányférfiak, hanem azért, mert magokat alkotmányos kormányférfiaknak hiszik, 's így nem is válandanak már azokká boldog kimulásokiglan, épen úgy, mint a' magát szabadnak hívő rab soha de soha szabadságának nem fog örvendeni.”⁵⁵

Elméletellenes, elvnléküli, pragmatikus beállítottság, amely az ellenfelet megbélyegzi és saját magára nem reflektál – fogalmazhatjuk át Kossuth és Szalay ítéletét, azt, amelylyel az újraszerveződő konzervatív tábor tevékenységét és mentalitását jellemezték. Olyan álláspont, amely elvileg üres – vihetjük tovább –, hiszen nem gondolataik súlya, hanem hatalmi helyzetük határozta meg a konzervatívok tetteit. Maga a párt elnevezése pedig olyan általános, amelyet a pártprogram kapcsán Kossuth ekképpen bírált (a cenzúra miatt külföldön megjelent tanulmányában): „Conservatív párt annyit teszen, mint olyan párt, melly feladatúl tűzte ki magának a *status quo*-t vagyis a fennálló állapotot védeni. Kérdés tehát conservatívok-e. kik magokat így nevezik . . . Mit conser-

Kemény Győrő Jenő álnéven polemizált Dessewffyvel, ami azért is tanulságos, hiszen hamarosan az ő néhány cikkével is találkozhatunk a *Budapesti Híradó*ban. Vö.: *Kemény Zsigmond, 1846.* 149, 158–160, 166–168. Kossuthtól és Szalaytól csak egy-egy cikket emeltem ki, Telekitől és Keménytől azért többet, hiszen kevésbé ismertek.

⁵⁴ (*Kossuth Lajos*): A „Világ” új metamorphosisa PH 1844. jún. 13. 403.

⁵⁵ *Szalay László*: Nyílt levél Considerant Viktorhoz, a Democratie pacifique főszerkesztőjéhez PH 1845. febr. 2. 72.

válnak? Azt a mit a kormány meg nem támad, a mi magában *conserválódik*; ellenben, mit a kormány megtámad, azt teljességgel nem *conserválják* . . . mit *conserválnak* az úgy nevezett *conservatívok*? Mit *conserválnának* egyebet, mint a zsíros kormányhivatalokat . . . A fontolva haladás . . . olly szó, mellynek értelme tárgy, idő, alkalom és egyéniség szerint különbözik, s így mint pártnév semmit sem jelent. 'Conservatív progressisták' Fából vaskarika. 'Kormánypárt!' . . .' Azt mondják, 'mi *conservatívok* pártolni fogjuk a kormányt mindenben, a mit törvény s alkotmány szerint teend' . . . ez nem pártjel, nem pártprogramm, nem pártjellemezés; ez olly határozatlan általános mendemonda, mellyet, akármi párthoz tartozzék bár, minden becsületes ember és minden gazember is aláír. Mert én még nem hallottam olly tollatlan kétlábú állatot kukorékolni, a ki így szólott volna: 'A kormány ezen lépése törvénytelen, tehát pártolom.' . . . Nincs olly dühös *oppositionalista*, a ki (ha van ilyen?) csak azért *opponáljon* a kormánynak, mert nem ő, hanem gróf Apponyi a cancellár, ki bevallaná, hogy a kormány törvényes lépéseit sem akarja pártolni, és nincs olly 'geheimpolizeibeli' zsoldos, a ki bevallaná, hogy a kormány törvénytelen lépéseit pártolni fogja. Csakhogy amaz mindent törvénytelenesség rájárára húzna, emez pedig mindennek törvényességére esküszik. Illyen botor beszéd a kormánypárti név, miként az uraimék saját programjukban értelmezzék . . . Azt gondolta az ember, ha egyszer összeültek és sütnék, főznek és rántanak, majd csak látunk egy kis *logicát*, egy kis értelmet kitalálva, majd csak megértjük, hogy mit akarnak, és összejötték, sütöttek és főztek és megjött a program és . . . semmi, semmi! Vagy eltagadták, a mit akarnak, vagy nem tudják, hogy mit akarnak . . . Elég az hozzá, *conservatív, fontolva haladó, conservatív-progressista, kormánypárti* mind nem párt jellemző nevezet. *Pecsovics* – ez az igazi név . . ."⁵⁶ Dessewffy Emil publicisztikai tevékenységének mérlegét a *Pesti Hírlap* egyik munkatársa vonta meg:

„. . . a' B. P. Híradónál nemcsak szállás-, hanem vezérváltozás is történt. Gr. D.–E. – azon lap' eddigi vezetője, utóbbi [november 7-i] számában jelenti, miszerint e' pályáról visszalépett. Nem vizsgáljuk az okokat, mellyek a' vezérgrófot ezen határozatra bírták. Mi három éves és négy hónapos működése' eredményét illeti: e' részben az összes törvényhatóságok' utasításaira mutatunk, – a' felelet igen világos. Valóban keserű csalódás, három egész éven keresztül olly buzgón hinni és hirdetni az embernek, hogy többségben van, 's arra ébredni fel, hogy csaknem izolálva áll. A' B. P. híradó' *financiális tervéből*, melly mellett gr. D.–E. – annyit küzdött, az összes megyék közül csupán Temes megye fogadott el valamicskét. Abban sincs köszönet. A' lelépett vezérnek tehát hírlapi pályájából legalább is azon tanúságot kellett merítenie, hogy tanaival nem a' maga idején állott elő. Igen korán, vagy talán igen is későn jött. Ez a' kor még nem volt képes őt megérteni; vagy igen is megérté . . ."⁵⁷

Az 1846-ban alakult hazai Konzervatív Párt sajátossága – kortárs ellenfelei szerint – az elvtelenség, az elvnlküliség volt. A továbbiakban az eddigi rekonstrukciók és elemzések tanulságai nyomán arra kívánok választ adni – immár tételelesen –, hogy mik voltak a reformkonzervatív álláspont érvei és elvei és hogy mi kölcsönzött ezeknek a későbbiekben látszólagos érvényességet.

⁵⁶ *Deregyei, 1847. 839, 841, 844, 862.*

⁵⁷ (Névtelen:) Fővárosi újdonságok PH 1847. nov. 11. 311.

III. ÉRVEK ÉS ELVEK

A konzervatívok önmagukról kialakított képe – sajátos módon ugyan, de – része lett a XIX–XX. századi hazai köztudatnak. Eredménytelenségeiket és népszerűtlenségüket a hazai rendezetlen állapotoknak és ellenfeleik felelőtlenségének tudták be, álláspontjuk pozitívumát pedig a kiegyezés előkészítésében, a magyar nemzetiség megóvásában jelölték meg. Szerepük átértelmeződése szoros összefüggésben állt azzal a folyamattal, amelyben a háttérben meghúzódó konzervatívok és az előtérben levő politikai és ideológiai konstrukciók közötti összhang (a liberális külsőségek miatt a részletekben meglevő feszültségek ellenére) mind nyilvánvalóbbá vált a dualizmus korában és megítélésük szégyenlős eszményítését határozta meg. S ha az 1848/49-es önvédelmi háború idején kompromittálódott gárda tagjai nem voltak alkalmas alanyok az idealizálás számára (hiszen Apponyi György, Jósika Samu, Szécsen Antal és Dessewffy Emil egyértelműen a retrográd erők oldalára álltak), ezt az eszményítőik önkényuralom korabeli szerepük pozitív értelmezésével és a konzervatíván átértelmezett Széchenyi és az idealizált Dessewffy Aurél előtérbe állításával egyenlítették ki.⁵⁸ A szerepek átértelmezése viszont a konstrukciók újratermelésén alapult. Azokon, amelyek a konzervatív álláspont sajátlagos lényegét meghatározták.

A reformkori Konzervatív Párt ideológiája sajátos kettősséget mutat. Érvei és elvei jórészt a liberálisoktól átvett elemekből álltak, azokat viszont az adottságok (pontosabban: bizonyos adottságok) igazolására használták konzervatív értelmezők, ilyen kontextusban értelmezték őket. A jogkiterjesztés – vallották – formális, garanciák nélkül pedig egyenesen veszedelmes: a szabadság „Rend” nélkül, anarchiát és a nemzet pusztulását eredményezi. A nemzet alapviszonyait érintő kérdések gondos, elmélyült megközelítést igényelnek és nem külföldi (és félreértett, megemésztetlen) eszmék kritikátlan alkalmazását szükségeltetik. Minthogy a liberálisok – szerintük – ez utóbbit teszik, félreértik (mégpedig alapvetően értik félre) a helyzetet. Rossz diagnózisuk (az ugyanis, hogy Magyarországon a birodalmi kormányzat és a konzervatív arisztokrácia a polgári nemzetté válás legfőbb akadályozói) a nem megfelelő terápia (az alkalmazandó szabadelvű eszmék) igényéből következik. Ez viszont a konzervatív argumentáció szerint nem pusztán helytelen szellemi adaptáció és a szakszerű megközelítés hiányának a következménye, hanem a liberálisok túlnyomó többségét alkotók helyzetének. Annak ugyanis, hogy a nemessegtől áldozatvállalást követelőknek nincs vesztenivalójuk, sőt – szándékaiktól függetlenül – anyagilag érdekeltek abban, hogy nyereszkedjenek azon a folyamaton, amely (ha bekövetkezne) tönkretenné a nemzetfenntartó vagyonos nemességet és a „Rendet” és az

⁵⁸ Magyar Szónokok és Statusférfiak (Politikai jellemrajzok) *Kiadja Csengeri Antal* Pesten, 1851. 229–283, 333–512.; (*Ludassy Mór*.) *Drei Jahre Verfassungstreit. Beiträge zur jüngsten Geschichte Oesterreichs.* Leipzig, 1864.; *Pulzky Ferencz*: *Jellemrajzok II. Gróf Dessewffy Aurél és társai.* BSz 1874.; *Asbóth János*: *Conservatívek és szabadelvűek 1825-től Világosig.* Dessewffy Aurél, Széchenyi István *In*: *Irodalmi és politikai arcképek.* Bp., 1876. 121–162.; *Wirkner Lajos*, 1879. 93–185.; *Deák Farkas*: *Gróf Dessewffy Aurél.* Pozsony, 1885.; *Szögyény-Marich László*, 1903. I. k. 18–21, 103–112.; *Éble Gábor*, 1903.; *Réz Mihály*: *Gróf Dessewffy Aurél.* BSz 1905.; *Szekfű Gyula*: *A tizenkilencedik és a huszadik század* *In*: *Hóman Bálint és Szekfű Gyula: Magyar Történet VII. k.* Bp. é. n. 153, 163, 166, 175–176.; *Béla Menczer*: *Ungarischer Konservatismus* *In*: *Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Hrg.), 1972.* 219–240.; *A legendaképződés tényezőire: Dénes Iván Zoltán*, 1978. 906–908.; *a reformkori Konzervatív Párt ideológiai sajátosságaira: Dénes Iván Zoltán*, 1979. 25–27.

ezzel járó haladást egyedül megteremteni képes végrehajtó hatalmat. A sérelmi politika és a kapkodással társult túlhajtó beállítottság viszont (amennyiben érvényesül) nem pusztán a politikai mechanizmusok működését akadályozza, hanem azokat az alapviszonyokat fenyegeti, amelyek a magyarság létét meghatározzák. Fenyegeti a tekintélyelvű társadalmi tagolódást, méghozzá társadalmi anarchiával, támadja a birodalmi kapcsolatot és így kétséggé teszi Magyarország viszonyát a birodalomhoz és helyét abban, s ezzel Magyarország saját királya iránti lojalitását teszi kérdésessé. Holott a szakszerű és alkotmányos politika ezeken a viszonyokon alapszik. Csak az arra hivatottak vállalkozhatnak megalapozottan hazánk korszerűsítésére, annak az anyagi és erkölcsi gyarapodásnak a kezdeményezésére és irányítására, amely békés úton végbevihető és kívánatos is, hogy végbemenjen. Az anyagi és erkölcsi gyarapodás igenlése – látszólag – a konzervatív álláspont pozitív lényege, amelynek konkrétumairól igen keveset tudhattunk meg.

A konzervatívok (rekonstruált álláspontjuk szerint) a polgárosodás folyamatát szükség-szerűnek ítélték, hogyanját viszont kisajátítandónak tartották. Annak szerintük úgy kell végbemennie, hogy ne fenyegetse a nemzet létét, közelebbről a tulajdon szentségét, a „Rend” által garantált szabadságot és a birodalmi kötelékekkel „becsülettel” együtt élő magyar nemzetiség ügyét. Tulajdon, szabadság és nemzet liberális elvei viszont sajátos konzervatív átértelmezést nyertek. Nemzetben a rendi hierarchia alkotórészeit, a nemzetfenntartó nemességet és egy olyan organizmust értettek, amelynek elvileg tagja lehet az, aki a vagyon, értelmesség és erkölcsösség (liberális) biztosítékai által garantált független ítélőképesség birtokában van, tehát aki judíciummal rendelkező, önálló egyén. A nemzetfogalom három eleme közötti összefüggés azért tisztázatlan, mert a közösség elvileg sem nyitott (ha deklaratívan az is), hiszen lényegét a transzcendenssé emelt társadalmi hierarchia és a hierarchiában elfoglalt hely által meghatározott szerep és érték alkotja. A szabadság ugyancsak nem univerzális: kit-kit a társadalomban elfoglalt helyzete szerint illet meg, s inkább emlékeztet a feudális privilégiumra, mint a polgári értelemben vett (a közösség minden tagját egyaránt megillető) természetjogi szabadság-fogalomra. S ahogy nemzet és szabadság liberális eszményei konzervatív interpretációt kaptak, a tulajdon szentségének polgári tétele az adott tulajdonviszonyok alapvető érinthetlenségét volt hivatva szavatolni. A nemzetfogalmat és a szabadság ideáját olyan tulajdonértelmezéssel társították a konzervatív érvelés kimunkálói (mindenekelőtt az ebben a tanulmányban csak emlegetett Dessewffy Aurél és a jelen rekonstrukció modelljéül választott Dessewffy Emil), amelynek lényege, hogy a polgárosodás folyamatának természetes egyensúlyra van szüksége ahhoz, hogy a nemzeti múlt értékei megőrződjenek, s ez a „fekvő birtok”, a nagybirtok. Minden társadalom óhatatlanul kitermeli a maga elitjét, arisztokráciáját, és az érdemen alapuló születési arisztokrácia még mindig értékesebb és „természetesebb”, mint a pusztán birtoklásra alapuló pénzarisztokrácia, amely szükségképpen elősdi és korrump – érveltek a nagybirtokosok befolyásának kívánatossága mellett. Persze a hazai arisztokráciának – Dessewffy Aurél szerint – meg kell magyarosodnia, hogy befolyását növelhesse. A konzervatív módon átértelmezett nemzet, szabadság és tulajdon mellé társult a „Rend” követelménye, amely politikailag a végrehajtó hatalom törvényhozói és igazságszolgáltatói (tehát feudális és a szokásjogot leszűkítve átértelmező) funkcióinak való alárendelődést, elvileg pedig a tekintély hivatásrendi princípiumának elfogadását jelentette.

Azzal az állásponttal szemben, amelyik a feudális mentességet úgy kívánta polgári szabadsággal váltóztatni, hogy a kiváltságokat elvileg egyetemessé téve, azok privi-

légium-jellegét felszámolja, a konzervatív pozíció kiváltságot kívánt őrizni és megújítani. A magyar társadalom hierarchiájának csúcán levők vezető szerepét akarta biztosítani az elkerülhetetlennek ítélt polgárosodás folyamatában. Olyanoknak, akik túlnyomó része a XVII–XVIII. században – a Habsburg hatalom szerepe következtében is – jórészt kihalt hazai arisztokrácia helyébe a dinasztia kreatúrájaként került.

Míg ellenfelek a közösség kohézióját minden egyes ember egyéni méltóságának kialakítandó feltételrendszerére próbálták alapozni, addig a konzervatívok önmagát reformernek nyilvánító csoportja a közösség mind elvont entitás alá sorolta a kisebbség privilegizált szabadságát biztosító többség bensővé teendő alattvaló-tudatát. Tette mindezt moralizálással és a biztonság-igény erősítésével s akkor, amikor a társadalom 4/5-e a feudális függőség személyi és dologi viszonyaiban élt és a polgárosodás folyamata annyira előrehaladt, hogy a birtokforgalom meghatározója már régóta a pénz lett. Teljesítményeket ígért annak a közösségnek, amelyet elsősorban a társadalmi hierarchia csúcán elhelyezkedők és a tőlük közvetlenül függők alkottak. Hatalmi logika alapján igényelte a kezdeményezés jogát sajátmagának, a végrehajtását pedig alárendeltjeinek. Biztosítékként pedig a személyekbe és testületekbe vetett bizalmat jelölte meg.

A hazai reformkori Konzervatív Párt vezető gárdája – feltehetően – pozíciót és súlyt kívánt biztosítani magának a birodalmi bürokrácián belül, szavatolva egyúttal saját (a számukra legkedvezőbb) tőkés viszonyaik ki-, ill. átalakítását. A változásban nem egyszerűen valamifajta megőrzést, hanem nagyon is meghatározottat: saját érdekérvényesítésük, privilégiumaik biztosítását és megújítását akarták, méghozzá a magyar társadalom túlnyomó többsége rovására. Nemzetiségi koncepciójuk nem volt és korántsem voltak toleránsabbak a liberálisoknál ezen a téren sem, hiszen érdemleges társadalmi és politikai reformszándék híján náluk sokkal korlátozottabb fejlődési perspektívát nyújtottak.

A konzervatív álláspont önmeghatározásának fogalmi zavaraiiban valóságos paradoxon fejeződött ki. Az, hogy a konzervatív irányzat nem védhette nyíltan azt, amit védett, amit ellenfelei kérdésessé tettek. Nem védhette nyíltan érvekkel, csak döntésekkel és más hatalmi eszközökkel, s az argumentumok és elvek csatájában ellenfelei érvelését fordította visszajára. Ez viszont azt jelezte, hogy az elfoglalt pozíció elvileg üres. Üres, mert a konzervatívok indítéka nem elvi volt (míg vitapartnereiké sokban igen) és mert nem önálló elveket szegtek szembe a liberális kihívással, s mivel – mindenekelőtt – az álláspont nem volt őszinte. Nem, hiszen lényegét, a születési kiváltságok igazolását már nem vallhatta nyíltan magáénak. Hatását és érvényességének látszatát is elsősorban az magyarázza, hogy olyan konstrukciók váltak uralkodóvá a magyar társadalom alapviszonyaiban a dualizmus korában és a két világháború közötti időszakban, amelyekben a megtévesztő látszat elfedte a lényegét: a liberális külsőségek az egyre nyersebb módon újratermelődő kiváltságörzést, az önrendelkezés elemei a meghatározó függőséget.

Általánossá vált az a gondolkodásmód, amely nem az „okok és okozatok egyszerű láncolatában” kereste a társadalom alapproblémáit és azok megoldását, hanem amelynek meghatározója „álbajokra és álokokra” hivatkozó „séreلمي és féleلمي” logika volt. Ennek révén is közügyé emelkedett a kiváltságörzés. Ennek ördögi köreiből viszont nagyon nehéz volt kitörni.⁵⁹

⁵⁹ A magyar társadalomfejlődés zsákutcáinak és ideológiai mechanizmusainak mélyenszántó, klasszikus érvényű elemzését adta: *Bibó István*: Eltorzult magyar alkat – zsákutcás magyar történelem. *Válasz*, 1948. 289–319. Idézetek: 309.

Láthattuk, a reformkori hazai konzervatívok nem értékőrzésre, nem mindenki számára biztosított emberi méltóságra és megfontolt haladásra törekedtek. Mindez elkendőzője volt kiváltságőrzésüknek. S ahogy a termelés kényszerén alapuló faluközösség nem lehet mintája a szabadságba belekóstolt urbánus ember problémái megoldásának, úgy saját élményeink okainak magyarázataként sem fogadhatjuk el a pozícióőrző konzervativizmus múltba visszasugárzott, utólagos „bölcességét”.

RÖVIDÍTÉSEK

A 105 = Magyar Királyi Kancellária. Informations-Protocolle der Ungarisch-Siebenbürgischen Sektion; A 135 = Magyar Királyi Kancellária. Kancelláriai elnöki iktatatlan iratok; *Andics Erzsébet, 1952, 1965.* = A nagybirtokos arisztokrácia ellenforradalmi szerepe 1848–49-ben (Osszegyűjtötte és szerkesztette *Andics Erzsébet*) II. k. Bp., 1952., III. k. Bp., 1965.; *Andics Erzsébet, 1975.* = *Andics Erzsébet: Metternich és Magyarország Bp., 1975.; Beszámoló = Gróf Dessewffy Emil* könyvomas beszámolója az ...-i konzervatív konferenciáról; BH = Budapesti Híradó; BSz = Budapesti Szemle; *Deregyei, 1847.* = *Kossuth Lajos: Ellenzék és pecsovics. A magyar politicalai pártok értelmezése. In: Gróf Széchenyi István írói és hírlapi vitája Kossuth Lajossal (Szerk. és bev. Dr. Vizsota Gyula)* II. k. Bp., 1930. 835–875.; *Dessewffy Emil, 1842.* = *Gróf Dessewffy Emil: Alföldi levelek (1839–1840)* és néhány toldalék (1841) Budán, 1842.; *Dessewffy Emil, 1843.* = (*Gróf Dessewffy Emil:*) Parlagi eszmék, igénytelen nézetek, szerénytelen tervek a függő kérdések' s az országgyűlése körül. Írta egy konzervatív. Első füzet. Pest, 1843.; *Dessewffy Emil, 1844.* = *Gróf Dessewffy Emil: Néhány szó hazánfiához Magyarországnak Fiumeivali öszveköttetése tárgyában.* Pest, július 22. 1844.; *Dessewffy Emil, 1847.* = *Gróf Dessewffy Emil: A magyar vám és kereskedési ügy és annak végeligazítási módja.* Pesten, 1847.; *Dessewffy Emil, 1847/a.* = *Gróf Dessewffy Emil: Fizessünk! Mennyit becsülettel elbírnunk, magunknak, magunkért.* Pesten, 1847.; *Dénes Iván Zoltán, 1978.* = *Dénes Iván Zoltán: A kiváltságőrzés „hamis realista” logikája.* (Dessewffy Aurél politikai publicisztikájának ideológiai konstrukciói) *Magyar Tudomány*, 1978. 894–909.; *Dénes Iván Zoltán: „Fontolva haladás” és kiváltságőrzés* (A reformkori Konzervatív Párt ideológiai sajátosságai) *Valóság*, 1979/12. 13–27.; EH = Erdélyi Híradó; *Éble Gábor, 1903.* = *Éble Gábor: A cserneki és tarkeői Dessewffy család. Genealógiai tanulmány.* Bp., 1903.; H = Hetilap; *Horváth Mihály, 1886.* = *Horváth Mihály: Huszonöt év Magyarország történelméből 1823–1848. I–III. k. (3. kiadás)* Bp., 1886.; *Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Hrg.), 1972.* = *Rekonstruktion des Konservatismus (Hrg. von Gerd-Klaus Kaltenbrunner)* Freiburg, 1972.; *Kemény Zsigmond, 1846.* = *Kemény Zsigmond naplója (Bev. és jegyz. Benkő Samu)* Bukarest, 1966.; *Russell Kirk, 1978° (1953)* = *Russell Kirk, The Conservative Mind from Burke to Eliot.* South Bend, Indiana, 1978.; MOL = Magyar Országos Levéltár; MTAKK = Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, Kézirattár; NU = Nemzeti Újság; OSZKK = Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára; P90. = Dessewffy család levéltára, Acta Publica; P90. 5. = Dessewffy Emil politikai iratai; P90. 5/a. = Általános jellegű iratok, fogalmazványok; P90. 5/d. = Dessewffy Emil levelei; P90. 5/k. = A Konzervatív Pártra vonatkozó iratok, levelek, fogalmazványok; P90. 5/l. = A *Budapesti Híradóval* kapcsolatos iratok, levelek; *Anthony Quinton, 1978.* = *Anthony Quinton, The Politics of Imperfection: The religious and secular traditions of conservative thought in England from Hooker to Oakeshott.* London & Boston, 1978.; *Sörös János, 1887.* = *Sörös János: Szent-Mihály község története tekintettel ref. egyháza történetére.* Debreczen, 1887.; *Szabad György, 1977.* = *Szabad György: Kossuth politikai pályája ismert és ismeretlen megnyilatkozásai tükrében.* Bp., 1977.; *Szőgyény-Marich László, 1903.* = *Idősb Szőgyény-Marich László országbíró emlékiratai.* I. k. 1836–1848. dec. 2. Kiadják fiai. Bp., 1903.; *Varga János, 1977.* = *Varga János: Az újkonzervativizmus a reformok ellen.* Kézirat. Bp., 1977.; *Wertheimer Ede, 1915, 1916.* = *Wertheimer Ede: Új adatok a magyar ókonzervatívok történetéhez I, II. Történeti Szemle, 1915, 1916. 545–574, 98–127.; Wirkner Lajos, 1879.* = *Wirkner Lajos: Élményeim. Néhány lap 1825-től 1852-ig terjedő nyilvános pályám naplójegyzeteiből.* Pozsony, 1879.

SUMMARY

Iván Zoltán Dénes: Misleading Arguments and Principles of "Prudent Progressivism"

Following a survey of international literature on conservatism, the reader will find here an analysis of the political and ideological characteristics of the Hungarian Conservative Party between 1844 and 1848, reconstructed mostly from hitherto unexplored manuscripts, archival and bibliographical sources and press materials, with a special focus on typical ways of argumentation in conservative journalism in this country. It is proved that the motives underlying the arguments and principles by which the "new conservatives" in Hungary's Age of Reform advocated a prudent pace of progress were not inspired by convictions of principle: they were dominated by efforts to indirectly justify the system of birthrights and the defense of privileges. The arguments and principles were meant to prevent the programme of reforms advanced by Hungarian liberals in the 1840s among several other means, chiefly force, used by the government to carry on a conservative campaign which was yet to prove successful. The present case study is intended to question the validity of a fundamental tenet of the current conservative renaissance in vogue throughout Europe and America, which holds that the "reformist conservatives" living during the change-over from feudalism to capitalism are ready to accept progress enhancing each man's individual dignity: a claim rather disproved by historical investigation of the above issue.

РЕЗЮМЕ

Иван Золтан Денеш: Доказательства и принципы иллюзии «обдуманного прогресса».

После обзора международной литературы по консерватизму статья реконструирует политические и идеологические особенности венгерской Консервативной партии 1844–1848 годов на основе большей частью нераскрытых ещё архивных и рукописных источников, на материале журналов и книг, рассматривая прежде всего типичные доводы консервативной публицистики. Она доказывает, что среди побуждений, принципов и доказательств в обещании обдуманного прогресса новых консерваторов периода реформ не содержалось принципиального двигателя; по своему характеру они в скрытой форме содержали оправдание системы права по рождению и сохранения привилегий. Эти доводы и принципы служили разоружению либеральной программы реформ 1840-х годов в Венгрии, и были одним из многочисленных средств правительства — по большей части средством власти, тогда ещё безуспешной консервативной офензивы. С помощью этого исторического факта автор доказывает, что одно из основных положений модного консервативного ренессанса в Европе и Америке у «реформаторов-консервативистов» при переходе от феодализма к капитализму — их готовность к прогрессу, способствующему личному достоинству каждого человека — не кажется нам достаточно действенной в свете рассмотренного исторического факта.

VANNAK-E TARTALOM NÉLKÜLI FORMÁK A LOGIKÁBAN?

G. HAVAS KATALIN

A formális logika bírálói évszázadokon keresztül, és még ma is¹ e logika egyik fogyatékoságának tekintik, hogy az tisztán formális, vagyis „elvonatkozik az értelmi ismeret minden tartalmától, a tárgyainak minden különbségétől s a gondolkodásnak csak puszta formájával van dolga”.²

Akik ilyen sajátosságot tulajdonítanak a formális logikának, azok rendszerint ki kívánják egészíteni, vagy fel akarják váltani a formális logikát egy tartalmi logikával. Mindezek közben az ismeret formája (a logikai forma), az ismeret tartalma kifejezéseket nem definiálják és ez lehetetlenné teszi annak tisztázását, hogy vajon szembe lehet-e állítani egymással a „tartalmatlan formák logikáját” és a „tartalmas formák logikáját”?

Az itt következőkben a logikai forma elemzésének eredményeként arra szeretnék rámutatni, hogy a fent említett szembeállításnak nincs létjogosultsága, vagyis nincsenek tartalom nélküli üres logikai formák, csak a tartalomtól való absztrakció mértékében, módjában eltérő formák között lehet különbséget tenni.

1. Amikor az ember gondolkodik, akkor mindig *valamiről* gondolkodik. Amiről gondolkodunk, az a gondolat tárgya, objektuma. Gondolkodhatunk egy lóról vagy virágról, számokról, pirosságról vagy egy tényről. Így tehát a gondolkodás tárgya lehet konkrét vagy absztrakt tárgy, materiális tárgy, annak valamely tulajdonsága, tárgyak viszonya, e viszonyok tulajdonsága, viszonya stb., vagy valamely szellemi konstrukció. Amikor a tárgyról (a fenti széles értelemben véve a tárgy elnevezést) gondolkodunk, akkor mindig az adott tárgy valamely tulajdonsága, viszonya oldaláról gondolkodunk róla. Az ily módon gondolatilag reprodukálódott tárgy alkotja a gondolat tartalmát. A gondolat tartalma tehát az, ami a gondolat tárgyából gondolatilag jelen van az adott gondolatban. Egy és ugyanazon tárgy képezheti különböző gondolatoknak a tartalmát.

A gondolat formáját a különböző konkrét tartalmú gondolatok egy adott csoportjában meglevő bizonyos közös sajátosság határozza meg.

De mi az a „közös sajátosság” bizonyos különböző tartalmú gondolatokban? Mi a „közös sajátosság” pl. a „Péter diák”, „A Föld bolygó”, „A kedvenc íróm realista regényíró” gondolatokban? Mindenekelőtt az a közös bennük, hogy bizonyos szempontból azonos gondolati művelet eredményeként jöttek létre. Ezt a műveletet pl. így írhatjuk

¹ Lásd például M. A. Makinde: „Formal Logic and the Paradox of Excluded Middle”; *International Logic Review*, 1977/15., Ed. F. Spisani.

² I. Kant: *A tiszta ész kritikája*. Budapest 1910, 65. o.

le: Meghatározott individuomot kiemelünk a többi individuumok közül és névvel megjelöljük. Bizonyos tulajdonságot elválasztunk azoktól a tárgyaktól, amely tárgyaknak ez a tulajdonsága. Állítjuk, hogy az individuum rendelkezik az adott tulajdonsággal. A „közös sajátosság” tehát az az azonos mód, ahogy gondolatilag újratерemtjük a különböző objektumok bizonyos azonos típusú viszonyát (jelen esetben individuum és tulajdonság közötti viszonyt).

Adott gondolatformában az objektumok tulajdonságainak, viszonyainak közös tulajdonsága (viszonya) fejeződik ki. E közös tulajdonságnak (viszornak) a logikai formában való kifejeződését a gondolat logikai tartalmának, vagy másképpen logikai relációnak nevezzük. A „logikai” elnevezésnek azért van itt helye, mert ezek olyan objektív relációk visszatükrözései, amelyeknek kiemelése éppen a megismerő, logikus emberi gondolkodás számára bír jelentőséggel. A logikai relációk ismeretében, ezen ismeretek felhasználásával képes az ember arra, hogy meglevő gondolataiból tisztán gondolkodás útján új gondolatokat hozzon létre.

Rá kell mutatni itt arra a hasonlóságra, ami a gondolatforma és a nyelvi forma, pontosabban a logikai struktúra és a nyelvi struktúra között áll fenn. Az ember az általa használt nyelv struktúrájának ismeretében képes arra, hogy megértse és létrehozza e nyelv mondatait, beleértve mindazt a meghatározatlanul sok mondatot, amelyek teljesen újak számára. J. J. Katz és J. A. Fodor megállapítása szerint³ valamely természetes nyelv szerkezetének, nyelvi formáinak leírása annak megállapítása, hogy mi az, amire támaszkodik a nyelvet használó, ami képessé teszi arra, hogy használja és megértse a nyelv mondatait. Hasonlóan ehhez, az ember bizonyos gondolati struktúrák, gondolatformák és a közöttük levő relációk ismerete alapján képes arra, hogy elvileg végtelenül különböző tartalmú gondolatokkal operáljon. Így elmondhatjuk, a gondolkodás formáinak logikai elemzése annak vizsgálata, hogy mi az az ismeret, ami képessé teszi az embert arra, hogy mindig új és új tartalmú gondolatokkal gondolati műveleteket végezzen.

Azonos gondolatformája van azoknak a gondolatoknak, amelyekben azonos logikai reláció szerepel, és különböző gondolatformával rendelkeznek azok a gondolatok, amelyekben különböző logikai reláció szerepel. (Így pl. „Némely A nem B” és „Némely A (van) nem-B”, habár azonos igazságértékű kijelentésformák, különböző gondolatformák, hiszen az egyikben „A” és „B”, a másikban „A” és „nem-B” közötti reláció, vagyis más-más logikai reláció szerepel.) De ez a megállapítás nem sokkal visz előbbre, hiszen így a gondolatformák közötti különbségtételhez ismernünk kellene azt, hogy milyen logikai relációk, milyen különböző logikai tartalmak léteznek, és mint látni fogjuk, ennek megállapítása közel sem egyszerű, és valószínűleg nem is lezárható folyamat.

Több logikai kézikönyv megkülönbözteti a „gondolatforma” és a „gondolkodásforma” kategóriákat.⁴ Eszerint a gondolat formái közé tartoznak a fogalmak és a kijelentések különböző fajtái. Ezen gondolatformákkal különböző logikai műveleteket végzünk a gondolkodás folyamatában. E műveletek közé tartozik több más művelettel együtt (mint pl. a meghatározás, a felosztás stb.) a következtetés. Tehát e felfogás szerint

³ Lásd J. J. Katz–J. A. Fodor: „The Structure of a Semantical Theory”; *Language*, XXXIX/1963/1 70. o.

⁴ Lásd pl. J. K. Vojsvillo: „K voproszu o predmete logiki”; *Voproszu logiki*, Akademii Nauk, Moszkva 1955, 6. o. Továbbá B. Csendov: „K voproszu o klaszifikacii logicszeszkih form”; *Filoszofija i logika*, Nauka, Moszkva 1974, 467. o.

a következtetés nem tartozik a gondolatformák közé. A gondolkodásforma fogalmába a gondolat formái mellett beletartoznak a gondolatokkal végzett logikai műveletek is. Így a felosztás a következőképpen alakul: A felosztandó fogalom: a gondolkodás logikai formái. A felosztás tagjai: 1. Gondolatformák, 2. Gondolkodási műveletek.

A gondolatformák olyan elemek, amelyek valamely gondolati információ kifejezésének formái. Ha ezen elemek halmazát A-val jelöljük, akkor a gondolkodási műveleteket úgy határozhatjuk meg, mint valamely $A^{(x)}$ gondolatformából (vagy formák halmazából) való átmenet (logikai transzformáció) formáját az $A^{(y)}$ gondolatformához.⁵

Úgy vélem, jogos a gondolatforma és a gondolkodási művelet fent említett elhatárolása. De ha a fogalmat és a kijelentést más kategóriába soroljuk, mint a következtetést, akkor a fogalom, a kijelentés és elsősorban a következtetés kategóriákat még tovább kell szabatosítanunk. A magyar nyelvben ugyanis, de több más nyelvben is a „következtetés” nyelvi kifejezésére szolgáló terminus több jelentésű. Érthető alatta először is maga a tevékenység, a művelet, amelynek folyamán adott kijelentés(ek)ből valamely zárotétel levonásához jutunk el. De használjuk pl. akkor is, amikor csak a zárotételre gondolunk. Pl. az alábbi szövegösszefüggésben: „A fentiek alapján arra a következtetésre jutottam, hogy . . .” Továbbá, harmadszor, használják – különösen a logikai szakirodalomban – a „következtetés” kifejezést a következtetési művelet eredményeként kapott gondolati egység megjelölésére is.

Pl. Minden fémtárgy elektromos vezető
Minden réztárgy – fémtárgy
Tehát: Minden réztárgy – elektromos vezető

Azt mondjuk: „ez egy következtetés”, és ezen nem azt értjük, hogy ez egy logikai művelet, hanem azt, hogy az itt szereplő gondolategység, egy logikai művelet *eredménye*, és itt magát ezt az eredményt nevezzük következtetésnek. Az ilyen értelemben vett következtetés gondolatforma, hiszen elmondható rá az, amivel a gondolatformát jellemeztük, vagyis ez is valamely gondolati információ kifejezésének formája. Ebben az értelemben a következtetés tulajdonképpen egy sajátos kijelentés, amelynek logikai formáját pl. a predikátumlogika nyelvén a következőképpen fejezhetjük ki:

$$[\forall(x)/F(x) \longrightarrow E(x) \ \& \ \forall(x)/R(x) \longrightarrow F(x)] \longrightarrow \forall(x)/R/(x) \longrightarrow E(x)//$$

Másrésztől, figyelembe kell venni azt is, hogy nemcsak a következtetések (harmadik értelemben használva most e kifejezést) logikai műveletek eredményei, hanem a fogalmak és a kijelentések is. Habár tény az, hogy a „fogalom”, „kijelentés” kifejezések csak a művelet eredményének megjelölésére használatosak, és amikor ezen műveletekről beszélünk, akkor „fogalomalkotás”, „ítéletalkotás” vagy „ítélés” kifejezéseket használjuk. De már az összetett kijelentések esetében mondhatjuk pl. azt, hogy „Péter felolvás és Mária figyelni Pétert” egy konjunkció (vagy konjunkciós kijelentés) és itt a konjunkció műveletének eredményére gondolunk, azonban „konjunkció” kifejezéssel jelöljük magát a műveletet is, amelynek eredményeként p & q gondolatforma létrejött.

⁵ Lásd Csendov, i. m. 462. o.

A fentiek alapján arra a megállapításra kell jutnunk, hogy helye van a gondolatforma és a gondolati (logikai) művelet megkülönböztetésnek, de azt is látni kell, hogy nemcsak az igaz, hogy minden logikai művelet valamely gondolatforma létrejöttéhez vezet, hanem minden gondolatforma is valamely logikai művelet eredménye. A kijelentés az ítézés, a fogalom a fogalomalkotás, a következtetés a következtetés; a meghatározás a meghatározás stb. műveletének eredménye. Mint látható, bizonyos esetekben a műveletet és a művelet eredményét más-más nyelvi kifejezéssel jelöljük, más esetekben a nyelv ide vonatkozó szavai többjelentésűek, vagyis a nyelv nem különbözteti meg a műveletet annak eredményétől.

A gondolatforma és a gondolkodásforma megkülönböztetése azért is igen fontos, mert e két kategóriának más-más a viszonya a valósághoz. Azt állítottam, hogy az egyes gondolatformákban a valóság általános tulajdonságainak, viszonyainak valamely sajátossága fejeződik ki. Ez a megállapítás a következtetésre mint gondolatformára is érvényes. Ha azonban a következtetést (az ítéletet, a fogalomalkotást) mint tevékenységet értelmezzük, vagyis mint gondolkodási formát, mint *műveletet*, és nem mint e művelet eredményét, akkor nem beszélhetünk arról, hogy *magában a műveletben* mint tevékenységben a valóság sajátosságai fejeződnek ki. Következtetési művelet nincs a gondolkodástól független valóságban. A valóságban nincsenek tételek, amelyekből új tételek dedukálódnak. A következtetés, az ítézés, a fogalomalkotás a megismerő tudat aktivitása. Kétségtelen tény azonban az is, hogy e tevékenységek sokszoros ismétlődése folytán, a tevékenység folyamán szerzett tapasztalatok felhalmozódásával e szellemi munka *folymata* is objektívalódik. Ilyen objektívalódási folyamat eredménye az, hogy a mai felnőtt ember eljutva az elvont gondolkodási készség szakaszába, a logikai formákat már mint „kész sémákat”, mint objektív sablonokat alkalmazza gondolkodási tevékenységében.

2. A hagyományos logikának a logikai formák és a közöttük levő relációk vizsgálatával az volt a célja, hogy szabályokat adjon a használt helyes és helytelen gondolkodási eljárások megkülönböztetésére. Hasonlóan ahhoz, ahogy a hagyományos grammatika arra törekedett, hogy a helyes nyelvi formáknak a helytelen formáktól való megkülönböztetésére szabályokat adjon. A hagyományos logika kiindulópontja a természetes nyelvekben kifejeződő gondolatok voltak. Arra törekedett, hogy a természetes nyelvekben kifejeződő logikai szerkezeteket találja meg. E célból igyekezett eltekinteni mindazoktól a nyelvi kifejezésektől, amelyek a gondolat konkrét tartalmának kifejezését szolgálják, az ilyen kifejezéseket speciális szimbólumokkal, paraméterekkel helyettesítette, hogy így tiszta formában kiemelje a nyelv azon kifejezéseit, amelyek a logikai tartalmak, a logikai relációk kifejezését szolgálják.

De önmagából a természetes nyelvek jeleinek sajátosságaiból nem deríthető ki, hogy mi tartozik a természetes nyelvekben azokhoz a jelekhez, amelyek a logikai relációk kifejezésére szolgálnak, és mik azok, amelyeket szimbólumokkal kell helyettesíteni. Ennek megállapításához mindenekelőtt a jel jelentését, a jelben kifejeződő gondolat konkrét tartalmát kell figyelembe venni. Továbbá, annak megállapításánál, hogy mi tartozik a tartalomhoz – amelytől a logikai forma kiemelése érdekében el kell tekinteni (és amelyek nyelvi kifejezésére szolgáló jeleket változókkal kell helyettesíteni) –, figyelembe kell venni azt a gondolatrendszert, amelyben az adott mondatot felhasználjuk, vagyis amelynek az elemzésre kerülő gondolat a részét képezi.

Vegyünk néhány egyszerű példát. Induljunk ki a „Péter magasabb, mint Pál” mondatból. Szerepeltessük ezt különböző gondolatrendszerben.

(A) Péter magasabb, mint Pál, vagy Pál a legmagasabb Kovács gyerek

Péter magasabb, mint Pál

Tehát nem Pál a legmagasabb Kovács gyerek

p vagy q

p

Tehát: nem q

(B) Mindenki, aki magasabb, mint Pál, magasabb 1,60 m-nél

Péter magasabb, mint Pál

Tehát Péter magasabb 1,60 m-nél

Minden $M - P$

$a - M$

Tehát $a - P$

(C) Péter magasabb, mint Pál

Pál magasabb, mint János

Tehát: Péter magasabb, mint János

a magasabb, mint b

b magasabb, mint c

Tehát a magasabb, mint c

Látható, hogy a fenti példák esetében a „Péter magasabb, mint Pál” mondat logikai formájának megállapításához arra volt szükség, hogy feltárjuk, milyen szerepet játszik ez a gondolatmenet egészében. Ezért az (A) esetben a konkrét tartalomhoz utalunk mindent, ami e kijelentés tartalmát alkotta és csak azt vettük figyelembe, hogy ez egy kijelentés (olyan gondolat, ami igaz vagy hamis lehet). A (B)-nél figyelembe vettük, hogy a kijelentésben „Péter”-ről, tehát egy individuumról állítunk, de nem volt érdekes (a tartalom körébe utaltuk), hogy Pál individuumról is történik állítás, csak egy individuumnak valamely osztályhoz való viszonyát vizsgáltuk, és ezért a „magasabb, mint Pál” kifejezést, mint azonos tulajdonságú dolgok osztályát, a kijelentés felbontatlan elemeként kezeltük. A (C) esetében a „Péter magasabb, mint Pál” mondatot mint relációs kijelentésformát értelmeztük, vagyis mint olyant, ahol két individuum egymáshoz való viszonyáról történik az állítás. Itt a forma megállapításához arra van szükség, hogy a „magasabb, mint” viszonylatot kiemeljük. Hiszen a C következtetés a „magasabb, mint” reláció tranzitív voltának felismerésén alapul.

A fenti példák kapcsán azt az ellenvetést lehetne tenni, hogy itt csupán csak arról van szó, hogy a különböző következtetéseknel a nyelvi kifejezés logikai formájának feltárásában különböző mélységig kell elmenni, de maga a nyelvi kifejezés mindig azonos logikai forma kifejezése.

Ezt az ellenvetést azonban megcáfolja a logika eddigi története. Tény ugyanis az, hogy bizonyos, nem logikainak tartott terminusokról a logika fejlődésével kiderült, hogy azok logikai terminusok, vagyis olyan viszonyok megjelölői, amelyek alapul szolgálhatnak logikailag helyes következtetések szabályainak megfogalmazásához. Tudjuk, hogy volt olyan időszak, amikor sokan úgy vélték, hogy a kijelentések minden típusa vissza-

vezethető kategorikus kijelentésre, és minden helyes következtetésforma visszavezethető a kategorikus szillogizmus formájára. Ma már kiderült, hogy ez lehetetlen. Azt is tudjuk, hogy a klasszikus kijelentéslogika és predikátumlogika nyelve sem tekinthető az érvényes következtetési formák elemzésében teljesnek. Ma, amikor egymás után jönnek létre a modális és a releváns logikák különböző fajtái, ezek is annak lehetőségét bizonyítják, hogy amit ma a konkrét tartalomhoz utalunk, annak egy részéről (természetesen sohasem az egész konkrét tartalomról) holnap kiderülhet, hogy lehet logikai forma alkotórésze. Ha például a fenti (A), (B), (C) következtetés példánkban a „Péter magasabb Pálnál” mondatot „Péter magasabb lesz Pálnál” mondatra változtatjuk, ez a fent említett (A), (B), (C) kontextusokban nincs kihatással a gondolat logikai formájára. De nem így áll a helyzet pl. Prior idő-logikájában. Itt a „lesz” logikai operátor, a mondat logikai formájának alkotórésze.

Pl. Péter magasabb lesz, mint Pál, vagy Péter alacsonyabb lesz 1,60 m-nél
Lesz olyan idő, amikor Péter magasabb, mint Pál, vagy Péter alacsonyabb 1,60 m-nél
Lesz p, vagy lesz q
Tehát: lesz (p vagy q)

Azt látjuk tehát, hogy az, ami bizonyos esetekben a gondolat tartalmához tartozik, annak egy része bizonyos más esetekben, más gondolatrendszerben a gondolatforma szerves része, és ezért nem vonatkozathatunk el tőle a logikai forma megállapításánál.

A logikai forma nem állapítható meg önmagából a gondolat nyelvi formájából már csak azért sem, mert egy és ugyanazon természetes nyelvi jel különböző logikai relációk kifejezésére szolgálhat. Pl. Az (A) következtetés logikai formájának feltárására önmagából a „vagy” kifejezésből kiindulva nincs lehetőség. Ha csupán a nyelvi formát vesszük figyelembe, akkor nem tudjuk eldönteni, hogy a felső premisszában két szituáció egymást kizáró viszonyát állítjuk, és így a következtetés helyes, vagy a felső premisszában két szituáció olyan összefüggéséről van szó, hogy közülük legalább az egyik fennáll, és a következtetés logikailag helytelen.

Így tehát a logikai forma nem önmagának a természetes nyelvi mondatnak a sajátos-sága, egy és ugyanazon mondatnak különböző logikai formája lehet. Adott logikai formája valamely gondolatrendszerben, pl. adott következtetésben, mint rendszerben szereplő kijelentésnek van.

Azt szoktuk mondani, hogy a formálisan helyes következtetés a következtetésben szereplő gondolatok formájának függvénye. De másrészről – és ezt nem igen vesszük figyelembe – a következtetésben szereplő gondolatok logikai formájának feltárásánál, a rendszer elemeinek megállapításánál (és ez határozza meg a rendszerben értelmezett viszonyokat) már abból indulunk ki, azt keressük, hogy mik azok a következtetés premisszáiban kifejeződő objektív összefüggések, amelyekkel megalapozható a következtetés helyessége.

Azt mondjuk, hogy (A) logikai formája: p vagy q
 p
Tehát: nem q

Ezen következtetés helyességét a hagyományos logikában végső soron azzal alapozták meg, ha rámutattak a következőkre: ha két tény együtt nem állhat fenn, akkor, ha az egyik fennáll, a másik nem áll fenn. Ezen sajátosságot axiómaként tekintve nyerték azt a megalapozó tudást, amelynek alapján a modus ponendo tollens „formailag” helyes következtetés szabályát megfogalmazzuk: ha két kijelentés között olyan viszony áll fenn, hogy nem lehetnek együtt igazak, akkor ha az egyik kijelentés igaz, következtethetünk a másik hamisságára.

Általánosan: azok a tételek, amelyekre megalapozó tudásként a következtetésekben támaszkodunk, amelyek alapján következtetési szabályokat fogalmazunk meg, nem mások, mint a valóságban meglevő általános viszonyok sajátosságainak gondolati kifejezései.

Ezek az általános összefüggések, dolgok (tények) tulajdonságainak, viszonyainak tulajdonságai, viszonyai (függetlenül attól, hogy az adott dolog – tulajdonságai, viszonyai következtetésben – a valóság, mely szűkebb területéhez tartozik). Így tehát a gondolatformában is valamely (habár mindig általános) a gondolkodástól független reláció, tartalom jelentkezik. A logikai forma megállapításához a tartalomtól való olyan mérvű absztrakcióra van szükség, hogy feltáruljanak azok az általános összefüggések, amelyek az adott gondolkodási eljárás alapját képezték.

A modern logika fejlődésével egyrészt terjedelmileg nő azoknak a természetes nyelvi kifejezéseknek a köre, amelyekről kiderül, hogy gondolatforma kifejezésének alkotórészei lehetnek (pl. tudni, hinni . . . stb.), másrészt azok a természetes nyelvi kifejezések, amelyekről már eddig is tudott volt, hogy logikai relációk jelei a nem-klasszikus logikai rendszerekben (többértékű, releváns logikai rendszerekben) az eddigi vizsgálatoktól eltérő logikai formák nyelvi kifejezéseként kerülnek elő. Így a modern logika fejlődésével egyre világosabbá lesz, hogy nincs éles határvonal gondolatforma és gondolati tartalom között. Hol végződik a formális logika, a „tartalomtól elvonatkoztatott” logika, a „tisztá formák” logikája, és hol kezdődik a nem-formális „tartalmi logika”? Formális logika-e az a releváns logikai rendszer, amely B kijelentést csak akkor tekinti A_1, \dots, A_n kijelentések következményének, ha a B kijelentésben állított szituáció csakis annak következtetésben áll fenn, mert A_1, \dots, A_n kijelentésekben kifejeződő szituációk fennállnak a valóságban? Az ilyen releváns logika is elvonatkoztat a tartalomtól, attól, hogy mi a konkrét tartalma az A_1, \dots, A_n, B kijelentéseknek, de ugyanakkor itt teljesen nyilvánvaló, hogy e logika nem *minden* tartalomtól elvonatkoztatott logika.

Azt látjuk, hogy önmagából egy-egy nyelvi formából nem derül ki, hogy mely logikai forma nyelvi kifejezése az adott mondat. Habár a logikai forma megállapításához a kiindulópontot a nyelvi forma adja, lényegében mégsem a nyelvi forma az alap a logikai forma feltáráshoz. Nem a nyelvi (itt természetes nyelvekre gondolok) formából értjük meg a logikai formát, hanem ellenkezőleg, a nyelvben kifejeződő gondolat rekonstrukciója éppen a gondolatformák logikai analízisen keresztül valósítható meg, amely analízis kiindulásként nem nélkülözheti a valóság általános viszonyai figyelembevételét sem. Mindez azt is jelenti, hogy nem lehet egyetérteni az olyan nézetekkel, amelyek a logikai formákat és az ezek közötti összefüggéseket kifejező logikai szabályokat nyelvi konvencióknak tekintik. A gondolkodás tartalmától független, a gondolat tárgyának természetétől független nyelvi konvenciókkal hogyan lehetne biztosítani azt, hogy a gondolati műveletek eredményeként kapott gondolatok – igaz kiinduló gondolatok esetén – igaz

gondolatokhoz vezessenek? Az igaz premisszákból igaz zárótételt adó következtetések szabályai azon alapulnak, hogy maguk a gondolat tartalmában jelentkező, a gondolkodás tárgyát képező dolgok (tények) között olyan kapcsolat áll fenn, hogy bizonyos dolgok (tények) fennállása esetén más dolgok (tények) is jelen vannak.

A „p és q” formájú kijelentésből nem az „és”-re vonatkozó nyelvi konvenció alapján következtethetünk „p”-re, hanem azért, mert p, q bármely konkrét tartalma esetén (vagyis bármely konkrét tény gondolati visszatükrözése legyen p, illetve q), ha a valóságban fennáll p és q, akkor fennáll p. Mivel a valóságban van a tények között ilyen reláció, és mivel e reláció ismeretét fel tudja az ember használni a gondolkodásban, ezért jött létre a nyelvben az a szükséglet, hogy valamely szóval jelöljük ezt a relációt. (Az természetesen már konvenció kérdése, hogy milyen jelformát használunk.)*

3. A logikai relációk nyelvi-konvencionalista felfogásának gyökere úgy vélem abban található meg, hogy a mai logika különböző rendszereiben a természetes logikai formák már sokszoros absztrakciókkal jelentkeznek. Már volt szó a hagyományos logika és a hagyományos grammatika vizsgálati módszere közötti analógiáról. Hasonló analógia található a modern logika és a modern nyelvtudomány esetében is. A modern nyelvészetben felmerült az a gondolat, hogy a nyelvtudomány fő feladata nem az, hogy a nyelv egy állapotát leírja, hanem olyan elméletté kell válnia, amely képes arra, hogy adott nyelv lehetséges grammatikailag elfogadható érvényes mondatainak generálási szabályrendszerét adja meg. Ehhez hasonlóan a modern logikában erősen uralkodik az a tendencia, hogy a lehetséges logikai formák, logikai relációk elmélete legyen. A logikusok egy jelentős része nem a természetes nyelvben megjelenő gondolatformák szabályainak megállapítását tekinti fő feladatának. Nem is ezek vizsgálatából indul ki. Szemben a hagyományos logikával, amely azért tekintett el a gondolatok konkrét tartalmától, hogy az elvont gondolati tartalom világosabban kibontakozzon, a modern formális logika keletkezésének pillanatában már az elvont tartalmat is formalizálta, szimbólumokkal (logikai konstansokkal) fejezte ki, és további fejlődésében a logikai tartalmak közötti relációk már mint szimbólumok közötti műveleti szabályok jelentkeztek. (Megint csak hasonlóan ahhoz, ahogy a modern nyelvészetben a nyelvi kifejezések formáit szimbólumokkal fejezik ki, és ezáltal a mondatok alkotása és átalakítása tisztán formális szabályok által meghatározott jelekkel végzett műveletsorként jelenik meg.)

Ily módon sikerül elérni, hogy az egyes következtetések érvényességének elemzésénél nem kell a következtetés logikai formájában kifejeződő relációra (valamely nem formalizált axiómára) hivatkozni, hanem a szokásos tartalmi gondolkodás helyett mód nyílik arra, hogy meghatározott formális szabályok alapján szimbólumokkal végzett formális műveletekkel lehessen a következtetés érvényességét „kiszámítani”.

Egyet lehet érteni G. Lakoff azon megállapításával, hogy a logika ilyen irányú fejlődésének volt jó és volt rossz oldala is. „A logikai vizsgálódások az emberi kigondolás (a

*Nagyon világosan fogalmazta meg ezt a gondolatot J. Jorgensen egyik tanulmányában: „Szerintem a logikát leginkább úgy lehet meghatározni, mint ami a fogalmaink (és állításaink) közötti logikai viszonyokat tanulmányozza. Ezek a relációk egyáltalán nem konvenciók, hanem olyanok, amelyeknek evidenciáját és szükségszerűségét valószínűleg az adja meg, hogy a mi fogalmaink a természet bizonyos törvényeinek vannak alávetve, amely törvényeket akarva-akaratlan követnünk kell.” (J. Jorgensen: „Languages, calculuses and logic”; *In Logic and Language. Studies dedicated to prof. Carnap on the occasion of his seventieth birthday.* Reidel 1962, 35. o.)

természetes nyelvben adott) szabályainak tanulmányozásával kezdődtek és fejlődtek. A szimbolikus logikai felfedezéseket, a szimbolikus logika fejlődését részben úgy tekinthetjük, mint annak a felfedezését, hogy az emberi gondolásban meglevő szabályokat nem lehet megragadni a természetes nyelvi mondatok felszíni formáiban. Ehhez speciális logikai formákra van szükség, olyanokra, amelyek kvantorokat, változókat ítb. tartalmaznak.”⁶ Ez jó volt, nagyon jó annyiban, hogy segített annak megértésében, hogy hogyan működnek a logikai rendszerek. De azzal a hátránnyal járt, hogy a technikára való koncentráció következményeként háttérbe került, vagy teljesen feledve lett a logika eredeti tárgya, ti., hogy ez az emberi gondolás tanulmányozására hivatott. A modern formális logikai rendszerek fölépítésénél gyakran az a helyzet, hogy először a kiinduló tételeket mint jelek közötti relációkat egyszerűen csak posztulálják, és nem kapcsolják össze semmiféle tartalommal. Ez – mivel magukhoz a kiválasztásukhoz vezető tudati alkotómunka folyamata nem jelentkezik magában az elméletben – azt a látszatot adja, hogy bevezetésük konvención alapul. De ha a kiválasztás okára is figyelmet fordítunk, akkor már aligha beszélhetünk arról, hogy tisztán szabad alkotófantázia termékei. Nyilvánvaló, hogy kiválasztásuk úgy történik, hogy azt a követelményt állítják velük szemben, hogy alkalmasak legyenek bizonyos, a tudományokból ismeretes objektív szituációk, relációk modellálására, és általában azon lehetséges relációk modellálására, amelyek az ismertek alapján elgondolhatók.

A modern formális logikai rendszerek nyelvében a természetes logikai formák, már mint speciális jelek (logikai konstansok és változók) jelkombinációi fejeződnek ki. Ezek a nyelvi formák szükségképpen eltérnek általánosságuk fokában a gondolatformáknak a természetes nyelvben való kifejeződésétől, habár ez utóbbiakról is már azt kell mondanunk, hogy mint minden gondolat nyelvi kifejezése, a gondolatformák természetes nyelvi kifejezéseinek is alapvető sajátossága, hogy mindig a tárgy általánosságát ragadják meg, a nemet fejezik ki, és eltekintenek a nem belüli fajták különbségétől. A nyelvnek ez az általánosító tendenciája az, ami előidézti a többértelműséget. Az ilyen többértelműségek kiküszöbölésére jönnek létre a nyelvi differenciációk. De a többértelműség megszüntetése egyetlen nyelvben sem lehetséges teljesen. Ez ugyanis csak akkor volna lehetséges, ha megszűnne a nyelv általánosító jellege, ha képes lenne minden egyedet a nyelv egyes szavaival anélkül kifejezni, hogy az általános szintjére emelné. De a nyelv ilyen általánosító jellegének megszűnése magának a nyelvnek a megszűnését jelentené, hiszen többé már nem volna alkalmas eszköz a kommunikációra.

A gondolatformának a logikai nyelvben való általánosult kifejezésére az egyik legegyszerűbb példa a kategorikus szillogizmus rendszerének nyelve. Azt mondjuk a „Minden A (van) B” formula a „Minden fém jó vezető”, „Minden ember halandó”, „Minden kutya emlősállat” stb. kijelentések logikai formájának nyelvi kifejezése. De maga a „Minden A (van) B” formula különböző interpretációkat tesz lehetővé. Ma már könyvtárakat kitevő irodalma van az arisztotelészi szillogisztika alkotó elemeit képező kijelentésformulák interpretációs lehetőségeit taglaló munkáknak. Pl. W. és M. Kneale logikatörténeti munkájukban hét különböző interpretációs lehetőséget sorolnak fel⁷, és

⁶ G. Lakoff: „Linguistics and Natural Logic”; *Semantics of Natural Language*, ed. D. Davidson és G. Harman, Reidel 1972, 646. o.

⁷ Lásd M. Kneale–W. Kneale: „The Development of Logic”; *Oxford Clarendon Press*, 1971, 62–67. o.

azt bizonyítják, hogy egyik interpretáció sem teljesíti azoknak a követelményeknek az együttesét, amelyeket Arisztotelész állított elméletével szemben. Ezeket a követelményeket M. és W. Kneale így foglalja össze: „I. Ebben az elméletben az egyedi és az általános állítások úgy jelentkeznek, mint egy nemen belüli két mellérendelt fajta. A kopulának és a predikátumnak mind a kettőben ugyanazt a funkciót kell betöltenie és a különbség csak a szubjektum természetében van . . . II. Minden általános terminus olyan, hogy egyaránt előfordulhat mint szubjektum és mint predikátum is, anélkül, hogy jelentése megváltozna. III. A kopula meg kell hogy őrizze jelentését mind a négy általános állításformában. IV. A változók használata nem vezethet kétértelműségekhez vagy zavarokhoz. V. Az összes arisztotelészi következtetésnek érvényben kell maradnia.”⁸ Az a tény, hogy egyik interpretáció sem képes kielégíteni e követelmények együttesét, azt látszik bizonyítani, hogy ezek az interpretációk egymástól eltérő tulajdonságú területek leírását adják, és így maga az arisztotelészi szillogisztika nyelve [és ezen belül a „Minden A (van) B” formula] különböző gondolatformák közös nyelvi kifejezése, hiszen különböző gondolatformáknak kell tekintenünk azokat, amelyek más-más műveletek elvégzésére adnak lehetőséget.

Pl. Ha a „Minden A van B” formulában A-t úgy interpretáljuk, mint amelyik bizonyos *individuumokra* referál, amelyeket egy közös, más individuumoktól eltérő tulajdonságuk alapján emeltük ki, a kopula az állítás jele, B viszont azt a *tulajdonságot* fejezi ki, amelynek a meglétét állítjuk A individuumoknál, akkor nincs lehetőség a szubjektum és a predikátum felcserélésére a jelentésük megváltoztatása nélkül. (Lásd a fenti II. követelményt.) Ha viszont a „Minden A (van) B” formulában A-t és B-t is mint osztályok neveit interpretáljuk és a kopula a „bennfoglalás” reláció kifejezésére szolgál, akkor A helyébe nem helyettesíthető szinguláris terminus. Tehát ebben az esetben az I. követelmény nem teljesül.

Az arisztotelészi szillogisztika nyelvében általánosított gondolatformák némelyikét a modern logika már elkülönítette egymástól és más-más logikai formulával fejezi ki. $A \subset B$ (A osztály részosztálya B-nek), $\forall(x)/A(x) \rightarrow B(x)$. Minden x individuum olyan, hogy ha rendelkezik A tulajdonsággal, akkor rendelkezik B tulajdonsággal is. Itt az általánosítás feloldása a nemen belüli fajták elhatárolásával történt. Itt a nyelvnek az a tendenciája érvényesül, hogy az – részben a többértelműségek kiküszöbölése érdekében – közeledik az egyedi kifejezéséhez. De ezek a matematikai logikai rendszerek nyelvén kifejezett formák szintén általánosítások, szintén az általános megragadására törekednek. Mindezeket az általánosításokat más rendszerek nyelveiben finomítani lehet azzal, hogy a nyelv új szavakat vezet be a nemen belüli fajták megnevezésére. De a logika nyelvének ilyen irányú gazdagítása nem vezethet el oda, hogy megszűnjön a logika nyelvének általánosító jellege. Ha a logika az egyedit fejezné ki, nem tudna eleget tenni tulajdonképpeni funkciójának, annak, hogy a különböző tartalmú egyes gondolatokból kiemelje a közöset és ezzel a különböző tartalmakra egyaránt érvényes általános szabályok megadását tegye lehetővé.

Következésképpen a logika nyelvére is érvényes az a kettős mozgás, dialektikusan ellentétes tendencia, amelyet Lukács György a köznyelvek vonatkozásában így jellemzett: „Egyrészt a mindennapi élet kifejezései szakadatlanul tovább általánosodnak, a minden-

⁸ Uo. 63. o.

napi nyelv szavai szakadatlanul ilyen fölöttébb általánosított jelentéshez jutnak . . .”
„Másképp és ezzel egyidőben ellentétes mozgás megy végbe az egyéniesítő meghatározás irányába . . .” „Csak az ellentmondások legyőzésére irányuló kísérletek adják meg a maguk összességében a nyelv lényeges, sajátos mivoltát: meghatározott létezését, mozgását, mégpedig olyan módon, hogy mind alkalmasabb – sohasem tökéletes – eszközként reprodukálódják mindkét szükséglet kielégítésére.”⁹

4. A formális logikai rendszerek mindegyike – amennyiben nem pusztán interpretálatlan szintaktikai rendszerről van szó (de az ilyen rendszer *logikai* státusza nagyon is vitatható) – bizonyos előfeltevéseket kell hogy elfogadjon a gondolkodás tárgyát képező objektumokra vonatkozóan. Az egyes logikai rendszerek közötti különbség (ha nem csupán jelöléstechnikai különbségről van szó) éppen ezen előfeltevésekben meglévő különbség. Nem az egyes, individuális objektumok különböző, specifikus természete az, ami itt megkülönböztetésre kerül, hanem az objektumok egészére, az objektumok világára vonatkozó feltételezésekben van a különbség. Az ilyen előfeltételezésekben levő különbségek annak következményei, hogy a logikai formákban a valóság objektív relációi a tudat teremtő aktivitásával tükröződnek vissza. Az aktív tudati munka során a valóságnak mindig csak bizonyos relációit emeljük ki, ezt extrapoláljuk, és ugyanakkor más relációktól eltekintünk.

A klasszikus kétértékű elsőrendű predikátumlogika (PL) mindig igaz formulái olyan formulák (olyan logikai relációk tiszta formában való kiemelései), amelyek igazsága független az egyes objektumok közötti különbségtől, vagyis bármely objektumra vonatkozóan igaz kijelentések formulái. De tegyük hozzá a „bármely objektum” itt már csak bizonyos előfeltételezésekkel a gondolat tartalmává tett objektumokat jelent. Úgy szemlélt objektumokat, hogy azok egymástól élesen megkülönböztethető, elhatárolható tulajdonságokkal, relációkkal rendelkeznek. Igaz, ez a szemléletmód nem önkényes, a valóságos objektumok természetétől nem független. Ezen szemléletre az objektív alapot a valóságos dolgokban meglévő viszonylagos különbözőségek adják meg. (A különbség viszonylagos, mert minden individuum tulajdonságait, relációit illetően olyan, hogy különbözik is más individuumoktól, meg azonos sajátosságokkal is rendelkezik.)

A PL formuláiban kifejezett viszonyok olyanok, hogy ezek figyelmen kívül hagyják az objektumoknak az időben való létezésével kapcsolatos sajátosságait is. Erre az objektív alapot a dolgokban meglévő viszonylagos állandóság adja meg, vagyis az a körülmény, hogy a dolgok bizonyos sajátosságait viszonylag tartósan megőrzik. Továbbá a PL az objektumok szemléleténél eltekint a valóságos dolgok tulajdonságainak, viszonyainak modalitásától is (pl. szükségszerű, lehetséges tulajdonságok) stb. Mindezek következtében a PL megállapításai sem *minden* objektumra igazak, pontosabban olyan igazságok, amelyek az objektumoknak csak bizonyos szemléletmódja (e szemléletmód jogossága a dolgok bizonyos sajátosságai által megalapozott) mellett érvényesek.

Igaz, hogy a PL rendszerénél gazdagabb rendszerek (pl. magasabb rendű predikátumlogikák, modális logikák) képesek arra, hogy a PL szemléletmódjából fakadó bizonyos korlátokat feloldják, de ezekre is áll az, hogy igazságaik az objektumoknak csak bizonyos szemléletmódja mellett érvényesek.

⁹ Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*, II, Magvető, Budapest 1976, 200–201. o.

A „létezők világa” bármely logikai rendszer esetében a különböző megismerési feladatok alapján más és más módon szemlélt világ, amely a megismerő ember tudatos tevékenységével választódik ki. A logikai rendszerekben jelentkező „különböző világok” az emberi megismeréstől függetlenül, magában az objektív valóságban egymástól nem elválasztva, hanem együtt léteznek, együtt alkotják a „Világot”. A klasszikus logika szakaszában az ember – objektív alapokra támaszkodva – olyan világképet alkotott, amelyben az individuumok élesen megkülönböztethető, elhatárolt tulajdonságokkal, relációkkal rendelkeznek. A logika tudományának fejlődésével – bizonyos megismerési feladatok szükséglete által vezérelve (így pl. mikrofizika, mikrobiológia problémái vagy például annak szükséglete, hogy közelebb kerüljünk a tudományokban használt következtetések logikájának adekvát feltárásához stb.) létrejöttek olyan vizsgálódások, amelyek a klasszikus logika világától eltérő alapelveken nyugvó világképből indultak ki. Azok a sikerek, amelyeket ezen rendszerek kiépítésében ma már elért a logika, azt igazolják, hogy más-más megismerési feladat céljából, az objektumokra vonatkozó más-más feltételezésekből, tartalmi elvekből célszerű kiindulni. Ez további bizonyítéka a logikai formák tartalomtól való függőségének.

A formális logikai formák minden tartalomtól mentes voltának bizonygatásánál rendszerint a formális logikai törvények tautologikus voltára szoktak hivatkozni, vagyis arra, hogy ezek nem mondanak semmit a valóság dolgairól, és így nem viszik előbbre a megismerést. Hegel például így nyilatkozott a formális logikai azonosság törvény használatosságáról: „Ha ugyanis pl. arra a kérdésre: *mi a növény?* azt felelik: a *növény növény*, akkor az ilyen tétel igazságát elismeri az egész társaság, amelyen azt kipróbálják, s ugyanakkor éppoly egyhangúlag azt is mondják, hogy ez a tétel nem mond *semmit*. Ha valaki kinyitja a száját és azt ígéri, hogy megmondja, mi az isten, tudniillik, hogy isten–isten, akkor várakozásunkban csalódtunk, mert *különböző meghatározást* vártunk, s ha ez a tétel abszolút igazság, akkor az ilyen abszolút fecsegést igen kevésre becsülik, semmit sem tartanak majd unalmasabbnak és terhesebbnek, mint egy csupán ugyanazt ismételtető beszélgetést, mint olyan beszédet, amely mégis igazság akar lenni.”¹⁰ Vagy egy más helyen: „Ha valaki az igazság ez állítólagos törvénye szerint beszél (egy bolygó – egy bolygó, a magnetizmus – magnetizmus, a szellem – a szellem), azt teljes joggal együgyűnek tartják; ez az általános tapasztalat.”¹¹

Hegel nem ismerte fel a logikai tautológiáknak azt a fajta megismerési értékét, amiről elődje Leibniz már nagyon világosan szólt. Leibniz a „Minden A (van) A” tautológiát következtetések érvényességének bizonyításánál használta fel: „A harmadik átfordítás (ti. Minden A (van) B, tehát némely B (van) A –H. K.) bebizonyítása a Darapti alak szerint, amely a harmadik figurához tartozik.

Minden A (van) A

Minden A (van) B

Tehát némely B (van) A

¹⁰ Hegel: *A logika tudománya*, Akadémiai, Budapest 1957.

¹¹ Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*, 1. rész, Akadémiai, Budapest 1950, 190. o.

Ez mutatja, hogy a legtisztább a látszólag leghiábavalóbb azonos tételek jelentékeny haszonnal járnak elvont és általános értelemben; s ez arra taníthat bennünket, hogy semmiféle igazságot sem szabad lenéznünk.¹² Ugyancsak a tautológiák hasznáról nyilatkozik Leibniz Theophilus szerepében Philaletheszel vitatkozva:

„*Philalethes*: Legalább annyit meg fog engedni, hogy lehet millió tételt szerkeszteni ezen az úton kis fáradsággal, de éppoly kevés haszonnal, mert pl. nem hiábavaló dolog-e az a tétel, hogy az osztriga osztriga és hogy téves dolog ezt tagadni, vagy azt mondani, hogy az osztriga nem osztriga? . . .

Theophilus: Úgy találom, hogy ez az író, aki éppúgy telve van elmésséggel, mint józansággal, a lehető legteljesebb joggal beszélhet azok ellen, akik így használnák fel az azonos tételeket. De ön jól látja, hogyan kell az azonos tételeket hasznosan alkalmazni: ti. *következtetések és meghatározások alapján megmutatjuk, hogy más igazságok, amelyeket éppen meg akarunk állapítani, ezekre az azonossági tételekre vezethetők vissza.*¹³

Leibniz tehát arra mutatott rá, hogy a formális logikai törvények a megismerés eszközeként szerepelnek, és mint ilyenek járnak haszonnal az egyes dolgok megismerésében. Ugyancsak ebből a szerepükből kiindulva védelmezte – Hegellel szemben – a formális logikai törvényeket – sok más szerző között – pl. A. Gramsci is: „Az eszközértékként felfogott formális logikának megvan a maga jelentősége és tartalma (tartalma a funkciójában van), ahogyan a munkaeszközöknek és a szerszámoknak is megvan a maguk értéke és jelentősége. A ’reszelőt’ egyformán felhasználhatjuk vas, réz, fa, különböző fémötvetek stb. reszelésére, de az nem jelenti azt, mintha ’tartalom nélküli’ tisztán formális stb. volna.”¹⁴

Azonban úgy látszik, még mind a mai napig nem nyertek elég védelmet ezek a formális logikai törvények. Még a legutóbbi időkben megjelent tanulmányokban is találkozhatunk ilyen nyilatkozatokkal: „Úgy gondolom, ezek az elvek a felelősek a logikának mint tisztán formálisnak a meghatározásáért.”¹⁵

Makinde a következő példát adja: „Ez a tárgy barna vagy nem barna.” Majd így folytatja: „A törvényre adott fenti példánkból látható, hogy ha valami vagy barna, vagy nem barna, az egyik e kettő közül, akkor ez – ugyanúgy, mint a többi törvény (azonosság, nem-ellentmondás) – nem tartalmaz információt a tapasztalatról, jelen esetben a tárgy színéről. Valójában abból a tényből, hogy egy objektum ’nem barna’ csak az következik, hogy e tárgy bármely más színű a barnán kívül, és nem mondhatjuk, hogy valamit állítottunk a tárgyról azon kívül, hogy nem barna . . . Ez így van, mivel a nem barna tárgyak osztálya végtelenül nagy és ezért bár az állítás ’formálisan igaz’, mégsem állítja azt, amit az olyan filozófusok, mint pl. J. S. Mill ’reális igazság’-nak neveznek, vagyis nem tudjuk meg, hogy vajon a ’nem barna’ piros, rózsaszín, sárga, fekete vagy kék.”¹⁶

Makinde-nak igaza van abban, hogy az „Ez a tárgy barna vagy nem barna” kijelentésből még nem tudom meg, hogy milyen színe van a tárgynak. Általánosan: az „A (van) B vagy

¹² Leibniz: *Újabb vizsgálódások az emberi értelemről*, IV. könyv, 2. fejt. 1. §, Budapest 1930, 397. o.

¹³ Uo. 8. fejt. 3. §, I, 474–475. o.

¹⁴ A. Gramsci: „A gondolkodás logikai eszközei”; *Filozófiai írások*, Kossuth, Budapest 1970, 119. o.

¹⁵ M. A. Makinde, i. m. uo. 42. o.

¹⁶ Uo. 46–47. o.

A (van) nem-B” kijelentés nem mond semmit A tárgy specifikus sajátosságáról. De ez a kijelentés mond valamit *minden* tárgy általános sajátosságáról, nevezetesen azt, hogy minden tárgy vagy B vagy nem-B sajátossággal rendelkezik. Pontosabban, arról mond valamit, hogy az adott gondolkodási rendszerben minden dologra vonatkozóan milyen általános feltételezésből indulunk ki, mit fogadunk el kiindulópontként a dolgok sajátosságait illetően. Ezen általános sajátosság ismerete eszközzé válik a megismerésben és mint ilyen előre viszi azt.

Vegyünk egy egyszerű megismerési feladattal kapcsolatos példát. A „Master Mind” játékokban (amelyet azért neveznek „logikai játékoknak”, mert a logikus emberi gondolkodás bizonyos operációinak alkalmazásán alapul) azt akarjuk megtudni, hogy a rejtett kód milyen színű bábukat tartalmaz. A játék bizonyos feltételezéseken alapul. E feltételezések a játékban szereplő bábuk általános természetére vonatkoznak. Pl. minden bábunak egy és csak egy színe van. A négy hely közül mindegyiken egy és csak egy bábu van stb. Ezeket a feltételezéseket a játékos kétségtől az azonosság, az ellentmondás, és a kizárt harmadik törvényéből dedukálja. Ugyancsak e törvényekből dedukál akkor, amikor pl. megállapítja: „Az első helyen barna vagy nem barna bábu van.” Valóban ezzel még nem tud semmit a bábu színéről, de ez a bábuk általános természetére vonatkozó kijelentés a megismerés eszköze akkor, amikor segítségével modus tollendo ponens és ponendo tollens következtetésekkel végül is eljut a bábu színének megállapításához. Az ilyen következtetésekhez felhasználhat pl. olyan kijelentést, hogy „Az első helyen nem barna bábu van”. Ami Makinde szerint nem „reális igazság” állítása. Valójában azonban az a helyzet, hogy az ilyen „reális igazságok” nélküli negatív kijelentések is eszközül szolgálnak ahhoz, hogy eljussunk az objektumról szóló reális igazságokhoz.

Általánosabban fogalmazva, amikor az információelmélet megállapítja, hogy N elemű H halmaz egy valamely elemének megtalálásához elegendő $\log_2 N$ bit információ, akkor a kizárt harmadik törvényének alkalmazásával történő okoskodásra alapoz. Ha pl. $N = 32$, akkor a kizárt harmadik törvényét alkalmazva először feltételezzük, hogy a keresett elem az első 16 vagy nem az első 16 elem közé tartozik, majd így tovább – a választól függően –, például az első 16-ból az első 8 közé vagy nem az első 8 közé tartozik stb. Így a kizárt harmadik törvényére támaszkodva 5 bit információ elegendő az elem megtalálásához.

Mindez azt bizonyítja, hogy ezek a formális logikai törvények olyan általános információkat foglalnak magukban a dolgokról, amelyek alkalmas eszközzé teszik őket arra, hogy segítségükkel bizonyos esetekben növeljük tudásunkat, tartalmi tudást szerezzünk az egyes dolgokról. Ezért nem lehet őket minden tartalom nélküli formáknak tekinteni. A tartalom, amely bennük foglaltatik, azok az általános relációk, amelyeknek meglétét – objektív alapokra támaszkodva – előfeltételezzük.

Mindezek alapján arra a megállapításra kell jutnunk, hogy a klasszikus kétértékű logika törvényei, tautológiai sem tartalom nélküliek. Információ értékük, igaz, hogy 0 a klasszikus kétértékű logika keretei között, de ez csak azt jelenti, hogy nem bővítik ismereteinket (ismereteink tartalmát) azokhoz az ismeretekhez képest, amelyeket a klasszikus kétértékű logika elfogadásával már mint előfeltételezéseket elfogadtunk. Ezek közé az előfeltételezések közé tartozik a lehetséges világok ellentmondásmentességének és teljességének előfeltételezése. Ez fejeződik ki a klasszikus logika állapotleírásaiban. Vagyis eleve feltételezzük, hogy minden lehetséges világ olyan, hogy benne p és \bar{p} állapot (tény,

situáció) nem fordulhat elő együtt és, hogy valamelyiknek p és \bar{p} közül feltétlenül elő kell fordulnia benne. Mivel ezt már eleve feltételezzük, ezért természetesen nem nyújt ehhez képest plusz információt a $\overline{p \ \& \ \bar{p}}$ és a $p \vee \bar{p}$ tétel. Ezek igazak minden lehetséges állapotleírásban, minden lehetséges világban, de csak azért, mert már eleve feltételeztük, hogy a világok természete ilyen. Tehát a $\overline{p \ \& \ \bar{p}}$, $p \cup \bar{p}$ információs értéke egyenlő a világokról való általános információkkal.

A klasszikus logikában két tényre (amelyeket p és q kijelentésekben fogalmazunk meg) vonatkozóan a következő lehetséges állapotleírásokat kapjuk:

- I. p, q
- II. p, \bar{q}
- III. \bar{p}, q
- IV. \bar{p}, \bar{q}

Ezek közül valamelyik és csak az egyik a dolgok tényleges állapotát írja le. Ha már most eltekintünk a klasszikus logika ellentmondásmentesség és teljesség feltételezésétől, akkor ugyanezen két tényre (p, q) vonatkozóan a következő állapotok lehetségesek:

- 1. p
- 2. q
- 3. \bar{p}
- 4. \bar{q}
- 5. p, q
- 6. p, \bar{q}
- 7. \bar{p}, q
- 8. \bar{p}, \bar{q}
- 9. p, \bar{p}
- 10. q, \bar{q}
- 11. p, \bar{p}, q
- 12. p, \bar{p}, \bar{q}
- 13. p, q, \bar{q}
- 14. \bar{p}, q, \bar{q}
- 15. p, \bar{p}, q, \bar{q} .

A fenti 15 lehetséges állapot közül az első négy olyan, hogy nem teljesíti a teljesség követelményét, 5–8 világok megfelelnek a klasszikus logika lehetséges világainak, 9–15 viszont olyan, amely nem teljesíti az ellentmondásmentesség követelményét. Világos, hogy az állapotokra (a lehetséges világokra) vonatkozó ilyen szemléletmód esetén (amely a releváns logikák szemléletmódja¹⁷ a klasszikus logika tautológiái nem lesznek mindig igazak. Így pl. a $p \vee \bar{p}$ klasszikus logikai tautológia nem teljesül a 2, 4 és a 10 állapotban, a $p \wedge \bar{p}$ a 9, 11, 12, 15 állapotban nem igaz.

¹⁷ Lásd erre vonatkozóan A. R. Anderson és N. D. Belnap: *Entailment. The Logic of Relevance and Necessity*, Princeton U. Press, 1975. Továbbá J. K. Vojsvillo: „Szemanticeszkaja informacija. Ponjatje eksztencionalnoj i intenzionalnoj informácii”; *Kibernetika i szovremennoe naucsnoe poznanie*. Moszkva Nauka, 1976.

A fentiek alapján már jobban megérthető az a leibnizi felismerés, hogy a tautológiákat premisszaként használjuk fel következtetések bizonyításánál. Vegyük a modus tollando ponens következtetést.

$$\begin{array}{c} p \cup q \\ \bar{p} \\ \text{Tehát: } q \end{array}$$

Ebben a következtetésben rejtett premisszaként felhasználjuk a $\overline{p \cap \bar{p}}$ tételt. Ugyanis csak ezen feltételezés mellett igaz, hogy \bar{p} fennállása maga után vonja azt, hogy p nem áll fenn, és ezért ebben az esetben $p \vee q$ csak akkor igaz, hogy a q igaz. De q igazsága csak akkor bizonyított a fenti premisszák alapján, ha igaz a $\overline{p \cap \bar{p}}$ tétel is! Ezért a fenti modus tollando ponens következtetés (ahol \vee a klasszikus kétértékű logika diszjunkció, igazságfüggvény jele) csak akkor érvényes következtetés, ha premisszaként elfogadjuk a $\overline{p \cap \bar{p}}$ tételt. Ez a következtetés, ha megengedjük a klasszikus logika állapotleírásaitól eltérő világok lehetőségét (például p, \bar{p}, q állapot esetén), nem érvényes következtetés.

Tehát a releváns logikák szemléletmódja esetén a klasszikus logika tautológiáinak van információértéke, nem minden esetben igaz kijelentések, sőt minden egyes tautológia (még a $p \cup \bar{p}$ és a $q \cup \bar{q}$ is) más-más információt, tartalmat foglal magában. A releváns logikákban egyáltalán nincsenek mindig igaz igazságfüggvényformulák, ami ismét csak azt bizonyítja, hogy a formális logika törvényei nem tartalom nélküli, minden feltétel nélkül igaz kijelentések.

5. A fenti fejtegetésekben azokkal vitáztam, akik a formális logika, a „tisztá formák logikája” helyett más logika kidolgozását tartják szükségesnek. Mindez azonban természetesen nem jelenti azt, mintha megelégedhetnénk azokkal az eredményekkel, amelyeket a formális logika eddigi története elért. A formális logikát bíráló nézetek részben e tudomány fejletlenségéből jogosan keletkeznek. Ilyen értelemben jogos volt a hagyományos logikával szemben Kant és Hegel fellépése is, és jogosnak tekinthető pl. G. Ryle-nak az a bírálata is, hogy a formális logika úgy hasonlít az informális logikához, mint a katonai gyakorlótér a tényleges csatamezőhöz.

A. R. Anderson helyesen mutatott rá arra^{1 8}, hogy Ryle ezen bírálata azaon alapul, hogy csak egy „gyakorlótér” ismer, a frege–russelli, vagyis a klasszikus logikai rendszerek területét, és ezt azonosítja a formális logika egészével. Csak a legutóbbi időkben jutott el a logika ahhoz a felismeréshez, hogy „gyakorlótérek egész rendszerét” hozhatja létre. E rendszerek különböző megközelítésben képesek modellálni a tényleges gondolkodási folyamatokat, és ezzel jóval többet tudnak mondani a tényleges „megismerési csatáról”, mint az az egyetlen gyakorlótéren végzett gyakorlatok idejében lehetséges volt.

Ha figyelembe vesszük a formális logika ilyen fejlődési perspektíváit, akkor bizvást mondhatjuk: a formális logika helyett nincs szükség más logikára. Ez azonban nem jelenti

*További vizsgálatra váró kérdés az, hogy mennyiben igaz a releváns logika művelőinek az az állítása, hogy a releváns logika minden előfeltételezés nélküli logika. Véleményem szerint ez sem áll. Itt is megmaradnak bizonyos logikai előfeltételezések. (Például tények egymástól való elhatárolási lehetősége stb.) De ennek a kérdésnek a vizsgálatára itt most nem térhetek ki.

^{1 8}Lásd A. R. Anderson: *Logic and Shoulder-Shrugging, Issues in the Philosophy of Language*, Ed. A. F. Mackay és D. D. Merrill, Yale University Press, 1976.

azt, hogy a formális logika *mellett* nem lenne szükség más logikai vizsgálódásokra is. Ha a logika tárgyát úgy határozzuk meg, mint amely a nyelvi formában megjelenő ismereteket (fogalmakat, kijelentéseket, elméleteket) vizsgálja abból a célból, hogy feltárja a megismerés azon módszereit (ezek törvényeit), amelyekben ezeket a formákat alkalmazzuk, akkor a logika nemcsak a következtetések elméletéből és az ehhez szorosan kapcsolódó egyéb kérdések megválaszolásából áll. A logika feladata az is, hogy vizsgálja a különböző formális logikai rendszerek sajátosságait, a rendszerek közötti összefüggéseket, hogy ezek összevetésével korrigálni lehessen a különböző absztrakciókból adódó egyoldalúságokat, és hogy e sajátosságok ismerete alapján tudatos kritikai állásponttal lehetőség teremtsék arra, hogy a logikai eszközök jól felhasználható, célravezető eszközök legyenek. A rendszerek összevetésénél szükségképpen felmerülnek olyan kérdések, mint hogy mit nevezünk általában tautológiának, következménynek stb., amely kérdések a logika filozófiájának problematikájához tartoznak. Ezek a kérdések a következtetés elméletéhez viszonyítva metalogikai problémák, de a logika egészének terjedelmébe feltétlenül helyet kell hogy kapjanak. Ezek a problémák már olyanok, amelyek kategóriák *tartalmi* elemzését igénylik. Természetesen, ezeknél az elemzéseknél szintén felhasználhatjuk a formalizálást mint vizsgálódási eszközt e kategóriák ilyen vagy olyan sajátosságának kiemelése, általánosítása céljából. Így követi egymást a logikában a tartalmak formai elemzése, a formák tartalmi elemzése, majd ezek formális, de sohasem minden tartalomtól elvonatkoztatott elemzése stb.

SUMMARY

Katalin G. Havas: Logical Forms without Contents?

Formal logic is widely believed to study logical forms as abstracted from any contents.

This essay is an attempt to make the concept of a logical form more accurate, which results in a refutation of the above assumption.

Logical forms are representations of forms of thinking in a logical system. The traditional division of forms of thinking is in many points inadequate. A distinction must be made within forms of thinking between forms of thoughts (forms expressing thought information) and the forms of reasoning (thinking operations) performed with the help of those forms. These two kinds of form have different relations to reality. Reasoning as an activity is not the reflection of properties of reality.

A thought form is possessed by a proposition appearing in a system of thought e.g. in an in-

РЕЗЮМЕ

Каталин Г. Хаваш: Существуют ли бессодержательные формы в логике

Распространилось мнение о том, что формальная логика анализирует логические формы, отвлекаясь от полного их содержания. Статья стремится к определению понятия логической формы и в итоге опровергает вышеприведенные взгляды.

Логические формы являются проявлением форм мышления в некоторой логической системе. Традиционное распределение форм мышления со многих точек зрения неудовлетворительно. Среди форм мышления нужно различать мысленные формы (формы выражения определенной мыслительной информации) и формы мыслительных операций, производимых с этими формами. У этих двух групп форм иное отношение к действительности. Мыслительная

ference as a system. Part of what belongs to the content of a thought may as well be an organic part of the form of a thought in some other system of thought, therefore it cannot be ignored by an analysis of the logical form.

The statement of logical forms is based on linguistic forms, even though the latter cannot alone account for the understanding of logical forms.

Every system of formal logic, unless it is a mere uninterpreted syntactic system, presupposes certain assumptions as to the nature of real things. Those assumptions will determine the laws of the system. The laws are regarded as tautological i.e. devoid of any information because the assumptions they presuppose are not taken into account.

операция как деятельность не является отражением специфики действительности.

Данная мыслительная форма в определенной системе мыслей, например, в данном заключении, имеется у высказывания, фигурирующего в системе. Что в определенном случае относится к содержанию мысли, в другом случае, в другой системе мыслей станет органической частью мыслительной формы, от чего мы не можем отвлечься при рассмотрении логических форм. При определении логической форм исходным пунктом будет языковая форма, но только из языковой формы логическая форма не может быть понята.

Все системы формальной логики (поскольку речь идет не просто о синтаксической системе без интерпретации) принимают определенные онтологические предпосылки из природы вещей. Эти предпосылки определяют, каковыми будут законы системы. Эти законы потому считаются тавтологией, не содержащей информации, что они не учитывают выражающихся в них предпосылок.

AZ OBJEKTIVITÁS ÉS ADEKVÁTSÁG PROBLÉMÁJA A FIZIKAI MEGISMERÉSBEN

MÜLLER ANTAL

I. A PROBLÉMA FELVETÉSE

1. §) A ma ismert úgynevezett elemi részecskék többségét¹ a fizikusok nem „természetes körülmények között” fedezték fel, hanem mesterségesen, gyorsító berendezések segítségével állították elő. Emellett az esetek jó részében – elméleti megfontolások alapján – előre tudták, hogy milyen tulajdonságú részecskéket keresnek, s azt is, hogy ezeknek létrejötte milyen körülmények között (energetikai viszonyok, reakciótipusok stb.) valószínű. Másrészt, minden próbálkozás, mely az egységes elemirész-elmélet létrehozását célozza, lényegében az ismert elemi részecskék különböző szempontok (töltés; spin; a különféle kölcsönhatás-típusokban való részvétel stb.) alapján történő rendszerezéséből indul ki.² Ilyen módon *az a paradox helyzet áll elő, hogy jórészt magunk hozzuk létre azt az objektív valóságot, amelynek tapasztalati megismerésére általános érvényű, alapvető elméletet kívánunk építeni.*

Ebben a helyzetben szükségszerűen kiélezett formában vetődik fel két, filozófiai szempontból is alapvető kérdés, nevezetesen: a) hogyan értelmezendő pontosan az ember tudati tevékenységének objektivációjaként létrejövő másodlagos valóság objektivitása; b) mit jelent ez esetben az ismeretek (elméletek) adekvátsága, illetve mi annak a kritériuma?

A szokásos filozófiai terminológiában, általános szinten megfogalmazott fenti két probléma lényege kissé jobban körülhatárolva, s ezáltal még inkább kiélezve, a következő: Egyrészt, itt az ember tudati tevékenysége – adott esetben az elméletkeresés – nem csupán értelmező és inspiráló szerepet játszik, de az objektiválódás konkrét feltételeinek, valamint a létrehozandó objektum tulajdonságainak *előírásával* inkább determinációs funkciót tölt be; megvizsgálandó tehát, hogy ugyanolyan tartalommal alkalmazandó (vagy alkalmazható)-e az objektivitás fogalma ebben az esetben, ahogyan azt az embertől független természet dolgai esetében alkalmazzuk. Másrészt, ha az elmélet determináló tényezőként játszik közre az elemirész-fizikai objektumok jelentős részének létrejötténél, úgy *triviális*, hogy az elmélet adekvátan tükrözi az általa „inspirált” objektív valóságot; megvizsgálandó tehát, hogy ugyanolyan tartalommal alkalmazható-e itt az adekvátság fogalma, ahogyan azt az embertől független természeti jelenségeket leíró elméletek esetében tettük, s hogy milyen objektív kritériumot lehet itt találni az elméletek adekvátságára.

¹ A ma ismert elemi részecskék száma 35, ha csak azokat vesszük figyelembe, melyek stabilitásuk vagy viszonylag hosszú (kb. 10^{-9} sec) élettartamuk következtében „közvetlenül” megfigyelhetők mérőberendezéseinkben. Ha azonban számításba vesszük azokat a rendkívül rövid (kb. 10^{-23} sec) élettartamú képződményeket – úgynevezett rezonanciákat – is, melyek léteire csak „bomlás-termékek” alapján következtethetünk, úgy az elemi részecskék száma mintegy 200.

² J. Orear: *Modern fizika* (Műszaki Kiadó, Budapest 1971, 16. fejj.).

2. §) Valójában persze egyik probléma sem új, lényegében egyidősek a filozófiai gondolkodással. Az a tény azonban, hogy ezek a problémák most éppen az elemírész-fizikával kapcsolatban vetődnek fel végtelenen kiélezett formában, filozófiai szempontból is különleges helyzetet teremtett, mivel – megítélésünk szerint – a *fizikai létezés az anyag alapvető létezési módja*, s ennek megfelelően a fizikai megismerés fundamentális szerepet játszik az egyéb konkrét valóságsszférák megismerésében, sőt az általános természetkép (ontológia) kialakításában is.

Az már igen régen – legalábbis Galilei és Newton munkássága óta – elismert tény, hogy a legáltalánosabb, legnagyobb átfogóképességű természettörvények a fizikai megismerés révén tárhatók fel, illetve a fizikai megismerés szférájában fogalmazhatók meg. Továbbá, mai ismereteink szerint minden anyagi képződmény (objektum) néhány, ma már lényegében ismert elemi részecske és fizikai mező típus többé-kevésbé bonyolult kombinációja. Végeredményben tehát minden kémiai, biológiai, sőt társadalmi jelenség³ *együttal fizikai jelenség is*. Ez annak ellenére igaz, hogy a fizikai törvények, illetve folyamatok az említett jelenségekben sajátos módon, mintegy a kémiai, biológiai vagy társadalmi törvényszerűségek, illetve folyamatok „belső struktúrájaként” jutnak érvényre.⁴

Mindenesetre, ha valóban mélyen (megalapozottan) akarjuk megérteni a kémiai, biológiai stb. jelenségeket⁵, tudnunk kell, hogy milyen körülmények között, s milyen törvényszerűségek szerint struktúrálnak atomokká az elemi részek, molekulákká az atomok stb.; vagyis, tudnunk kell, hogyan jönnek létre azok a *minőségi különbségek, speciális törvényszerűségek*, melyek az egyes – az elemi részek szintjénél „magasabb”, összetettebb – kölcsönhatási szintek sajátjai. Igaz, hogy az egyes kölcsönhatási szintek objektív elhatároltsága (vagyis az egyes szintek objektumainak speciális minőségi meghatározottsága, illetve az egyes szinteken megnyilvánuló sajátos törvényszerűségek létezése)⁶ miatt, illetve bázisán lehetséges a kémiai, biológiai stb. szintek jelenségeinek bizonyos mélységű „szuverén” megismerése is, ám ezek az ismeretek a mélyebb (bázis) szintekre vonatkozó ismeretek híján valójában megrekednek a fenomenológia szintjén.⁷

³ Amennyiben „alapvető kölcsönhatási szintnek” kifejezetten az elemi részek világát tekintjük, természetesen e sorba beillesztendő a fizika atomi, molekuláris, makro- és kozmikus szintje is.

⁴ Annak ellenére, hogy az összetettebb anyagi képződmények is végső soron (mondhatni, tárgyi vagy „anyagi” szempontból) elemi részecskékből és fizikai mezőkből épülnek fel, a „magasabb kölcsönhatási szintek” jelenségeinek megértése, értelmezése *nem redukálható* az elemírész-fizikai jelenségek megértésére, miután az anyagi világ különböző strukturális szintjein sajátos, csak az adott szint jelenségeire érvényes tulajdonságok, törvényszerűségek jelennek meg. (Lásd Müller Antal: *Kvantummechanika és fizikai világkép*, 7. fej. (Akadémiai Kiadó, Budapest 1967), valamint *Kölcsönhatás és meghatározottság*, 5. fej. (Akadémiai Kiadó, Budapest 1979).)

⁵ Természetesen minél magasabb szervezetségű szint jelenségeiről van szó, kapcsolatuk a „fizikai alapokkal” annál közvetettebb; tehát pl. hiába ismerjük kiválóan az atomok felépítését, ez mit sem segít a társadalmi jelenségek megértésében, ha nem ismerjük az utóbbiaknak a közvetlen anyagi bázisát alkotó termelő-megismerő tevékenységet.

⁶ Müller Antal: *Kvantummechanika . . . , jelzett kiad. 7. fej.; Kölcsönhatás és meghatározottság*, jelzett kiad., 5. fej.

⁷ Tipikus példája ennek a kémiai kötés kérdése; tapasztalatok alapján már régen tudták, hogy az atomok, illetve molekulák különböző módokban kapcsolódhatnak egymáshoz, de ennek okát, átfogó elméleti magyarázatát csak a kvantumelmélet adta. Ugyanígy, a Mendel által kitapasztalt öröklődési szabályokat csak az utóbbi évtizedekben a molekuláris genetika tudta egzakt módon értelmezni.

A fentiek alapján – úgy véljük – kimondhatjuk, hogy *úgy az objektív anyagi világ egyes szegmentumaira vonatkozó ismereteinknek, mint az objektív világ egészére vonatkozóan kialakított képünknek (természetszemlélet, ontológia) a bázisát mindig az adott korban alapvetőnek tekintett fizikai ismeretek alkották.*

3. §) Későbbi fejtegetéseinket megalapozandó, legalább röviden ki kell térni „az adott korban alapvetőnek tekintett fizikai ismeretek” meghatározás értelmezésére. A természetmegismerésben és erre alapozva a filozófiában is – már az ókori görögök óta – állandóan érvényesülő törekvés az anyag végső építőköveinek, illetve alapvető törvényszerűségeinek a keresése. Bár e törekvésekhez mindig kapcsolódtak filozófiai szempontból vitatható – és valóban vitatott – feltételezések is (pl. a megismerés végességére, illetve az anyagi világ, vagy legalábbis annak minőségi sokfélesége végességére vonatkozó feltételezések stb.), a magunk részéről azonban úgy véljük, hogy e törekvések *igazi célja* (adott esetben az egyes természetkutatók, illetve filozófusok szubjektív meggyőződésétől függetlenül) mindig egy olyan *egyértelmű ismeretbázis* keresése volt, melyre általános természetszemléletet (ontológiát) lehetett alapozni; s melyből kiindulva az egyes jelenségszférákra vonatkozó konkrét ismereteket elméletileg értelmezni lehetett.

Azt mondhatjuk, hogy „az adott korban alapvetőnek tekintett fizikai ismeretek” *bizonyos értelemben* olyan szerepet játszanak az általános természetkép (ontológia) kialakításánál, mint az axiómák az axiomatikus-deduktív szaktudományi elméletek létrehozásánál. Persze az analógia nem teljes. Egy konkrét szaktudományi elmélet axiomatikus megalapozásánál ugyanis minden további nélkül megtehetjük (és rendszerint így is szoktunk tenni), hogy az axiómákat a tapasztalat alapján triviálisaknak tekintjük, illetve megalapozásukat más tudományágakra (más elméletekre) hagyjuk. A szaktudományi elméletek feladata ugyanis egy konkrét jelenségszféra meghatározott szintű és vonatkozású értelmezése, ezért – legalábbis időlegesen – figyelmen kívül hagyhatjuk azokat a vonatkozásokat, melyek az axiómákban (rendszerint idealizált formában) rögzített ismeretek „nyitottságára” utalnak.⁸ Az adott korban kialakított (kialakítható) természetkép (ontológia) azonban mindig az embertől független anyagi világ egészére vonatkozik, így – noha az adott korban alapvetőnek tekintett fizikai ismeretekre építjük (mert másra nem építhetjük!) – itt nem hagyhatjuk figyelmen kívül az alapul szolgáló ismeretbázis azon vonatkozásait, melyek a még konkrétan meg nem ismert jelenségszférákra utalnak. (Az általános természetkép és a bázisául szolgáló alapvető ismeretek e sajátos viszonyára a következőkben – konkrét szituációk elemzése kapcsán – még visszatérünk.)

4. §) Az eddigiekben – különösen a 2. §-ban – mondottak alapján nyilvánvaló, hogy napjainkban „az adott korban alapvetőnek tekintett fizikai ismeretek” terminus távolról sem csak az úgynevezett elemi részecskék *elemiségének* problémáját érinti, hanem a ma alapvetőnek és általános érvényűnek tekintett fizikai törvényeket is magában foglalja.⁹ Ez persze nem jelenti azt, hogy az elemiség kérdését lényegtelennek tartjuk, hiszen ezen objektumoknak a ma ismert alapvető fizikai törvényszerűségek által (elsősorban a külön-

⁸ Megítélésünk szerint – legalábbis részben – éppen az elméletek ilyen „axiomatikus nyitottságára” utal pl. Gödel tétele.

⁹ Elsődlegesen a – mai tudásunk szerint – univerzálisan érvényes megmaradási törvényekre gondolunk; ezeket azonban – itt nem részletezhető meggondolások alapján – hajlamosak vagyunk nem „egyszerűen” természettörvényeknek tekinteni, hanem inkább az anyagi világ „működési mechanizmusa” alapvető princípiumainak.

féle megmaradási törvényekre gondolunk itt) megszabott keretek között zajló kölcsönhatásai, kölcsönös átalakulásai képezik azt az alapvető mozgásszintet (kölcsönhatási szintet), mely az atomi, molekuláris stb. kölcsönhatási szintek strukturális bázisát alkotja. Ezért nagyon is lényeges lenne a korszerű természetkép (ontológia) megalapozása szempontjából, ha sikerülne megérteni a ma ismert elemi részecskék elemiségének paradox jellegét.

Ezek a részecskék elemieknek tűnnek annyiban, amennyiben minden kölcsönhatásuk során más – ugyancsak ismert – elemi részecskék keletkeznek; vagyis a ma ismert elemi részecskék, mondhatni, egymás alkotórészei. Másrészt viszont a *mássa alakulás képessége*, valamint azok a tapasztalatok, melyek e részecskék strukturáltságára utalnak, határozottan az elemi mivolt ellen szólnak.

Valószínű, hogy e paradoxon feloldása módosítani fogja az objektív anyagi világ fizikai létezésére vonatkozó mai elképzeléseinket. Mindenesetre azonban érdemes hangsúlyozni, hogy ha az elemi részek természetével kapcsolatos mai problémák pl. a kvark-hipotézis alapján¹⁰ nyernek megoldást – vagyis, ha sikerül a ma még csak elméleti megfontolások alapján feltételezett kvarkokat megtalálni (illetve gyorsító berendezésekben „előállítani”!) –, problémánk szempontjából ez csupán annyit jelentene, hogy módosul az általános természetképünknek, illetve a konkrét ismeretek általános elméleti értelmezésének bázisául szolgáló „alapvető fizikai ismeretek” terminus-tartalma. „Az adott korban alapvetőnek tekintett fizikai ismeretek” *per definitionem* változó tartalmú kategória. Az 1. §-ban felvetett problémák azonban – a látszat ellenére – nem az ismeretbázis viszonylagos tartalmával kapcsolatosak, hanem az emberi megismerő tevékenység lényegéből erednek. A továbbiakban – egyebek között – éppen azt kívánjuk megmutatni, hogy e problémáknak a természetmegismerés mai szintjével adekvát „megoldása”¹¹ az emberi megismerés mibenlétére és mikéntjére vonatkozó koncepció alapvonásainak újbóli átgondolását involválja.

5. §) Az adott korban kialakítható általános természetképnek (ontológiának), illetve a konkrét szaktudományi ismeretek elméleti értelmezésének az alapjául szolgáló bázis-ismeretek körvonalazására irányuló törekvések többé-kevésbé mindig összekapcsolódtak „az anyag végső építőköveinek” keresésével. E problémakörből itt csupán egy általános filozófiai jelentőségű mozzanatot kívánunk röviden érinteni, hogy ezzel is teljesebbé tegyük az 1. §-ban felvázolt problémák konkrét tartalmi kifejtését.

¹⁰ A kvarkok olyan „szubelemi” részecskék lennének, amelyekből a ma ismert részecskék felépülnek. Meglehetősen különös tulajdonságú részecskék ezek (pl. az elektron-töltés tört részével rendelkeznek, ami mai felfogásunk szerint abszurdum, hiszen az elektronok töltését az elektromos töltés *elemi egységének* tekintjük), melyeket ezidáig tapasztalatilag – egyes fizikusok véleménye szerint energetikai okok miatt – nem sikerült észlelni. E problémák ellenére a fizikusok azért nem vetik el a kvarkok létezését, mert feltételezésük megkönnyíti a mezonok és barionok szerkezetének *elképzelését*.

¹¹ Megítélésünk szerint a filozófiai problémák egy jelentős része nem oldható meg olyan értelemben, ahogyan a szaktudományi problémákat előbb-utóbb megoldjuk. Ennek alapvető oka valószínűleg az, hogy míg a szaktudományok tárgya mindig az objektív anyagi világ egy többé-kevésbé jól körülhatárolható szegmentuma, a filozófiai problémák – legalábbis az alapvetőek – a világ *totalitására* vonatkoznak, s mint ilyenek a megismerés előrehaladásával mindig újrafogalmazandók, de le nem zárhatók.

Úgy véljük, hogy a „végső építőkö” probléma, ha a szó szűkebb értelmében nézzük, lényegében nem más, mint a szubsztancia kérdése – konkrét szaktudományi szinten, illetve fogalomkörben felvetve –, s mint ilyennek, filozófiai vonatkozásban – úgy tűnik – elsődlegesen ontológiai jelentősége van.¹² Az, hogy a klasszikus fizika a tehetetlen tömeggel bíró testekben látta az elsődleges létezőket (a változó tulajdonságok változatlan hordozóit), vagy hogy a kémia, majd pedig a fizika is az atomokat tekintette a végső tulajdonságok hordozójának, ugyanúgy a szubsztancia probléma konkrét megoldását célozta, mint a múlt századi energetizmus, illetve a századunkban minduntalan kísértő mező-elméletek, vagy akár az elemirész-fizika azon törekvései, hogy a ma ismert mintegy 200-féle részecskét egy vagy egynéhány alapformára (vagy, távolabb tekintve: a kvarkokra) vezesse vissza.

Ontikus tartalmuk ellenére azonban ezek a törekvések tisztán megismerési (ismeret-elméleti) indíttatásúak. „Az adott korban alapvetőnek tekintett fizikai ismeretek” funkciója ugyanis (tudniillik, hogy ez képezi úgy az ontológiai ítéletalkotás, mint a konkrét szaktudományi ismeretek elméleti értelmezésének bázisát) megköveteli, hogy ez az ismeretbázis a lehetőséghez képest egyértelmű legyen (lásd az axióma jellegről a 3. §-ban mondottakat), mivel konzisztens ontológiát vagy szaktudományi elméletet csak így lehet rá építeni.¹³ Mármost *egyértelművé az ismeretbázist úgy lehet tenni, ha minden korban a lehetőséghez képest* (legalábbis egy adott irányban, rendszerint „lefelé”) *körülhatároljuk a megismerendő valóságszférát*. Éppen ezt a célt szolgálják a „végső építőköre” vagy általában az alapvető tulajdonságok hordozójára vonatkozó ontológiai tételezések.

Bármilyen problematikusak is adott esetben a megismerendő valóságszféra körülhatárolására tett próbálkozások, s bármilyen sok filozófiai problémát vetnek is fel,¹⁴ a megismerésben szükséges, s ezért pozitív funkciót töltenek be. Egy dolog az „ismeret-lezáró” törekvésekben rejlő vagy hozzájuk kapcsolt hibás filozófiai ítéletek elemzése és bírálata, s más dolog e törekvések tényleges ismeretelméleti szerepének megértése. Látni fogjuk a későbbiekben, hogy az ember megismerő tevékenységének még több olyan inherens „alkotó eleme” is van, melyek adott esetben hamis filozófiai konklúziókat inspirálhatnak (pl. az idealizáló absztrakció vagy az elméletek teoretikus rekonstrukció jellege). E potenciálisan negatív hatást is magukban rejtő mozzanatoknak az ismeret-

¹² Az ilyen törekvések legújabb megnyilvánulási formája pl. Heisenberg próbálkozása, aki megkísérelt egy olyan alapvető „anyag-egyenletet” felírni, melyből az anyag ma ismert valamennyi konkrét létezési módja (mezők, elemi részecskék), illetve az azok tulajdonságait leíró egyenletek deriválhatók.

¹³ A szaktudományi elméleteknek a 8. lágjegyzetben említett „axiomatikus nyitottsága” csak látszólag mond ellent e követelménynek. Valójában az a helyzet, hogy a szaktudományi elméletek alapjául szolgáló ismeretrendszerekben ténylegesen mindig meglévő *nem-egyértelműséget* az idealizáló feltevések segítségével eliminálják. (Lásd pl. Müller A.: *Kölcsönhatás és meghatározottság*, jelzett kiad. 3. fej.) Más kérdés az, hogy amikor egy adott elmélet teljesítőképességének határaihoz ér, ezek a nem-egyértelműségek az idealizációk ellenére is felszínre kerülnek. (Lásd pl. Müller Antal: *Kvantummechanika . . .*, jelzett kiad., 12. fej.)

¹⁴ A megismerendő valóságszféra körülhatárolása ugyanis – legalábbis implicite – magában rejtje azt a feltételezést, hogy ez a (véges) szféra kimerítően megismerhető. (Lásd pl. Müller A.: *Fizikai megismerés és dialektikus materialista természetfelfogás*, Kossuth, Budapest 1974, 56–69., 118–128. o.)

elméletből (illetve a tényleges megismerési tevékenységből) való eliminálása azonban ahhoz hasonlítana, mintha arra törekednénk, hogy hagyjuk ki a természetmagyarázatából az elektromos töltéseket, mivel az áram adott esetben „ráz”. Nyilvánvalóan, a megismerésnek ezen elengedhetetlen mozzanatait ismeretelméleti koncepciónk kialakításánál olyannak kell tudomásul vennünk, amelyenek, s szem előtt tartva „potenciális negatívumait”, a megismerés minden lényeges előrelépésekor újra kell fogalmazni a velük kapcsolatos problémákat.

II. AZ EMBER ÉS A TERMÉSZET VISZONYÁNAK NÉHÁNY ÁLTALÁNOS PROBLÉMÁJA

6. §) Már korábban is említettük (2. §), hogy az 1. §-ben megfogalmazott problémák nem igazán újak, lényegében egyidősek a filozófiai gondolkodással. S a 4. §-ban utaltunk arra, hogy e problémák nem kötődnek az emberi megismerő tevékenység egyik vagy másik szakaszához, hanem annak lényegéből erednek. Most még egy további általánosító lépést kívánunk tenni, megmutatva, hogy az *objektivitás és adekvátság kérdése, noha ismeretelméleti problémaként szokás megfogalmazni, ennél alapvetőbb jelentőségű, amennyiben az ember–természet viszony legmélyebb lényegét tükrözi*. Egyrészt ezzel kívánjuk megalapozni a 11. lábjegyzetben kifejtett véleményünket, hogy az objektivitás és adekvátság kérdése valójában nem megoldandó, hanem minden korban *újrafogalmazandó* probléma, másrészt — a megismerésről szóló fejtegetéseinket előkészítendő — megmutatni, hogy az egyes megismerési korszakok specifikumai (konkrét problémái, módszerei, szemléletmódja stb.) *nem okai* az objektivitás és adekvátság probléma felvetődésének, csupán felvetődésük konkrét formáját determinálják.

7. §) Napjainkban eléggé általánosan elfogadott felfogás szerint¹⁵ az ember kialakulásának, az állatvilágból való kiemelkedésének egyik közvetlen természeti (biológiai) alapja az emberszabású majmoknak egy — minden bizonnyal véletlenszerűen létrejövő — olyan genetikai mutánsa volt, melynek fiziológiai agystruktúrája *potenciálisan* magában hordta a magasabb rendű szellemi tevékenység lehetőségét. A másik természeti alap viszont kétségtelenül az a tény volt, hogy a természeti környezet viszonylag hosszú ideig olyan állapotban maradt, illetve úgy változott, hogy ez az előember fennmaradhatott, s a természettel való aktív kölcsönhatása révén a munkatevékenység szintjére fejlődhetett. *Az a döntő faktor ugyanis, amely végül is lehetővé tette, hogy a magasabb szellemi tevékenységnek a genetikai-környezeti adottságokban potenciálisan benne rejlő lehetősége aktualizálódjon, kétségtelenül a munkatevékenység volt.*¹⁶

Az ember–természet viszony megértése tehát mindenekelőtt a munkatevékenység elemzését involválja. A tudatos munkatevékenységnek¹⁷ az ember kialakulásában, fejlőd-

¹⁵ S. E. Luria: „Az élet – befejezetlen kísérlet”; *Natura*, Budapest 1976, 9–10. fej.

¹⁶ Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*, II, Magvető, Budapest 1976, 1. fej.; Engels: „A munka része a majom emberré válásában”; *MEM 20*, Kossuth, Budapest 1963.

¹⁷ Az emberi munkatevékenység lényegéből eredően (per definitionem) magában foglalja a tudati tényezőt; de mert a munkatevékenység *egyes mozzanatait* esetenként az *ösztönös* állati tevékenységben is megmutatkoznak (pl. a természetben talált célszerű eszközök felhasználása a majmoknál vagy a hódok gátépítő, illetve a méhek sejtépítő tevékenysége), az egyértelműség kedvéért helyénvalónak találtuk a *tudatos* jelző explicit kiírását.

désében játszott szerepe – ha a részletkérdésekben vannak is még eltérő álláspontok – a marxista filozófián belül közismert és általánosan elfogadott (lásd a 16. lábjegyzet utalásait). Ezért itt részletesen nem is foglalkozunk vele, csupán néhány, eredeti problémánk szempontjából lényeges mozzanatot kívánunk röviden számba venni és értelmezni, mintegy későbbi ismeretelméleti fejtegetéseinket megalapozandó.

8. §) Az ember és a természet kapcsolatának (kölcsonhatásának) alapvető hordozója tehát a munka;¹⁸ kissé paradox módon azt is mondhatjuk, hogy *az ember saját munkatevékenységének a produktuma*. A munka a természet elsajátítására irányuló *tudatosan célszerű*¹⁹ emberi tevékenység, melyben mind a tevékenység szubjektuma – az ember –, mind pedig objektuma – a természet – átalakul, módosul. Az előző fejezetben megfogalmazott problémánk szempontjából már itt érdemes hangsúlyozni, hogy az emberi munkatevékenység tudatosan teleologikus jellege két egymással szorosan összefüggő, de minőségileg és főleg funkciójában eltérő mozzanatot tartalmaz. Az ember ugyanis a munkatevékenység során mindig (előre) tudatában van egyrészt annak, hogy *miért* kell a maga számára elsajátítania, átalakítania a természetet (létfenntartás, fejlődés, önmegvalósítás), másrészt pedig annak, hogy *mi módon* kell ezt tennie *adott konkrét esetben*.

Ami e két mozzanat eltérő funkcióját illeti; aligha tévedünk, ha úgy véljük, hogy noha a munkatevékenység *alapvető ösztönzője* mindig a „miért” tudatos szem előtt tartása, de a fejlődés előrehaladásával a munkatevékenység *konkrét formáját*, s ezzel együtt eredményének mennyiségét és minőségét egyre inkább a „mi módon” céltételezés *determinálja*. Lényegében arról van szó, hogy a „miért” kérdése *lényegileg* nem változott a fejlődés során, legfeljebb annyiban, hogy az egyes korokban más és más volt az a reális igény, amiért az ember a természet elsajátítására törekedett. Ezzel szemben a „mi módon” tartalma – mint a későbbiekben látni fogjuk – a fejlődés során *elvileg* is módosult.

9. §) Nyilvánvalóan már a legprimitívebb korban is *tudta* az ember, hogy fennmaradása érdekében élelmet kell szereznie, védelmet kell teremtenie az időjárás viszonyosságai ellen (ruha, barlang, tűz stb.). E célok realizálásához azonban „kezdetben” a célnak többé-kevésbé megfelelő, de *a természet által produkált eszközöket* használta fel. Pl. egy jól kézre eső kődarabot vagy egy jó fogású dorongot az állatok elejtésére, egy természetes úton kihegyeződött vagy kiéleződött kődarabot az elejtett állatok feldarabolására stb. Adott esetben viszont a korábbi tapasztalatok alapján célszerűnek bizonyuló természetes tulajdonságokat *maga adta meg* a tárgyaknak, pl. azzal, hogy csiszolással, pattintgatással élezte, hegyezte a csontot vagy követ. S bár ez a tevékenység még nem volt igazában *konstruktív*, már magában rejtette a *sui generis* emberi tevékenység egy igen döntő vonását, az *idealizációt*, amennyiben *a kitűzött célt szem előtt tartva* és a korábbi – sokrétű – tapasztalataira támaszkodva *ezen eszközöket tökéletesebbre, a célnak jobban megfelelőre formálta, mint amilyenek „természetes etalonjaik”* voltak.

A szó valódi értelmében vett *konstruktív* tevékenység talán akkor vette kezdetét, amikor elődünk a pattintgatással vagy csiszolással kiélezett kődarabot „összeházasította”

¹⁸ Miatán a genetikus természeti eredet, a természettel folytatott anyagcsere stb., nem tipikusan emberi ismérvek.

¹⁹ Nem vagyunk meggyőződve arról, hogy a célszerűség kategóriája tartalmilag csupán a tudatos (emberi) tevékenységre korlátozható; pl. a méhsejtek szabályos hatszögű hasáb formája – minimális anyagfelhasználással maximális befogadóképesség elérése – kétségtelenül egyfajta objektív célszerűsége utal.

a doronggal, létrehozva a kőbaltát, minden bizonnyal az első valóban emberi konstrukciót. Bár ez az eszköz alkatrészeiben, sőt „működésmódjában” is teljesen beleillett a természetbe, de mégis, adott formájában és funkciójában már az ember tudati tevékenységének objektivációja.²⁰ Ezzel vette kezdetét az úgynevezett *másodlagos valóság* létrehozása.²¹

10. §) Az ember–természet viszonynak tehát – mondhatni – kezdettől fogva jellemzője, hogy a munkatevékenység eredményeként az ember és az embertől független természet közé iktatódnak olyan tárgyak, eszközök, amelyek magukon viselik az embernek nemcsak a keze nyomát, de gondolkodásának, tudati tevékenységének a nyomait is. Az ilyen, többé-kevésbé mesterségesen előállított dolgok, eszközök száma az emberi fejlődés során egyre szaporodott, főként egy-egy alapvető technológiai eljárás (pl. az agyagégetés, a fémolvasztás és fémötvözés, illetve megmunkálás, vagy akár a növény- és állatnemesítés, domesztikáció) felfedezését követően. A mai értelemben vett tudományok és a nekik megfelelő mezőgazdasági-ipari technológia létrejötte után különösen meggyorsult a másodlagos valóság mennyiségi és minőségi gyarapodása. Egészen addig, hogy ma már (legalábbis a fejlett civilizációkban) az ember–természet viszonyban a másodlagos valóság közvetítő szerepe százszázalékosnak mondható, amennyiben úgy szólván egyetlen olyan természeti tárgy vagy folyamat sincs már, mely „őseredeti formájában”, valamiféle átalakítás nélkül kerülne emberi felhasználásra. S ami talán még lényegesebb, az ember tárgyi környezetét alkotó világban egyre nagyobb az olyan tulajdonságokkal bíró, s olyan konstrukcióval rendelkező dolgok, eszközök aránya, melyeknek „természetes etalonjuk” nincs is.

Ha viszont a másodlagos valóság ilyen átfogó és alapvető szerepet játszik az ember–természet viszonyban, akkor ahhoz, hogy az 1. §-ban *egy speciális megismerési szituáció* (tudniillik, az elemirész fizika mai helyzete) alapján megfogalmazott problémákat kielégítően értelmezhesük, előbb magát a másodlagos valóságot kell kissé részletesebben megvizsgáljunk, mindenekelőtt a szóban forgó problémák – vagyis az objektivitás és adekvátság – szempontjából.

III. A MÁSODLAGOS VALÓSÁG OBJEKTIVITÁSA ÉS ADEKVÁTSÁGA

11. §) Materialista alapállásból pillanatnyi kétség sem merülhet fel a tekintetben, hogy az ember által létrehozott másodlagos valóság *meglétében* ugyanolyan objektív, mint az embertől független természet dolgai, eseményei. Miért mondjuk – és mondhatjuk! – hát mégis, hogy a másodlagos valóság az ember tudati tevékenységének objektivációja, s vajon ez a minősítés nem korlátozza-e ennek az anyagi szférának az objektivitását? A továbbiakban ezt a problémát vizsgáljuk meg egy kicsit részletesebben.

Soron következő fejtegetéseink alapgondolatát itt csak axiómaszerűen fogalmazzuk meg, miután megalapozásával és részletes kifejtésével már több korábbi írásunkban

²⁰ Miután olyan elemeket (is) tartalmaz, melyek túlmutatnak a természeti aktualitáson, s mint ilyenek, létrejöttében tudati-szubjektív tényezők is szerepet játszanak determinánsokként.

²¹ A „másodlagos természet” vagy „humanizált természet” kifejezéseknél adekvátabbnak tűnik számunkra a másodlagos valóság elnevezés az ember által létrehozott dolgok, tárgyak, eszközök világára, mivel ezek (noha meglétükben ugyanolyan objektívek az emberhez képest, mint a természet dolgai, eseményei) genetikusán egy objektív és egy szubjektív szférára támaszkodnak.

foglalkoztunk.²² A modern fizikai megismerés eredményeit és szemléletmódját elemezve arra a konklúzióra jutottunk, hogy az objektív anyagi valóság lényegét – ha *totalitásában* akarjuk azt megragadni – nem merítik ki az aktuálisan létező dolgok, események, kölcsönhatások, viszonyok stb., hanem számításba kell venni *a jelen aktualitásában* *potenciálisan adott lehetőségeket is*;²³ felfogásunkban tehát *az objektív anyagi világ az aktuális és potenciális egysége.*

12. §) Amikor az ember termelő-megismerő tevékenysége során létrehozza a másodlagos valóság dolgait, általánosságban szólva nem tesz mást, mint hogy *a természetet* (az objektív anyagi világot) *olyan megnyilvánulásokra készíti, amelyenre az „önmagában” nem képes.* Erre *ontikusan* az ad lehetőséget, hogy a természet (az objektív anyagi világ) mint lehetőséget, tehát potenciálisan, *par excellence* magában rejtje azokat a megnyilvánulási formákat is, melyek az ember tudatos tevékenysége folytán a másodlagos valóságban aktualizálódnak, s amelyeknek spontán létrejöttét az aktuálisan létező feltételek nem teszik lehetővé. *Gnoszeológiai*an pedig az biztosítja a másodlagos valóság létrejöttét, illetve annak sikeres létrehozását, hogy a megismerés során sohasem korlátozódunk (mert nem korlátozódhatunk!; erről részletesebben később) az aktuális valóság leírására, megértésére, hanem általánosításokra törekszünk (illetve bizonyos általánosítások, idealizációk szükségszerűen, mondhatni, spontán kialakulnak az ember tudatában, munkatevékenysége, illetve tudati tevékenysége alapvető jellegéből adódóan). Az általánosítás – a törvénykeresés – elengedhetetlen eszköze az adott dolog, esemény aktuális létezésének alapjául szolgáló feltételek *kísérleti* vagy *teoretikus* variálása, s az egyes feltétel-variációkkal adekvát megnyilvánulási formák keresése, empirikus vagy teoretikus vizsgálata (a szóban forgó megnyilvánulási formák aktualizálhatóságától függően).

Ilyen módon az aktuális valóság mellett többé-kevésbé mindig megismerjük az abban rejlő potenciális lehetőségeket is, illetve az utóbbiak aktualizálódásának feltételül szolgáló körülményeket (feltétel-spektrumokat) is. Mármost a másodlagos valóság létrehozása valójában nem más, mint a megfelelő feltétel-spektrum tudatos kialakítása, hogy ezáltal a célunknak megfelelő megnyilvánulási forma realizálódjon. (Karakterisztikus példái ennek a különböző technológiai eljárások általában és különösen a különféle műanyagok létrehozása a fizikai-kémiai feltételek alakításával.)

13. §) Az elmondottakból látható, hogy a másodlagos valóság létrehozásakor nem csupán a „nyersanyagot” szerezzük az embertől független természetből, de azokat az *alapvető törvényszerűségeket* is, amelyek tevékenységünk alapjául szolgálnak. Sőt, mint láttuk, éppen az objektív természeti törvények feltárása során teszünk szert azokra az ismeretekre (a potencialitások és aktualizálódási feltételeik megismerése), amelyeknek objektivációja maga a másodlagos valóság. Ezek a tényezők az ember termelő-megismerő tevékenysége során létrehozott dolgok, események szférájának és az embertől független

²² Müller A.: *Kvantummechanika...*, jelzett kiad., 11. fejj., valamint *Kölcsönhatás és meghatározottság*, jelzett kiad., 3. fejj.

²³ A potencialitást itt abban az értelemben használjuk, hogy pl. egy H atom „totalitásához” nemcsak annak tárgyi adottságai – egy proton és egy meghatározott energiaszinten elhelyezkedő elektron – tartoznak, hanem az elektron számára a kvantummechanika törvényei által előírt lehetséges energiaszintek, valamint az atom egészének más atomokkal való kötődési lehetőségei is. Vagyis a potencialitás felfogásunkban mindig valamilyen objektív törvények által megszabott lehetőségekre, s nem pusztán logikai lehetőségekre utal. (Részletesen lásd a 22. lábjegyzetben hivatkozott helyeket.)

anyagi világnak az elválaszthatatlan kapcsolatára utalnak. E tényezőket, illetve az általuk reprezentált kapcsolatokat nevezhetjük a másodlagos valóság *anyagi-genetikus bázisának*.

A másodlagos valóság és az embertől független anyagi világ elválaszthatatlan (genetikus) kapcsolata azonban nem jelenti azt, hogy az előbbinek a lényege kimerül ezzel a kapcsolattal, illetve a belőle adódó motívumokkal („nyersanyag”; alapvető törvények); más szóval e kapcsolat nem kérdőjelezi meg a másodlagos valóság objektumainak specifikus jellegét, objektivitásuk sajátzerűségét, vagyis azt, hogy ez utóbbiak létrejöttében döntő szerepet játszanak tudati tényezők is, amelyeket a másodlagos valóság *tudati-genetikus bázisának* nevezhetünk.

14. §) Láttuk az eddigiek során, hogy a másodlagos valóság létrejöttének bázisa, s egyúttal „aktualizálódási mechanizmusa” az ember–természet viszony, illetve az ezt reprezentáló munka- és megismerő tevékenység *konstruktív* jellege. A másodlagos valóság specifikus objektivitásának lényegéhez tartozik, hogy ez a konstruktivitás, illetve a tudati tényezők aktivitása nem korlátozódik a tárgyi szférára, hanem érinti a munkatevékenység eredményeként létrejövő anyagi valóság *törvényszerűségeit* is.

Igaz, az embertől független természetben is az szolgál alapul a szintekre tagoltságnak, hogy az egyes kölcsönhatási szférákban – túl az egyetemesen érvényes anyagi törvényszerűségeken – sajátos, csak az illető szférára jellemző törvényszerűségek is érvényesülnek.²⁴ Önmagában a specifikus törvények léte tehát még nem különböztetné meg a másodlagos valóság szféráját az embertől független anyagi világtól (a természettől). Ám a másodlagos valóság egyes szféráinak specifikus törvényszerűségei – noha létükben ugyanolyan objektíven érvényesülnek, mint az embertől független anyagi világ törvényei – létrejöttükben ugyanolyan elválaszthatatlan kapcsolatban állnak a tudati-genetikus bázissal, mint a másodlagos valóság tárgyi totalitása. Míg ugyanis az embertől független anyagi világ megismerése során²⁵ az egyes dolgok, jelenségtípusok viselkedésmódját szabályozó törvényszerűségeket a feltétel-spektrumok *természetes változásai* során tárjuk fel (a kísérleti módszerek itt a feltételek szelektálását, a feltételváltozások tiszta, ideális formában való előállítását biztosítják, de nem érintik a feltárt törvényszerűségek jellegét,²⁶ addig a másodlagos valóság egyes szféráiban – éspedig a társadalmi fejlődéssel, a technikai civilizáció, illetve a technológiai eljárások fejlődésével egyre fokozódó mértékben – nem a „természetesen” változó feltétel-spektrumban való viselkedés elemzéséből tárjuk fel a törvényszerűségeket, hanem előre tudatosan eldöntjük, hogyan *kell* viselkednie a szóban forgó dolognak (eseménytípusnak) adott feltételváltozások esetén, hogy *céljainknak megfelelően*, s ennek megfelelően ugyancsak tudatosan alakítjuk a dolgok, események felépítését, struktúráját úgy, hogy eleget tegyen a szabott követelményeknek. Más szóval, *a másodlagos valóság bizonyos – és egyre szélesebb – szférájában tudatosan determináljuk a viselkedési törvényszerűségeket*, így ezekben objektivitásuk ellenére is érvényesül, mintegy „beleépül” az ember tudati tevékenysége, tudatos célkitűzése.

²⁴Müller Antal: *Kvantummechanika...*, jelzett kiad., 7. fejj., valamint *Kölcsönhatás és meghatározottság*, jelzett kiad., 5. fejj.

²⁵Már amennyiben az objektív valóságnak a megismerés tárgyát alkotó szférája az embertől függetlennek tekinthető.

²⁶Ez még a kvantummechanika szintjén is így van, a hullám-részecske dualizmus ellenére. (Lásd pl. Müller Antal: *Kvantummechanika...*, jelzett kiad., 13–15. fejj., valamint *Kölcsönhatás és meghatározottság*, jelzett kiad., 9. fejj.)

15. §) *Ha mindezek után most általánosságban akarjuk meghatározni a másodlagos valóság jellegét* – figyelembe véve egyrészt anyagi-genetikus bázisát, vagyis az embertől független objektív valósághoz fűződő elszakíthatatlan kapcsolatát, másrészt a tudati-genetikus bázis kardinális szerepét létrejöttében –, *azt mondhatjuk, hogy az, bizonyos értelemben, a szubjektív és objektív egysége.* Persze nem arról van szó, hogy az ember munkatevékenységének eredményeként létrejövő dolgok, eszközök anyagi mivolta kevésbé meghatározott, mint az embertől független természet dolgainak anyagi mivolta, vagyis, hogy a másodlagos valóság dolgai valamiféle átmenetet képeznének az anyagi és a tudati között – szubsztanciális értelemben. De az kétségtelen, hogy e dolgok, eszközök elválaszthatatlanok az embertől, nem csupán abban az értelemben, hogy létrejöttükben, felépítésükben az emberi tevékenység produktumai (az ember tudati tevékenységének objektivációi), de azért is, mert *igazi (funkcionális) mivoltukban csakis egy tudatosan alakított feltételrendszerben tudnak megnyilvánulni,* létezni. Ezek a dolgok, eszközök nem csupán azért alkotnak egy úgynevezett *másodlagos* valóságot, mert emberi konstrukciók, illetve produkciók, hanem azért is, mert *emberi szükségleteket elégítenek ki,* vagyis meglétükben (működésükben) is teleologikus funkciót töltenek be. A tudatos emberi céltételezés tehát a másodlagos valóság vonatkozásában nemcsak genetikusan, de funkcionálisan is meghatározó szerepet játszik. Erre gondolunk, amikor a másodlagos valóságot az objektív és szubjektív egységeként értelmezzük.

E problémakör befejezéseként, a teljesség kedvéért röviden utalni kívánunk a következőkre. Korábbi írásainkban már több helyen részletesen kifejtettük,²⁷ hogy filozófiai szemléletmódunk sarktétele az a lenini gondolat, hogy az anyag és a tudat csakis az ismeretelmélet szintjén állítható (és állítandó, mint a megismerés tárgya és szubjektuma) mereven, szubsztanciálisan szembe egymással, de ontológiai értelemben a világ homogén (a világ anyagi egysége).²⁸ Adott problémánk vonatkozásában ez azt jelenti, hogy a másodlagos valóságnak mint egy sajátos anyagi szférának a „szempontjából” a tudatos emberi céltételezésnek – a munkatevékenység közvetítésével – determinánsként való megjelenése ugyanolyan objektív tényező,²⁹ mint azoknak az alapvető anyagi törvényszerűségeknek az érvényesülése, melyek közösek e szféra és az embertől független anyagi világ számára. Mint korábban láttuk, a tudati tényezők determinációs szerepe az embertől független anyagi világban potenciálisan benne rejlő lehetőségek aktualizálása; ilyenformán ez nem az „anyagi szférán” általában, csupán az anyagi létezés aktualitási szféráján való túllépést jelent, ami teljes mértékben összhangban áll a materialista monizmus tételezésével.

IV. A MEGISMERÉS HELYE ÉS SZEREPE AZ EMBERI TEVÉKENYSÉG EGÉSZÉBEN

16. §) Amint az ember és a természet viszonyáról szóló fejezetben már láttuk, az embernek a természet elsajátítására irányuló munkatevékenysége „eleinte” főként arra korlátozódott, hogy a természetes sajátságaik révén a célnak többé-kevésbé megfelelő

²⁷ Müller Antal: *Kölcsönhatás és meghatározottság*, jelzett kiad., 1. fej., valamint *Fizikai megismerés* . . . , jelzett kiad., III–IV. rész.

²⁸ Lenin: „Materializmus és empiriokritizmus”; *LÖM 18*, Kossuth, Budapest 1964. 133. o.

²⁹ A mérőszubjektum mikrofizikai szerepével kapcsolatban ezzel e kérdéssel részletesen foglalkoztunk *Kölcsönhatás és meghatározottság*, 9. fejezet.

anyagokat, eszközöket használta fel, illetve ezeket *reprodukálta* (szerszámkészítés), általában a természetben talált „etalonoknál” tökéletesebb, mondhatni, *idealizált* formában. S itt érdemes hangsúlyozni, hogy az idealizált jelleg nem csupán azt jelenti, hogy az embernek általában tökéletesebben sikerült megmunkálnia eszközeit, mint ahogyan azok „etalonjai” a természeti folyamatokban „megmunkálódtak”, hanem elsősorban azt, hogy – a korábbi tapasztalatok alapján – már a szerszámkészítést megelőző tudati tevékenységben kialakult a kívánt célnak ideálisan megfelelő eszköz képe, az előállításához szükséges fogások jellege, sorrendje stb.,³⁰ s ez *irányította* a gyakorlati tevékenységet. S mivel az ember nem egy, hanem sok hasonló eszközt készített, melyek – a körülményektől (a felhasznált anyagtól, a készítő tapasztaltságától és ügyességétől stb.) függően – csak többé-kevésbé feleltek meg az előre elgondolt ideális formának, ez utóbbi bizonyos értelemben *elkülönült* a gyakorlatban megvalósult (vagy a természetben található) konkrét egyedi esetektől.

Tehát már ezen az elemi fokon megjelenik egyrészt az a mozzanat, hogy a természetben talált vagy az ember által létrehozott dolgok tudati képe (az objektív valóság tudati rekonstrukciója) idealizált formában tükrözi az objektív valóságot, másrészt az, hogy a tudati képek objektivációi csak többé-kevésbé felelnek meg az előzetes „elgondolásoknak”. Más szóval, már itt nyilvánvalóvá válik, hogy a tudat–objektív valóság viszony „mindkét oldalról nézve” – vagyis egyrészt az objektív valóság tükröződése a tudatban, másrészt a tudati konstrukciók objektivációja – kvázi-adekvát jelleggel bír.

17. §) Az ember kialakulásának természetes (biológiai-genetikai, illetve környezeti) feltételei – mint korábban említettük – potenciálisan tartalmazták a magasabb rendű szellemi tevékenység lehetőségét. S ez a potencialitás nem csupán azt jelenti, hogy adott (kedvező) feltételek esetén kialakul (amint hogy ki is alakult) a magasabb rendű szellemi tevékenység, valamint az ennek megfelelő gyakorlati tevékenység, de azt is, hogy ez utóbbiak jellege, konkrét realizálódási módja *függ a szóban forgó körülmények jellegétől* is. Más szóval, az adott körülményekkel összhangban és egymással szoros genetikus-determinációs kapcsolatban folyó szellemi és gyakorlati (egyszóval: munka-) tevékenység döntötte el azt, hogy az emberi agystruktúrában rejlő továbbfejlődési lehetőségek közül melyek realizálódnak.

A par excellence „kétoldalú”, szellemi és gyakorlati jellegű munkatevékenység tehát a maga részéről meghatározta az emberi gondolkodás elemi formáit, vagyis azt a fejlődési irányt, amelyen az emberi gondolkodás elindult (elindulhatott!), míg viszont a kialakuló gondolkodási stílus (képesség) a maga részéről determinálta a munkatevékenység továbbfejlődési irányát.

Az elemi, alapvető „megismerési motívumok” tehát az általános emberi tevékenység „alkotó részeiként” jöttek létre, ugyanazon tényezők által determinálva, melyek az emberi tevékenységet, az ember–természet viszonyt általában is meghatározzák. Ezt a mozzanatot azért tartjuk fontosnak hangsúlyozni, mert napjainkban a *tudományos* megismerő tevékenység mint az általában vett emberi tevékenység egy viszonylag jól körül-

³⁰E motívum forrása az, hogy a természetes eszközök *ismételt* alkalmazása során az ember tudatában előtérbe kerülnek a célnak megfelelő *konkrét* tulajdonságok (pl. az *éles kő* mint *vágóeszköz* tudatosul), valamint e tulajdonságoknak az alkalmazásban mutatkozó fogyatékoságai; ezek a tényezők a tudati kép ideális jellegének elsődleges ösztönzői, forrásai.

határolt, immanens indítékokkal és törvényszerűségekkel rendelkező, s az egyéb tevékenységi szférákat (pl. a termelést) egyre alapvetőbben befolyásoló sajátos szférája jelenik meg (létezik), ami arra csábít, hogy ismeretelméleti koncepciókat pusztán a mai értelemben vett tudományos tevékenység vizsgálatára alapozzuk. Márpedig, bármennyire igaz is az, hogy egy korszerű ismeretelméleti koncepció elsődleges feladata a *mai* tudományos-megismerési problémák értelmezése, e koncepció *megalapozásánál* nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt, hogy *az emberi megismerő tevékenység alapvető jellege már jóval a mai értelemben vett tudományos megismerés megjelenése előtt, az ember kialakulásával szoros egységben determinálódott, s hogy még azok a problémák is, melyek a legújabb kori megismerésben olyan kiélezetten vetődnek fel, s olyan kardinális jelentőségre tettek szert (az objektivitás és az adekvátság problémájára gondolunk), nem csupán a megismerő, de általában az emberi tevékenység sajátjai, s mint ilyenek, egyidősek magával az emberrel.*

18. §) Láttuk az előzőekben, hogy a munkatevékenység „két oldala”, vagyis a tudati és a gyakorlati tevékenység egymást kölcsönösen determináló tényezők. Láttuk azt is, hogy különösen „kezdetben” – primitív fokon – a munkatevékenység konkrét formáját, vagyis a „mi módon” kérdésre adható választ alapvetően meghatározták a természetes adottságok, lehetőségek; végső fokon tehát ezek a tényezők is hozzájárultak az ember, s „ezen belül” az emberi gondolkodás konkrét formájának kialakításához. Ám az ember fejlődése során egyre sokoldalúbb és kiterjedtebb lesz a munkatevékenység eredményeként létrejövő másodlagos valóság szférája, s ezzel – fejlett fokon – az embert, az ember fejlődését determináló tényezők között egyre jelentősebb szerep jut e szféra dolgainak, az e szférában adott lehetőségeknek. *S miután a megismerésben kezdettől fogva több-kevesebb szerepe van az instrumentális tényezőknek is, a megismerés alapvető jellegének megítélésekor kellő figyelmet kell fordítanunk a másodlagos valóságra mint a megismerés eszközére, tárgyára és eredményére.* (Láthatóan már ilyen általános, alapvető szinten felvetődik az a probléma, ami századunkban a mérőberendezések mikrofizikai szerepével kapcsolatban nyert konkrét és kiélezett megfogalmazást: tudniillik, a megismerés instrumentális determináltságának problémája.^{3 1)}

V. AZ OBJEKTIVITÁS ÉS ADEKVÁTSÁG PROBLÉMÁJA AZ ÚJKORI TERMÉSZETMEGISMÉRÉSBN

19. §) A megismerő tevékenység tehát az ember munkatevékenységének (az ember–természet viszonyának) elvithatatlan részeként alakult ki; mondhatni, hogy a munkatevékenység és a megismerés egy tőről fakadt, együttesen alkotják az általános értelemben vett emberi tevékenységet, s ennek megfelelően alapvető sajátosságaik, jellemvonásaik is azonosak. Mégis, a fejlődés során a termelő (munka-) tevékenység és a megismerő tevékenység – eleinte csak esetlegesen, majd egyre határozottabban (főleg a Galilei és Newton munkásságát követő időben) – különvált. E különválás okaival és mechanizmusával itt nem kívánunk részletesen foglalkozni (a kétféle tevékenység tárgyának és

^{3 1}Müller Antal: *Kvantummechanika...*, jelzett kiad., 13–15. fejj., valamint *Kölcsönhatás és meghatározottság*, jelzett kiad., 9. fejj.

módszerének elkülönülése; az egyes tevékenységi formákban kialakuló immanens fejlődési törvények stb.). E tény következménye, hogy az utóbbi négy évszázadban a társadalmi termelőtevékenységgel ugyan változatlanul szoros kapcsolatban álló, de mégis attól többé-kevésbé elkülönülő, öntörvények alapján fejlődő tudományos megismerő tevékenységről beszélhetünk. S az a szféra, amelyre alapozva problémánkat felvetettük (tudniillik, az elemirész-fizika), e négy évszázados tudományos fejlődés csúcsa; így elengedhetetlen, hogy az alapvető problémáink értelmezésének alapjául szolgáló mozzanatok speciális, a szó mai értelmében vett tudományos megismerés során felvetődő vonatkozásait – legalább nagy vonásokban – megvizsgáljuk.

Lényegében azt kell megvizsgáljunk, hogy az emberi tevékenységet általában jellemző mozzanatok – az ember–természet viszony kétoldalú aktivitása; az ember tudati tevékenységének konstruktív, idealizáló jellege – hogyan nyilvánultak meg az újkori tudományos megismerés alapvető elvi-módszertani összetevőiben, vagyis a kísérleti-kvalitatív ismeretszerzésben, az ismeretek matematikai leírásában és az elméletalkotásban.

20. §) A kísérleti-kvantitatív ismeretszerzés általános és alapvető tudományos módszerré válásának a tudományos megismerés fejlődésére, karakterére gyakorolt rendkívüli sokrétű hatását nem áll módunkban itt részletesen elemezni; csupán néhány, problémánk megítélése szempontjából jelentős mozzanatra utalunk vázlatosan.

Mint több korábbi írásunkban kifejtettük,³² *a kísérletezés úgy fogható fel, mint az idealizáló absztrakció empirikus, gyakorlati lépcsőfoka* vagy módozata. Egyrészt lehetővé teszi, hogy a dolgokat, eseményeket determináló tényezőket külön-külön, az egyéb „zavaró tényezők” hatásától mentesen vegyük szemügyre, így ítélve meg az egyes tényezők tényleges „determinációs súlyát” a szóban forgó esemény alakításában, másrészt lehetővé teszi azt is, hogy a szóban forgó dolog, esemény „viselkedését” olyan körülmények, olyan feltételek között is vizsgálhassuk, amelyek a természetben nem fordulnak elő. Ebben az értelemben *a kísérletezés lényegében nem más, mint az aktuális létezésben rejlő potenciális lehetőségek realizálásának gyakorlati módszere, anyagi-technikai bázisa.*

Nem kevésbé fontos mozzanata a kísérletezésnek az a tény, hogy segítségével a vizsgált dolog vagy esemény tulajdonságaira vonatkozó *kvantitatív* ismeretekre tehetünk szert. A kísérletezés mindig *méréssel* párosul, sőt – legalábbis az esetek nagy többségében – a kísérletezés *célja* éppen a kvantitatív ismeretszerzés.

Végül a kísérletezés (vagy általában a kvantitatív értékű empirikus ismeretszerzés) harmadik – problémánk szempontjából figyelemre méltó – mozzanata az, hogy *a kvalitatív ismeretszerzés alapjául szolgál.* Ha ugyanis a dolgok, események kvalitását nem csupán a leírás szintjén – ahogy mondani szokás, fenomenológiailag –, hanem kauzális megalapozottsága, belső törvényszerűségei szintjén akarjuk megismerni (megérteni), elengedhetetlen a szóban forgó dolog, esemény tulajdonságainak egymáshoz és megnyilvánulási környezetükhöz való kvantitatív viszonyainak feltárása.³³ (Ez egyúttal lehetővé teszi az ismeretek matematikai leírását, illetve az elméletalkotást.) A dolgok, események *minőségi és mennyiségi* meghatározottsága szoros kölcsönhatásban, elválaszthatatlan kapcsolatban van egymással. *A minőség adott dolog, esemény totalitását illető kategória,* s lényegében arra utal, hogy a szóban forgó dolog, esemény *mint egész* hogyan

³² Müller Antal: *Kvantummechanika* . . . , jelzett kiad., 12. fej.

³³ Uo.

viselkedik más dolgok, események vonatkozásában, illetve általában a környezetében. *A mennyiségi meghatározottság pedig azon strukturális, kölcsönhatási mozzanatokra utal, melyek meghatározott együttese – adott kvantitatív keretek között – a szóban forgó minőség (totális viselkedés) hordozói.*³⁴

A kvalitatív és kvantitatív meghatározottság ilyen kapcsolata teszi lehetővé, hogy kísérletileg (idealizált körülmények között) változtatva a megfelelő környezeti tényezőket egyenként kitapasztalhassuk, hogy az egyes tulajdonságok milyen tolerancián (*mértéken*) belül egyeztethetők össze az adott mennyiséggel. Ezen ismeretek alapján nyílik mód a szóban forgó dolog vagy esemény kvalitatív meghatározottságának megfogalmazására (a mérési eredmények interpretálására); a kvalitatív meghatározottság és az ennek alapjául szolgáló kvantitatív meghatározottság alkotja lényegében a teoretikus fogalmak tartalmát.

21. §) Eredeti problémafelvetésünknek megfelelően röviden számba kell vennünk, hogy mely tényezők determinálják kvantitatív-kísérleti szinten a szerzett (tudományos) ismeretek adekvátságát.

a) Midenekelőtt a szerzett kvantitatív ismeretek *instrumentális determináltságát* említjük, amely több tényezőtől tevődik össze. 1. Az adott kor technikai-technológiai fejlettsége alapvetően meghatározza, hogy egyáltalán milyen kísérletek realizálhatók.³⁵ 2. ugyanezen tényezők az adott korban már realizálható kísérleteknél meghatározzák a mérőberendezések érzékenységét, pontosságát.³⁶ 3. Bár modern viszonyok között egyre kisebb szerepet játszik (automatizált mérések!), említést érdemel a mért eredmények leolvasásának pontossága (a mérés szubjektív hibája).

b) A kísérleteket (méréseket) általában bizonyos elméleti megfontolások, előfeltevések alapján tervezzük, s célja – legalábbis ismeretelméleti síkon – valamely elmélet verifikálása, illetve a továbbfejlesztéséhez szükséges empirikus ismeretek megszerzése. 1. Kérdésként vetődhet fel itt, hogy a megkonstruált kísérlet mennyire adekvát az elméletileg megfogalmazott problémához, illetve célkitűzéshez. 2. S ugyancsak problémaként vetődik fel, hogy a szerzett ismeretek (a leolvasott értékek) mennyire adaptálhatók a rendelkezésre álló elméleti-fogalmi keretbe.³⁷

c) A mérésnek az ember számára közvetlenül hozzáférhető eredménye (a leolvasott kvantitatív értékek) igen gyakran – pl. a mikrofizikában úgyszólván mindig – csak *közvetve* utal a megismerni szándékozott tulajdonság kvantitatív változásaira vagy kvalitatív jellegére; ahhoz, hogy azzal összefüggésbe hozzuk, *interpretálni* kell. Ilyen

³⁴ Uo., valamint Müller Antal: *A kvantummechanika filozófiai kérdései*, Gondolat, Budapest 1974, 16. fejt.

³⁵ Ismeretes, hogy a kémiai kölcsönhatásokban szereplő energiák nem elégségesek az atommag stabilitásának megbontásához, vagy akár állapotuk befolyásolásához; az atommagok átalakítása, felbontása (maghasadás) lényegében csak a gyorsító berendezések létrehozása után válhatott rendszeres és tervszerű kísérleti vizsgálat tárgyává. Mint a 10. lábjegyzetben láttuk, hasonló problémák ma is akadnak, pl. az elemirész fizikai kutatások területén.

³⁶ Müller A: *Kölcsönhatás és meghatározottság*, 3. és 6. fejt., valamint *Kvantummechanika...*, jelzett kiad., 18. fejt.

³⁷ Tipikus példája ennek a fényelnyelés és kibocsátás, valamint a hőszugárzás energiájának frekvenciafüggő eloszlása, továbbá a Michelson-kísérlet „negatív” eredménye; ezek egyike sem volt értelmezhető a klasszikus fizika fogalomkörében, illetve szemléletmódja alapján. Mint ismeretes, az előző kettő később a kvantummechanika, az utóbbi pedig a relativitáselmélet kialakulásához vezetett.

módon az adekvátság instrumentális determináltságához még egy *teoretikus determináltság* is járul, hiszen az esetek többségében az a feltételezés, hogy a leolvasott érték a keresett mennyiséget reprezentálja, valamint annak megítélése, hogy *hogyan* reprezentálja, úgyszólván egész addigi szaktudományi ismereteinkre támaszkodik, sőt közvetve még általános ismeretelméleti, ontológiai feltételezésekre is.³⁸

d) S végül, a mérés mindig a mérendő objektummal való *kölcsönhatást* jelent, vagyis a mérőberendezés nemcsak informál a szóban forgó objektum állapotáról, de többé-kevésbé maga is befolyásolja ezt az állapotot.³⁹

22. §) A tudományos megismerésben általában, de különösen annak XIX–XX. századi fejlődésében egyre jelentősebb szerepet játszott a szerzett empirikus ismeretek *rendszerezése*. Ezt a matematikai leírás és a teoretikus fogalmak kialakítása mellett az elméletépítés harmadik előkészítő mozzanatának tekinthetjük. Aminthogy azonban adott esetben a kvantitatív ismeretek pusztán matematikai leírása – további elméleti „feldolgozás” nélkül – lehetővé teszi bizonyos törvényszerű összefüggések felismerését, úgy a szerzett empirikus ismeretek rendszerezése is „szuverén” heurisztikus erővel bír. Minden olyan esetben, amikor a rendszerezés a tulajdonságok valamilyen szabályos összefüggését, periodicitását tárja fel, lehetőség adódik arra, hogy a szóban forgó jelenségek még nem ismert konkrét eseteinek várható tulajdonságait előre lássuk, ami kétségtelenül nagymértékben elősegíti pl. a további kísérletek tervezését (s éppen a felismert szabályszerűségek, törvényszerű összefüggések révén az elméletalkotást is).⁴⁰

Látnunk kell azonban, hogy a matematikai leírásból közvetlenül „kiolvasható”, valamint a rendszerezésben feltáruló törvényszerűségek általában fenomenológiai szinten mozognak; valójában nem is törvények ezek, hanem a szóban forgó jelenségszféra mélyebb szintjén, belső struktúrájában érvényesülő természeti törvényszerűségek többé-kevésbé adekvát tükröződései (megnyilvánulásai) az adott szinten. Miután pedig az empirikus ismeretek rendszerezése is mindig valamilyen elméleti előfeltevés alapján történik, adekvátsága mindazon tényezők függvénye, melyeket az előző paragrafusban elemeztünk.

23. §) Láttuk a 21. §-ban, hogy a kísérleti úton nyert kvantitatív értékek (állapotjelző-értékek) pontosságát – vagyis az adott konkrét dolog, esemény tényleges állapotához való adekvátságát – többféle tényező is befolyásolja. Ebből szükségszerűen következik, hogy *az események kvantitatív viszonyainak matematikai leírása maga is kvázi-adekvát jelleggel bír*, hasonlóan, mint a dolgok tudati képe, az objektív dolgokról, eseményekről alkotott fogalmaink (lásd a 15. §-t, és előbb).⁴¹ Ennek megfelelően a teoretikus fogalmakra épülő, a matematikai módszereket alkalmazó, logikailag zárt ítélet-

³⁸ Egyes felfogások szerint pl. a Wilson kamrában nyomot hagyó részecske közvetlenül jelenik meg a tapasztalatban. Úgy véljük azonban, az, hogy a kialakuló ködfonalak okaként a különféle részecskéket tekinthetjük, annyi előfeltevésen (korábbi ismereten) alapul, hogy valójában itt is közvetett tapasztalatról van szó.

³⁹ Müller A: *A kvantummechanika filozófiai kérdései*, jelzett kiad., 12. fejt.

⁴⁰ Tipikus példája ennek Mengyelejev munkája, aki a kémiai elemeket a tulajdonságokban felismert periodicitás szerint rendezve előre látta az addig még fel nem fedezett elemek várható tulajdonságait. Hasonló a helyzet ma – mint már korábban is említettük – az elemirész-fizikai rendszerezési törekvések és az új típusú részecskék tudatos kísérleti felfedezése viszonyában.

⁴¹ Müller Antal: *Kvantummechanika . . .*, jelzett kiad., 12. fejt.

rendszereket, vagyis *a tudományos elméleteket úgy kell felfognunk, mint a valóság idealizált tudati rekonstrukcióit.*

Paradox módon éppen a valóság dolgait, eseményeit tükröző fogalmainknak, matematikai leírási módszereinknek és az ezekre épülő tudományos elméleteknek *a konkrét egyedi dolgokhoz, eseményekhez* való kvázi-adekvát viszonya teszi lehetővé az objektív valóság lényegi összefüggéseinek, törvényszerűségeinek adekvát megismerését. A konkrét egyedi dolgokhoz, eseményekhez való kvázi-adekvát viszony ugyanis azt jelenti, hogy a fogalmak kialakulása, a természeti folyamatok (állapotváltozások) matematikai leírása vagy az elméletek felépítése *során* a konkrét dolgok, események egyedi, esetleges – általában véletlen tényezők által determinált⁴² – sajátosságai figyelmen kívül maradnak, s egyre inkább csak az azonos típusú eseményekben, folyamatokban vagy eseményszférákban közös, tartós, lényegi mozzanatok kerülnek előtérbe. Márpedig – felfogásunk szerint⁴³ – *a természeti törvények nem mások, mint a dolgok, események halmazában érvényesülő tartós, lényegi tendenciák, összefüggések.*⁴⁴

24. §) Ezek után még egyszer vegyük szemügyre az ember termelő-megismerő tevékenységének eredményeként kialakuló másodlagos valóságot – kifejezetten ismeretelméleti szempontból. Ha elfogadjuk azt a korábban kifejtett álláspontot, hogy a másodlagos valóság nem más, mint az embertől független természetben (anyagi világban) potenciálisan benne rejlő lehetőségek aktualizálása a feltételek (körülmények) *tudatos* alakítása révén, úgy két, eredeti problémáink értelmezése szempontjából lényeges konklúziót fogalmazhatunk meg. (Tulajdonképpen egész eddigi fejtegetéseink ezeknek a megalapozását célozták.)

a) Az ember megismerő tevékenységét az ember „létrejöttének körülményei”, s az azóta megtett fejlődési útja determinálja. Más szóval ez azt jelenti, hogy *az ember* (adott korban) *ugyan nem hamisan ismeri az objektív valóságot, de nem is totálisan, hanem úgy és annyiban, ahogyan és amennyiben ez az objektív valóság az ember–természet kölcsönhatásban* – a társadalmi termelőtevékenység, illetve a természetes és mesterséges megismerő apparátusok adott fejlettségi szintjén⁴⁵ – *tükröződhet.* Ez tehát a megismerésnek egy történelmileg dinamikusan változó, folyamatosan táguló, de mindig létező (elvi) korlátjára utal.

b) Másrészt, részben az embertől független természet ontikus sajátosságai, részben az ember termelő-megismerő tevékenységének jellege következtében, az embernek módjában áll túllépni az objektív valóság aktualitási szféráján, s megismerni, majd pedig munkatevékenységében realizálni az embertől független természetben csak potenciálisan benne rejlő lehetőségeket.

Mind a megismerés „korlátai”, mind pedig az aktuális valóságon való túllépés lehetősége – mint láttuk az előzőekben – az emberi tevékenység *sui generis* sajátosságai, mert bár az embertől független anyagi alapjai is vannak (lásd a másodlagos valóság anyagi-genetikus bázisáról a 13. §-ban mondottakat), egészében az anyag–tudat viszony speciális megnyilvánulásai.⁴⁶

⁴² Uo. 6. fejt.

⁴³ Müller Antal: *Kölcsönhatás és meghatározottság*, jelzett kiad., 3. fejt.

⁴⁴ Uo. 4. fejt. és *Kvantummechanika . . .*, jelzett kiad., 6–8 fejt.

⁴⁵ Uo. 15. fejt.

⁴⁶ Az anyag és tudat ontikus viszonyáról lásd Lenin, i. m. uo. jelzett kiad., 133. o. és *Kölcsönhatás és meghatározottság*, jelzett kiad., 1. fejt.

Itt azonban kitűzött célunk érdekében a megismerés e sajátos jellegének objektív anyagi oldalára kell utalnunk egy vonatkozásban. Már korábban láttuk, hogy a *már létrehozott* másodlagos valóság létezésében és funkcionálásában ugyanolyan objektív az emberhez képest, mint az embertől független objektív valóság dolgai, eseményei. S említettük azt is, hogy a másodlagos valóság egyes szféráiban érvényesülő specifikus törvényszerűségek léte csak az alapvető, általánosan érvényes (ontikus szintű) anyagi törvényszerűségek által determinált *egységen* belül ad e jelenségszféra objektivitásának speciális jelleget. Ennek megfelelően tehát a másodlagos valóság – specifikus vonásai, a szubjektumhoz való kapcsolódása ellenére – intern részét alkotja az objektív anyagi világnak.

Ezzel lényegében el is érkeztünk odáig, hogy sort keríthetünk az első fejezetben megfogalmazott problémák értelmezésére.

VI. AZ EREDETI PROBLÉMA ÉRTELMEZÉSE

25. §) Álljon itt még egyszer az 1. §-ban megfogalmazott alapprobléma: „... az a paradox helyzet áll elő, hogy jórészt magunk hozzuk létre azt az objektív valóságot, amelynek tapasztalati megismerésére átfogó érvényű, alapvető elméletet kívánunk építeni?” – mégpedig olyan módon, hogy a különféle elemi részecskék „mesterséges előállítását” célzó gyakorlati (kísérleti) tevékenységünket a kialakulófélben levő elemi-rész-fizikai elméletek inspirálják. Ilyen körülmények között szükségszerűen vetődik fel két kérdés: a) Ha a tudati tényezőknek ennyire alapvető szerepe van ezeknek a képződményeknek a létrejöttében, akkor milyen értelemben beszélhetünk objektivitásukról? b) Semmi csodálatos nincs abban, hogy az elméletek többé-kevésbé hűen tükrözik a *saját inspirációjukra* létrehozott objektív valóságot; mit jelent ebben az esetben az ismeretek adekvátsága?

Az eddigi fejtegetéseinkben (6–23. §§) azt kívántuk megmutatni, hogy ezek a problémák nemcsak az elemi-rész-fizika, de az egész emberi megismerés, sőt mindenféle, az ember–természet viszonylatban zajló tevékenység kapcsán felvethetők. Láttuk, hogy már az egyik legősibb és legegyszerűbb emberi konstrukció, a kőbalt a „létrejöttében” is determináló szerepet játszottak tudati tényezők, hiszen elődünknek először a tudatában „kapcsolódott össze” a kihegyezett kődarab és a dorong képe (illetve a velük kapcsolatos tapasztalatok), s csak azután realizálta gyakorlatilag a baltát. S így volt ez – mégpedig talán egyre fokozódó mértékben – az emberi munka-, illetve megismerő tevékenység eredményeként létrejövő másodlagos valóság kapcsán, egész történelmi fejlődésünk során.

Úgy tűnik tehát, hogy lényegében az ember munka- és megismerő tevékenységére alapvetően jellemző tényezők mennyiségi felhalmozódásáról van szó, annak arányában, ahogyan szélesedett maga ez a tevékenység, valamint az annak eredményeként létrejövő másodlagos valóság. Ez valóban igaz, de igaz az is, hogy *az ősember a kőbaltára nem alapozott elméleteket* (hanem egyszerűen fejbe vágta vele a mammutot), *mi viszont az elemi-rész-fizika eredményeire nemcsak szaktudományi szempontból, de az objektív anyagi világról kialakítható ontológiai kép szempontjából is alapvető elméletet kívánunk alapozni.*⁴⁷ (Lásd a 2–3. §-ban az adott korban alapvetőnek tekintett fizikai ismeretekről

⁴⁷ És ugyanez áll természetesen az elméletalkotó tudományos megismerés szférájában minden kor alapvető elméleti, illetve az annak alapjául szolgáló gyakorlati ismeretekre.

mondottakat.) Emiatt nyertek az említett problémák különösen éles megfogalmazást az elemírész-fizika kapcsán, s ugyancsak emiatt igényelnek e problémák nem csupán „lokális”, a szóban forgó szaktudomány eredményeire alapozott, hanem az emberiség egész eddigi munka- és megismerő tevékenységét figyelembe vevő általános (filozófiai szintű) magyarázatot.

26. §) Mint korábban említettük, az ember tudati tevékenységének a konstruktivitás és az idealizáció, gyakorlati munka- és megismerő tevékenységének – vagyis az ember-természet viszonyának – pedig a kétoldalú aktivitás elengedhetetlen, alapvető sajátossága. Márpedig a másodlagos valóság objektivitásának, illetve az ismeretek adekvátságának problémája éppen ezekkel a mozzanatokkal kapcsolatos, amiből következik, hogy e problémák nem megoldandó, hanem a mindenkori társadalmi–megismerési szinten újra-fogalmazandó problémák. (Lásd a 11. lágjegyzetben erről mondottakat.) Esetünkben ez konkrétan azt jelenti, hogy *olyan módon kell a másodlagos valóság objektivitásának, valamint az ismeretek adekvátságának kritériumait megfogalmazni* (vagyis e fogalmaknak olyan tartalmi kifejtését kell adni), *hogy a legújabb szaktudományi tapasztalatokkal összhangban legyenek.*

a) A másodlagos valóság objektivitását illetően: Láttuk az előzőekben, hogy a másodlagos valóság létrehozása nem más, mint az embertől független természet aktuális létezésében potenciálisan benne rejlő lehetőségek realizálása a feltételek (körülmények) *tudatos* alakítása révén. Ennek megfelelően az a tény, hogy az elemi részek zömét „mesterségesen”, a gyorsító berendezések segítségével hozzuk létre, pozitív mozzanatként értékelendő, miután azt jelenti, hogy az ember gyakorlati tevékenységében is képes messze túllépni a természet aktuális adottságain.⁴⁸ Ám e mozzanat pozitív értékelése szükségszerűen involválja annak egyértelmű kimondását, hogy *a másodlagos valóság objektivitása, a tudati tényezők lényegi determinációs szerepe miatt, nem értékelhető másként, mint az objektív* (a szó hagyományos értelmében véve) *és a szubjektív dialektikus egysége.*

b) Az ismeretek adekvátságát illetően: Az előzőekben elsődlegesen az ismeretek adekvátságának „kvázi”-jellegét hangsúlyoztuk (mivel egyrészt a tudati rekonstrukció mindig idealizáltan tükrözi az objektív valóságot, másrészt a tudati tevékenység objektívációja mindig csak többé-ke.ésbé felel meg az inspiráló „ideális képnek”). Éppen az elemírész-fizika kapcsán azonban itt is egy pozitív mozzanatot kell hangsúlyozni. Ha ugyanis az objektív anyagi világot (az embertől független természetet) az aktuális és potenciális egységeként fogjuk fel (lásd a 10. §-t), úgy kézenfekvő, hogy egy olyan elmélet, amely az embertől független objektív valóság aktuálisan létező szegmentumai *mellett* a benne rejlő (és tudatos emberi tevékenység által realizált) potenciális lehetőségekre *is* támaszkodik, nyilvánvalóan nagyobb átfogóképességű, általánosabb érvényre tarthat számot, mint egy csupán az aktuálisan létező anyagi valóságra épülő teória. Más szóval, a kialakuló egységes elemírész-fizikai elmélet várhatóan minden eddiginél megalapozottabb ontológiai ítéletalkotás bázisául fog szolgálni.

⁴⁸ Ennek a mozzanatnak általában csak az egyik elemét szokták számításba venni, nevezetesen azt, hogy a racionális-tudati tevékenység segítségével haladjuk meg érzékszerveink korlátait.

*Antal Müller: The Cognitive Problem of Objectivity and Adequacy in Physics**Антал Мюллер: Проблемы объективности и адекватности познания в физике.*

Most „elementary particles” known today are produced in so-called cyclotrons through purposive activities inspired by the unfolding theories of particle physics themselves. This fact necessarily raises two questions. (a) How far can such entities be said to be objective if conscious factors have a fundamental role in bringing them about? (b) Since any theory will quite naturally supply an adequate reflection of the objective reality that has come into being by the inspiration of the theory itself, what should the adequacy of knowledge mean in this case?

The author proposes that the inspiration coming from the conscious factor is not only characteristic of particle physics nor of cognitive activity in general. It takes its origin from the teleological nature of work, the basic feature of the relation between man and nature.

Scientific theories, as they are theoretical reconstructions of reality, do not only reflect the actual reality of a given material sphere but the potentialities inherent in it as well. His knowledge of these potentialities enables man to bring about manifestations of nature which do not occur „spontaneously”, only in his working activity or experimental apparatuses.

Therefore, if the concept of objective reality is not reduced to that of actual reality but it is understood as the unity of the actual and the potential, there can be no doubt about the objectivity of the entities emerging through the inspiration of (and as the objectivations of) conscious theoretical activity. On the other hand, the fact itself that the entities appearing as potentialities in the theoretical reconstructions can be realized is the verification of the adequacy of the theory in question to the objective reality conceived of in the above sense.

Известные ныне «элементарные частицы» воспроизводятся большей частью искусственным путем, в так называемых ускорителях, в целенаправленной деятельности, инспирируемой возникающей теорией физических частиц. В связи с этим по необходимости возникает два вопроса: а) Если факторы сознания играют настолько значительную роль в возникновении энтитетов, то в какой мере можно говорить здесь об объективности? б) Естественно, что теория верно отражает возникшую по ее инспирации объективную действительность, тогда — что же обозначает в подобном случае адекватность познаний?

Автор доказывает, что инспирирующая роль фактора сознания, не только физика элементов, и не только вообще специфика познающей деятельности, исходит из основополагающего фактора отношения человека и природы, из телеологического характера трудовой деятельности.

Научные теории, иными словами — теоретическая реконструкция действительности отражает не только актуальную действительность данной материальной сферы, но и содержащиеся в ней потенциальности. Осознавая эти потенциальности, человек в процессе труда или в опытной аппаратуре, заставляет природу проявить себя таким образом, который невозможен при «спонтанности».

Таким образом, если мы не будем сужать понятие объективной действительности до понятия актуальной действительности, а будем понимать ее как единство актуального и потенциального, то с одной стороны нельзя будет усомниться в объективности энтитетов, возникших по инспирации сознательно-теоретической деятельности как ее объективация. С другой стороны, создание (возможность создания) энтитетов в качестве потенциальности теоретической реконструкции подтверждает, что данная теория адекватна в вышеназванном смысле объективной действительности.

TÁJÉKOZÓDÁS

„FRAGMENTUMOK AZ EMBERRŐL”*

B A C S Ó B É L A

„Wir suchen überall das Unbedigte,
Und finden immer nur Dinge.”
„Mi mindenütt a feltétlent keressük és mindig
csak dolgokat találunk.”

(Novalis)¹

I. MŰVÉSZET ÉS UNIVERZUM

Az emberi fejlődés minden jelentős korszaka abban igazolta kiemelkedő voltát, hogy *világot* teremtett maga körül. Az univerzumszigetek az emberi cselekvés- és gondolkodástörténet tengerében lakatlanná válnak, majd újra benépesednek; építményeik, érték-gazdagságuk, problémamegoldásuk példaként szolgál a kései utódok számára. A modern kor nagy újdonsága, hogy hagyományörző abban az értelemben, hogy megélheti elődei nagy válságkorszakait, mint sajátját, válaszadásaikat magáévá teheti. Egyben minden jelentős korszak korrekció is, kísérlet arra, hogy az ember és világa értékes hagyományait újraértelmezve még tökéletesebb világot teremtsen. A modern korszak világokat hoz létre, hogy benne az emberek még teljesebben ismerhessenek magukra. Egységteremtő kísérletek ezek, vagy – a végső lehetőség – magának az *embernek* mint végső értéknek felmutatására irányuló próbálkozások. „Mikor az emberek életéből eltűnik az egyesítés hatalma, mikor az ellentétek elveszítették eleven kapcsolatukat és kölcsönhatásukat és önállóságra tesznek szert, akkor kialakul a *filozófia szükséglete*.”² A meg hasonlós, a kettőosztottság, mely az egész univerzumot és benne az embert teljesen áthatja, volt a legfőbb kérdése azon korszaknak, melynek vázlatos áttekintésével a mi emberségünk problémáira kívánunk válaszokat keresni – ez a klasszikus német filozófia, kultúra kora. E korszak példaadóan bizonyította, hogy a filozófiák érvényessége csak akkor marad meg, ha létük dialogikus és a korszak más érvényes filozófiáival való kontaktusukban nyerik el igazukat. A vitában igazolódik a nagyság.

„Minden filozófia önmagában teljes és miként a valódi műalkotás önmagában hordja a totalitást.”³ Az a filozófia, amely egyedüli jogos világertelmezésnek vallja magát, elveszti lényegét, vagyis azt, amiért létrejött – és ez nem más mint az *ember*. A totalitásokban – filozófiai univerzumokban – az élet lüktet, a filozófiai totalitások világlátások, világnézetek, melyek értéktelítettségüket a „feltétlen” megkeresésében igazolják, pozitivitásuk – hegeli értelemben – azt eredményezi, hogy csak *dolgokat* kapnak. A „feltétlen”-nek, mint ésszerű közösségnek, mint embert-gazdagító valóságnak a keresése a korszak egész

*Novalis Teplitzer Fragmente

¹Novalis: *Dichtungen und Prosa*, Reclam, 1975, 383. o.

²Hegel: „Differenz des Fichteschen und Schellingschen . . .”; *Jenaer Schriften*, Akad. Verlag, Berlin 1972, 14. o.

³Uo. 12. o.

filozófiájában jelen van, a „feltétlen” azonban a „tények” mögé rejtezik. Ebben az értelemben a korszak filozófiái – ha más-más úton is – „isten országának”⁴ realizációs kísérleteiből állnak. „Isten országának” mint közösségi-gazdag állapotnak gyakorlati megvalósítása azóta is minden jelentős filozófia valós centruma, ezek *kritikai filozófiák* szemben a *dogmatikusokkal*. A filozófiák különbsége a kritika vagy afirmáció! Ez lesz a döntő elválás a hegeli rendszeren belül is, melyet majd a szellem fenomenológiája érintésekor próbálunk megmutatni.

„A *filozófia és művészet*, eredendően függetlenek egymástól, akkor találkoznak, ha önmaguk számára kérdéssé váltak.”⁵ Sajátosan a művészet filozófiát követel háttéréül, és a filozófia a művészet formájára konstituálódik, egyik sem nyújtja már hajdan volt teljességét – illetve funkciójuk más – az ember-önmaga-száma-problematikussá válásának korában. Mind a filozófiának, mind a művészet-filozófiának közös alapja lesz a magyarázat, a kommentár igénye a megbomlott egyensúly feletti reflexió. E reflexió a művészet esetében az értékes *befogadás* követelése, míg a filozófia esetében egy gyakorlatra orientált *közösségakaró* történetfilozófiai koncepció. Tehát az ember helye a világban mind a művészetfilozófia, mind a történetfilozófia központi kérdésévé válik. Az ember mint alapértéke az univerzumnak talán sohasem kapott olyan hangsúlyt, mint a német filozófiában. „. . . nincs jellemzőbb vonása korunknak, minthogy az ember önmaga előtt ily tiszteletreméltóvá vált. . .” – írja Hegel Schellingnek 1795. április 16-án egy levélben. Az ember új helyzete az általa teremtett univerzumban végérvényesen változtatja meg a mű, műalkotás státuszát a világban, „antropológiai tényé”⁶ (Barthes) lesz, vagyis a műre törő értelem többé nem megadott, hanem feladott, a monolit interpretáció most már csak a nem-művészet oldalán áll. Minden jelentős mű nyitottá, pluralisztikussá lesz. „Minden kor hiheti, hogy kezében tartja a mű *kánoni értelmét*, de elég a történelmet kissé kitégíteni, hogy ezt az egyedüli értelmet *plurális* értelemmé, a zárt művet pedig *nyitott* művé alakítsuk át.”⁷ A befogadói közösség radikális megváltozása eredményezi ezt, mely régen a harmonikus összesség formájában létezett, most az antropológiai tényévé vált mű a kvalitatív individualitások közösségét követeli. A szemlélő kvalitásérzéke elengedhetlen részévé lesz a műnek. Ezt ragadja meg példaadó pontossággal Winckelmann: „A művészet eme csodálatos alkotását (ti. a Belvederei Apollón szobrot – B. B.) szemlélve minden másról megfeledekzem, magam is *nemes* tartást veszek fel, hogy méltóképpen nézhessem.”⁸ Ez a tartáskeresés nemcsak a befogadó konstitutív viszonyának lesz alapjellege, hanem az alkotó teremtési aktusának is, vagyis a világgal szemben elfoglalt állás felvétele, bizonyos meghatározott távolságból való világszemlélés formájában. Az esztétikai elmélet demokratizmusa itt jut felszínre, hogy a befogadás, most létrehozandó

⁴ Itt Schlegel korai korszakának progresszív történetfilozófiájára utalunk, mely az egyik Athenäum fragmentumban lelhető fel: „A forradalmi óhaj, *isten országát* realizálni, a progresszív kultúra elasztikus pontja és a modern történelem kezdete. Ami semmiféle vonatkozásban nem áll isten országával, az ebben csak mellékes.” F. Schlegel: *Schriften zur Literatur*, D. Taschenbuch V., 1972, 48. o.

⁵ D. Jähmig: *Schelling: Die Kunst in der Philosophie*, II, Die Wahrheitsfunktion der Kunst, V. Neske Pfullingen, 1969, 12. o.

⁶ Vö. R. Barthes: „Kritika és igazság”; *Válogatott írások*, Európa.

⁷ Uo. 218. o.

⁸ Winckelmann: „A Belvederei Apollón leírása”; *Weimar és a német klasszicizmus*, Gondolat 1974, 44. o.

ízlésközösség utáni vágyként jelenik meg, „... érvényességi igény fűződik az ízlés-ítélethez...”⁹ A befogadó – a kritikus – javaslattal áll elő a közfelfogás számára, a műszemlélet mélyén világszemléletek rejlenek, melyek megteremtik a közfelfogás mozgásterét, „... nem létezhet semmi szabály, amelynek alapján valakit kényszeríteni lehetne arra, hogy valamit szépnek ismerjen el...”¹⁰ Kant érvényesen ragadja meg az esztétika és benne a mű fönt említett antropológiai teljeseését, művészetfilozófiája az ember és mű viszonya alapjául a *közösséget*, a közösség akarását teszi, az autonóm ítélő szubjektum által. Szabolcsi Bence kifejezésével az „elhatározó konszenzus” az, melyért minden ítélő szubjektum felelősséget bír, a dinamikus, fejlődést elősegítő konszenzus a pluralisztikus ízlésítélet által képzelhető csak el. Ha a konszenzus léte „lehatárolóvá” válik, többé nem képes arra, hogy benne az ember a legteljesebb magáraismerésre törjön, sőt, feladata ennek megszüntetése. „A *köznyelv*... maga a tetté-válás, az a robbanás, emanáció és explózió egyidejűleg, az a lassú vagy villámszerű megvilágosodás, amelyben a *közösség* – ilyen vagy amolyan közösség – a maga szándékára, ösztönére, vágyaira, egyszóval saját énjére ismer –, ahol egyszerre *megérti önmagát*.”¹¹ Ez a megértés tehát addig képzelhető csak el, amíg a konszenzus nyitott, és benne az ízlés létének megtagadott módja a *heteronómia*. A dinamikus konszenzus sohasem ragaszkodik a művészet rögzített fogalmához, hanem létét abban tartja fenn, hogy a változást tartja alapminőségének.

Így és csak így tud a „... *művészet* az ember legmélyebb vágyának teljeseése”¹² lenni. Ebben a vonatkozásban írja F. Schlegel: „Költészet az, amit valamilyen időben és helyen annak neveztek.”¹³ A szarkasztikusnak tűnő megfogalmazás az újkori művészetfogalom lényegét tárja fel, vagyis a konszenzus áll e művészetfogalom tengelyében. Csak azt tartjuk értelem szerűen művészetnek, amit kortársaink annak tartanak. Antropológiai lényegem csak a közösségre irányultságomban teljeseedik, így vagyok a *sensus communis* dinamizmusának fenntartója, így vagyok értékőrző és -bővítő egy közösség számára.

Miként a művész, úgy a befogadása elfogadtatását akaró kritikus számára is e konszenzus *nem* valóságos. „A publikum nem egy tény, hanem egy gondolat, egy *posztulátum*”,¹⁴ amelynek azonban teremtő aktusának bázisát, illetve ítéletalkotásának irányát kell megszabnia. Mindketten mint a művészet konstitutív alanyai a kor emberi lényegét teszik szemléletük alapjává, „... ez az ellentét (ti. a művészi ösztönben megnyilatkozó ellentét – *B. B.*), amely az egész embert minden erejével mozgásba hozza, kétségtelenül ellentét, mely benne a végsőt, *egész létének gyökerét* – megragadja.”¹⁵ A művész – Schellingnél a zseni – az ember közösségi létalapjára irányuló radikális rákérdezésben igazolja lényegét, a zseni produktum, az univerzum teljességének látszatát teremtő „sziget”, melyben a meghasonlás – mely Schelling számára az esztétika kiindulópontja is – leküzdésével példát ad. Schelling rendszere a totalitás elérésének eszközévé teszi a művészetet, benne teljeseedik filozófiája. „Én... a művészet filozófiájában mindenekeelőtt

⁹ Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1966, 178. o.

¹⁰ Uo. 181–182. o.

¹¹ Szabolcsi B.: *A zenei köznyelv*... , *Akadémiai, Budapest 1968, 57–58. o.*

¹² Lukács–Popper levélváltás; Valóság, 1974/9, 34. o.

¹³ F. Schlegel, i. m. 114. Athenäum Fragmentum, 37. o.

¹⁴ Uo. Kritische Fragmentum, 10. o.

¹⁵ Schelling: *Frühschriften*, II, Akademie Verlag, Berlin 1971, „System des transzendentalen Idealismus, 815. o.

nem a művészetet mint művészetet konstruálok, mint különöset, hanem az *univerzumot a művészet alakjában* és a művészet filozófiája a mindenség tudománya a művészet formájában és potenciáljában.”¹⁶ Az univerzum művészet módján történő szerveződése a filozófia számára a totalitást egyértelműen biztosítja, addig a művészet univerzum – értsd meghasonlott világ – módján történő szerveződése nem garantál totalitást. Bár nyilvánvaló, hogy minden jelentős művészet lényegalapjává teszi az egészszel való számvetést, de nem hogy igazolja, hanem hogy megformálja, értékeli. „A műalkotás, mint teremtés nemcsak a világ egy szelete, hanem benne *a világnak* mint egésznek egy új aspektusa létezik.”¹⁷ A műalkotás az alkotó próbálkozása világvértékelésének – melyet a publikum számára nyújt – elfogadtatására.

Természetesen a forma nagysága – mint eddig is hangsúlyoztuk, a modern, az autonóm művészet kora óta – *nem* jelenti azt, hogy szükségszerűen *hat* is. „... ha a mű *pusztán tartalmával hat*; éppolyan gyakran *a megítélőnek a formahiányáról* tanúskodhatik.”¹⁸ Minden későbbi művészeti elkorcsosulás alapproblémáját emeli itt ki Schiller, a megítélő formahiányát, a befogadó kvalitásérzékelésének hiányát, a lényegalapjaival számot vetni képtelen befogadó problémáját, ami által a mű antropológiai karaktere megszűnik és mint pusztá „valóságtény” válik a befogadás tárgyává.

A formában való hit, hit egy lehetséges lényegszemléletben. „... mert hiszek a formában: *nem mint aestheta* tudod, hanem azt hiszem *mint tisztességes ember*.”¹⁹

II. UNIVERZUM ÉS EGYÉN

„Az ember gyökere azonban maga az ember.”²⁰

(Marx)

„A racionalista filozófiában; ha következetesen végiggondoljuk, felesleges a művészet. Mert az a lét, amit ő megcsinál, ami szerinte az *igazi lét*, már művészet.”²¹ A korszak filozófiai tendenciáiban ez, mint utaltunk rá, Schellingnél érzékelhető a legtisztább formában, de F. Schlegel fragmentumai is gyakran utalnak egy ilyen filozófiai gyakorlatra. A tökéletesen elrendezett – a művészi totalitást utánzó – filozófiai lét azonban csak a valóságos lét diszharmonikusságával szembeállított „Legyen” pusztá konstrukció. Ugyanakkor az „igaz művészet” módjára szerveződő filozófiák nagy példaadása a totalitás igényéről le nem mondó, a világgal számot vető akarat. A különbség az, hogy ezek a racionalisztikus filozófiák miképpen tesznek kísérletet az ember megőrzésére, miképpen képzelik el rendszerükben az ember helyét.

¹⁶ *Philosophie der Kunst*, jelzett kiad., 862. o. D. Jähni Schellingről írt műve előítéletmentesen számot kíván vetni Schelling két korai fő művével, melyek elemzése által a schellingi kategóriákat értelmezve, a klasszikus művészet utáni fejlődést próbálja leírni.

¹⁷ D. Frey: *Kunstwissenschaftliche Grundfragen* Rohrer Verlag, Bécs 1946, 14. o.

¹⁸ Schiller: „Az ember esztétikai neveléséről”, *Válogatott esztétikai írások*, Helikon, Budapest 1960, 246. o.

¹⁹ Lukács–Popper levélváltás; *Valóság*, 1974/9, 26. o.

²⁰ Marx: „A hegeli jogfilozófia kritikájához”; *MEM 1*, 385. o. Bevezetés.

²¹ Lukács–Popper levélváltás; *Valóság*, 1974/9, 34. o.

Az igaz univerzalitás egy prospektív, pozitív történet filozófiai konstrukción épül, mely egyszerre elméleti és gyakorlati, benne minden jelentőséget az ember által nyer. „A valótlán Univerzalitás *vagy* elméleti, *vagy* gyakorlati. A teoretikus egy rossz lexikon, egy irrattár univerzalitása. A gyakorlati a belekeveredés totalitásából származik.”²² Schlegel fragmentuma a két rossz véletet emeli ki. A teoretikus sajátja tehát, hogy rendszere centrumául a szabályt, a szabványt, a fennálló törvényszerűségeinek pragmatikus jóváhagyását, az illeszthetőséget teszi meg, mely által csak a mennyiségi gyarapodás, „az irrattár” bővítése képzelhető el, míg minden *kvalitatív* újjárendezés kívül kerül a rendszeren. A gyakorlati, amelyik világát a rossz totalitás módján szervezi, képtelen, hogy a közvetlenségek adatszerű halmaza között törvényt állapítson meg, képtelen magát – mint distanciált, szemlélő-értékelő szubjektumot – e rossz totalitás fölé emelni. Végeredményben mindkét út, ha merőben különböző módon is, egy irányba mutat, az ember megsemmisítésének negatív célja felé.

Mint mondtuk a gyakorlati-elméleti univerzumot létrehozó filozófia az ember konstitutív karakterét teszi meg lényegi elvéül. A gyakorlati-konstitutív lény első lépése a *distancia*.

A német filozófia nagy humanista hagyománya, hogy a negatív univerzalitást felmondja a filozófia kritikai aktusában, a kapitalizmus „kalkulatorikus” elvével szemben teljes embert engedő és pozitív univerzalitást eredményező gyakorlatot igemeljen. Ennek lesz legtisztább megvalósulása Kant filozófiája és Hegel fejlődése a fenomenológiáig.

(Kant)²³

„... ha az, aminek bennünk képzet a neve, az objektum vonatkozásában *aktív* volna, azaz, ha magát *a tárgyat* hozná létre...”²⁴ Kant radikális ismeretelméleti fordulata, radikális antropológiai–filozófiai antropológiai (természetesen nem abban az értelemben, ahogy a kor az antropológiát mint az ember természettörténetét értelmezte) – fordulat. Kant filozófiájának ezen fordulata döntően határozott meg minden későbbi világmagyarázatot. Kant után képtelenség a totalitás pusztán konstrukciós létrehozása, amelynek első legjelentősebb megvalósulása Spinoza rendszere, ahol a képzetek és dolgok rendje tökéletesen harmonizál. Ez a forma a kor visszahozhatatlan szépsége, a racionalizmus virágkora.²⁵ Spinoza még úgy biztosíthatja az ember autochtoniáját, hogy egyben az Isten-totalitás kifejtését is igenli, ez a harmonikus egyirányúság, a modusz-ember önfelismerése istenben szűnik meg Kant rendszerében. Az ember csak azáltal lehet önteremtő és őrizheti meg ember voltát, ha a dolgok rendjére megpróbálja a képzetek rendjét rákényszeríteni. Az ember autonómiája – az aktivitásban – így konfliktusosan

²²Schlegel, i. m. 82. o.

²³E vázlatos filozófiatörténeti áttekintésben kísérletet teszünk arra, hogy benne az újkori – hangsúlyozottan a XVIII–XIX. sz. fordulói német filozófiai művek által – szubjektivitásfelfogás, eminensen a meghasonlott individualitás lényegalapjaival számot vessünk, a tragikumra való vonatkozásban.

²⁴I. Kant: „Levél Herzhez”; *A vallás a pusztá ész . . .*, Gondolat, Budapest 1974. 54. o.

²⁵Megjegyzendő, hogy Spinoza is észlelte a rendszer ideális alapjait szétfeszítő új jelenségeket. Vö. a „képelet lényeiről” való passzusokat *Etikájában*.

alakul ki. „... a gyakorlati észnek nem tárgyakkal van dolga, hogy azokat ismerje, hanem saját azon képességével, hogy azokat megvalósítsa . . .”²⁶

Kant itt természetesen morális gyakorlatot ért, de a dolgok rendjével, a fakticitással szemben megmenti az ember autonómiáját. Míg Spinozánál a szabadság törvényei egyben természettörvények – panteisztikus világában –, addig Kantnál csak a szabadság törvényében bizonyul az ember az ész által *okadónak*. Filozófiai antropológiája élesen mutat rá a világ antinómikus szerkezetére és nem kibékít azzal, hanem – ha szűken is egy erkölcsi gyakorlatra méretezeten – bele nem törődő tartással a praxis, az embermegőrzés irányába bontja ki teóriáját.

„A célok rendjében az ember (és vele együtt minden eszes lény) *magában való cél*, ami azt jelenti, hogy soha senki sem (maga Isten sem) használhatja merő eszköz gyanánt anélkül, hogy egyúttal itt maga is cél ne volna, s így ebből magától következik, hogy az emberiségnek szentnek kell lennie a saját személyünkben, mert az ember alanya az erkölcsi törvénynek . . .”²⁷ Kant minden későbbi kritikusanak, Lukácsnak is igaza van; „... az egyéni cselekvés praxisa (az egyetlen, amit Kant ismer) csak látszólagos praxis lehet; olyan praxis, amelyik nem képes megrendíteni a valóság alapjait, amelynek számára ezért változatlanok maradnak a . . . valóság tárgyiségformái, amelynek új attitűdje a valósággal szemben csupán e valóságot érintetlenül hagyó, formális-szubjektív attitűd lehet: a Legyen.”²⁸ A „gyakorlat nélküli korok” – és Kant kora ez volt – teóriái a „fogadásban” – Pascal szép szavával – találják lényegalapjukat, a közösség formájában teljesedő világra tesznek fogadást. „A közösségi állapot a *gyakorlatban* valósítja meg a filozófiai etikát . . .”²⁹ Mindaddig azonban, míg a közösségi állapot a Legyen formájában a teória része, a teória a hit formájában létezik. A filozófiai etika mindaddig nem létezik, amíg a közösség az elidegenülés formája alatt jelenik meg.³⁰ A filozófiai etika igazát mint létet a gyakorlat bizonyítja.

Kant filozófiai tette az, hogy felszámolva minden őt megelőző filozófia utópizmusát, megkísérli kidolgozni egy prospektív történetfilozófiai koncepció alapjait.³¹ Leginkább tehát azáltal, mint Goethe mondta: „Kant vitathatatlanul azzal használt a legtöbbet, hogy meghúzta azokat a határokat, ameddig az emberi szellem képes elhatolni, valamint azzal, hogy békén hagyta a feloldhatatlan problémákat.”³² Kant számára az „az, ami van” megértése mindig kategorikus különbségtétel a lehetőség és valóság között, de nem hogy igazolja, hanem hogy kritizálja. „Elengedhetetlenül szükséges az emberi értelem számára, hogy megkülönböztesse a dolgok *lehetőségét és valóságát*. Ennek alapja a szubjektumban

²⁶ I. Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, Franklin, 94. o.

²⁷ Uo. 136. o.

²⁸ Lukács György: „M. Hess és az idealista dialektika problémája”; *Utam Marxhoz*, I, Magvető, Budapest, 1971, 502. o.

²⁹ Uo. 514. o.

³⁰ Vö. Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Kossuth, Budapest 1970, 140. o.

³¹ Ebben a vonatkozásban nem értünk egyet H. Holz (*Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel*, Luchterhand, 1968) más vonatkozásban kiemelkedő könyve irányvonalával, ahol Kant Leibniz utópista-aktivista tendenciájával szemben háttérbe szorul, elmarasztaltatik és értünk egyet L. Goldmann, Lukács–Lask Kant-értékelését továbbgondoló könyvével. (*Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Ph. I. Kants*, Europa Verlag, Zürich 1945.)

³² Eckermann: *Beszélgések Goethével*, Helikon, Budapest 1973, 428. o.

rejlük és megismerőkéességének természetében.”³³ Kant tehát a korábban említett negatív-hamis univerzalitás megtagadását és egyben egy hitet – az észkritika által teremtetett igaz totalításban – hangsúlyoz. Teóriájában a meghasonlott világ és ember történetfilozófiai kategóriátánát dolgozza ki. Kant felismerve a „társiatlan társiaság” korának pozitív és negatív következményeit, a polgári társadalom individualitás, értékteremtő és -felbomlasztó tüneteit – észkritikát tételez.

„A felvilágosodás az ember kilábalása *magá okozta kiskorúságából.*”³⁴ Ez a kritika a második természet elkorcsosító hatására vonatkozik, mert az ember kiskorúságát önmaga okozta. Kant tisztán látja, hogy ez nem felvilágosodott kor, de a felvilágosodás kora, mentes minden fejlődéshittől, nem hiszi, hogy a forradalom, mely nem tesz kísérletet arra, hogy egyben a radikális szükségleteknek is tért engedjen, alapvetően változtatná meg a világot és benne az ember önismeretét. „Egy forradalom megbuktathatja a személyes despotizmust, a kapzsi és uralomvágyó elnyomást, de sohasem eredményezi a gondolkodásmód reformját; hanem egyszerűen a régiék helyett *új előítéletek* pórázára fűzi a gondolatlan tömeget.”³⁵ Ez a mélységes felelősségérzet munkál Kant egész történetfilozófiájában. Rigorózus morálját is oldva³⁶ közösségakaró – de az ember méltóságának megfelelő és nem bornírt – történetfilozófiája a boldogságot és kultúrát teszi legfőbb céljává.

Kant Schiller kritikája nyomán építi be az érzelmi elemet kései műveibe. A világranylít, a célok rendszerét mozgatni képes lény, az ember, teljességét csak mindenoldalú kiteljesedésében kaphatja meg, „... a tökéletes emberség eszménye nem ellenkezést, hanem egybehangzást követel az erkölcsi és érzelmi között...”³⁷ A fenomenonná nyomorított lény önkritikai aktusa nyitja fel az elnyomott szükségleteket és valósítja meg személyében, saját kiharcolt útján a noumenális mértéket, mint önmaga adta mértéket. Ez a kanti közösségesszmény posztulált totalitása, melyben minden ember mint öncél (Selbstzweck) és nem mint eszköz (Mittel zum Zweck) egzisztál. E totalitás léte; „Nem az emberen kívül, hanem *benne* és nem adott, létező, hanem *feladott*, mint *legfőbb cél*, mint valami, ami az embereket tulajdonképpen emberré teszi, mint transzcendentális eszme, mint gyakorlati posztulátum.”³⁸

Kant történetfilozófiája, mint említettük, prospektív és kiteljesedését az örök béke állapotában kapja meg. Az örök béke szemben a természeti állapottal egy olyan második természet, az igazságosságnak egy olyan birodalma, mely a közmegegyezésen alapul, a publicitást teszi legfőbb mértékévé. A szabad individualitások közmegegyezése mint ideális közösségi állapot intézményileg szavatolt.

„Filozofálni, azaz *a mindentudást közösen keresni.*”³⁹ Schlegel szép fragmentuma tömören fogja össze mindazt, ami Kant történetfilozófiájában nóvum és megőrzendő érték. Mint hangsúlyoztuk, Kant nem utópiát dolgoz ki – és az a tendencia, melyet Holz

³³ I. Kant: *Az ítélőerő kritikája*, jelzett kiad., 370. o.

³⁴ I. Kant: „Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás? ”; *A vallás a pusztá ész*, 80. o.

³⁵ Uo. 82. o.

³⁶ Vö. Heller Ágnes iránymutató új Kant-értelmezését. *Kant etikái, Portrévázlatok*, Gondolat, Budapest 1976.

³⁷ Schiller: „Kellemről és méltóságról”; *Válogatott esztétikai írások*, jelzett kiad., 155. o.

³⁸ L. Goldmann, i. m. 100. o.

³⁹ F. Schlegel, i. m. 63. o.

oly pontosan vázolt fel, benne és Hegel fenomenológiájában nyeri el legteljesebb formáját – teóriájának tisztessége a *hit*, bizalom egy történetileg teljesült közösségi állapot eljövételében. „A *hit* . . . *bizakodás egy olyan cél elérésében, melynek elősegítése kötelesség, de megteremtésének lehetőségét belátni nem tudjuk* . . .”⁴⁰

(Hegel)

„A felvilágosodás és a francia forradalom jelszavainak több az érvényessége, mint valaha . . . Ezek az eszmék nem mások, mint az *ésszerű társadalom* egyes jellegzetességei, ahogyan ezeket a morálban mint szükségszerű célirányt előrevetették.”⁴¹

Filozófiai hagyományainkkal való számvetés jelenünk reflexiója. Ebben a vonatkozásban értékkülönbségeket teszünk a hagyományon belül, ennek értelmében igenljük Hegel fejlődését a „Fenomenológiá”-val bezáróan, hozzátevé, hogy enciklopédikus műveinek mély realitásismeretét nyújtó eredményeit is fel kell használnunk.

Hegel filozófiai fejlődése folytonos kritikai distancia az őt megelőző és kortárs filozófiáktól. Hegel már a Németország alkotmánya bevezetőjében, helyesen az, „ami van” megértésének igényét emeli ki. A döntő különbség az ilyen vizsgálatokban a fennállóhoz való viszony, kritika vagy afirmáció. Hegel⁴² nagy kísérlete, hogy megőrizze a Kant–Fichte–Schelling fejlődés értékeit és *rendszer* alkotson. A rendszert a meghasonlottság hívja életre, a rendszer igazsága, hogy képes úgy önelvűvé lenni, hogy egyben nem nyilvánítja semmisnek a valóságot, annak problémáit és legfőképpen ebben az embert. Bár igaznak tartjuk, hogy Hegel az utóbbtól tart az előbbi felé, így el kell választanunk a „Fenomenológiá”-t Hegel későbbi műveitől.

„. . . a mi időnk *a születesnek* és egy új korszakra való átmenetnek az ideje. A szellem szakított létezésének és elképzelésének eddigi világával . . . s átalakulásának munkájával van elfoglalva.”⁴³ Hegel úgy vet számot a világgal, mint ami átalakulásban levő és ezen átalakulásnak a célja az ésszerűség formájában kibomló univerzum. Értékteli kísérlet az elidegenedett,⁴⁴ létnélküli magabiztosság felszámolására. Ennek lesz eleme a *negativitás komolysága*, mely éppen azért, hogy fennállását és annak tagadását nem tételezi öröknek, igaz realitásra juthat. „A szellem csak úgy éri el igazságát, hogy az abszolút meghasonlottságban megtalálja önmagát. Ezt a hatalmat nem mint az a pozitívum képviseli, amely elfordítja szemét *a negatív*tól, mint amikor valamiről azt mondjuk, ez semmi vagy hamis, s most vele elkészülve, tőle elfordulva valami másra megyünk át; hanem csak azért az a hatalom, hogy szembenéz *a negatív*val és időzik nála. Ez az *időzés* az a varázserő, amely *a negatív*at létté változtatja. – Ez a varázserő ugyanaz, amit fentebb *a szubjektumnak* neveztünk . . . Ámde sokkal nehezebb *folyékonnyá* tenni a szilárd

⁴⁰ I. Kant: *Az ítélőerő kritikája*, jelzett kiad., 444. o.

⁴¹ Horkheimer: „Materialismus und Moral”; *Kritische Theorie der Gesellschaft*, I, 'edition rosé', Frankfurt 1968, 97. o.

⁴² Itt nem kívánjuk természetesen bejárni államelméleti, gazdaságelméleti vonatkozásait Hegel műveinek, mivel nem ez vizsgálódásunk célja, ezt kimerítő pontossággal tárgyalja monografikus művében Lukács György. *A fiatal Hegel*, Akadémiai–Kossuth, Budapest, 1976. (pl. 312. o.)

⁴³ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai, Budapest 1973, 14. o.

⁴⁴ Uo. 17. o.

gondolatokat, mint az érzéki létezés. Ennek oka az, amiről előbb szóltunk; a gondolati meghatározások szubsztanciája és lételeme az *én*, a negatívnak a hatalma vagy a tiszta valóság; az érzéki meghatározásoké ellenben csak a tehetetlen elvont közvetlenség, vagyis a *lét* mint olyan.”⁴⁵ Hegel radikális tettének újdonsága, hogy a szubsztanciát nemcsak mint szubsztanciát, hanem mint szubjektumot is tételezzék, így adva meg a rendszer igazságát. Ez így önmagában meglehetősen hasonlóságot mutat Spinoza „Etiká”-jával, azonban a döntő új momentum a negativitás dialektikája, vagyis az, hogy többé az adottságok spinozai – a klasszikus német filozófia által dogmatikusnak nevezett – eltüntetésére nem vállalkozik, hanem legyőzni kívánja a dialektika mint történelmi módszer által.⁴⁶ „... az *Én léte: egy dolog... A dolog: Én; azaz a dolog* „megszüntetve; a dolog magán-valóan semmi, jelentéssel csak a viszonyban, csak az *Én* által és rá való *vonatközása* által bír.”⁴⁷

Hegel döntő érdeme, hogy fenomenológiájában Kant–Schelling legnagyobb értékeit kamatoztatja – egyben elhatárolódva Schelling túlfeszített konstrukciós identitás-filozófiájától. Ez az érdem abban nyilvánul meg, hogy Hegel a világhoz való viszonyt mint az ember tudati-konstitutív viszonyát próbálja leírni és e viszonyban a legfőbb hangsúly – ellentétben pl: „Történetfilozófia”-jával – nem a kibékülésre (Versöhnung), hanem a visszavétel kidolgozására tevődik. Itt tehát nemcsak a tevékeny oldal – mint Fichte gyakorlatfilozófiájában, ahol a megváltozott ember = megváltozott világ⁴⁸ – a szubjektum, hanem az objektum is döntő szerepet kap, s bár itt a szellem mozgása, az *egész igazsága* a fontos, mégis megőrzi e mozgásban a szubjektum szubsztancializációját is. Kant – 3789 Nr. reflexiója – nagy gondolatát, a szubsztancia *pluralista* felfogását teszi rendszere alapjául. Az egész igazsága csak akkor képzelhető el, ha a rész igazságra jut, ha minden rész joga és lehetősége az igazsággá szerveződés. A totalitás mint faktum érdektelen, csak akkor értékes, ha benne a rész teljesevése korlátlan. S bár tudjuk – Marx, Lukács, Marcuse elemzése is világosan megmutatta –, hogy a fenomenológia is, mely egyben immanens történetfilozófia, a teljesevést logicista konstrukcióban nyeri el.⁴⁹ Egyedülálló nagysága az, hogy meglátta a történetfilozófia szükségességét. „A *történetfilozófia* minden történést a legfőbb emberi célok realizálásának összefüggésében tekint. *Gyakorlati* és ezért egészében *jövőre* irányult...”⁵⁰ A tragikus emberi lehatároltság, meg bomlottság megszüntetésének egyetlen lehetősége a gyakorlat, az igazságrajutás kritériuma pedig Hegel „Fenomenológia”-beli szándéka értelmében a praxis. A negatív nem létnélküli, hanem éppenséggel lét, megszüntetése pedig nem az eltagadás, hanem a folyékony tétel. A negatív mint az *én* és a tárgy közti nem-azonosság eltagadhatatlan valósága a modern fejlődésnek. E történetfilozófiai teória világosan láttatja, hogy a rendszerré teljesedő igazság nem tekinthet el a szubjektum igazságra hozásától. „Az a nem-azonosság, amely a tudatban fennáll az *én* és a tárgyat alkotó szubsztancia között: különbségük a *negatív* általában... Ha... ez a negatív mindenekelőtt az *én* és a tárgy

⁴⁵ Uo. 24–25. o.

⁴⁶ Vö. Lukács György: „A polgári gondolkodás antinómiái”; *Történelem és osztálytudat*, Magvető, Budapest 1971.

⁴⁷ Marx, i. m. 122. o.

⁴⁸ Vö. Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*, Gondolat, Budapest 1976, 87. o.

⁴⁹ Vö. Goldmann, i. m. 49. o.

⁵⁰ Uo. 144. o.

nem-azonosságának tűnik, másrészt épp annyira a *szubsztanciának* önmagával való nem-azonossága.”⁵¹ A szubsztancia igazsága – ellentétben a későbbi Hegel-művek szubsztancia-felfogásával – itt egyben a megőrzött én igazsága is, illetve az én nem-azonossága éppúgy a szubsztancia nem-azonossága. Hegel későbbi fejlődése – filozófiájának affirmatív karaktere – ebben mutat döntő eltérést, mivel később elképzelhető – illetve csak így jön létre az igazság –, hogy a szubsztancia igazságra jusson éppen a szubjektum igazságra jutása nélkül „A véges létezők történése nem valamiféle előremeghatározott vagy meghatározatlan cél felé való fejlődés, tulajdonképpen nem történés ettől-eddig . . . hanem egy *tiszta történés önmagában*; immanens a létezőkben. A véges létezőknek nem történése van, hanem maga *történés*. És az emberek története csak a tulajdonképpeni univerzális történés egy módja és csak ezzel egyben ragadható meg.”⁵² Ez a dinamikus ontológiai koncepció sorvad el, és ennek leglényegesebb eleme az immanens történés. A dinamikus ontológiában még meglévő konstitutív lény – melynek legfőbb értéke a történetileg kivívott szabadságmegvalósulások sorozata – később pusztán mint a rendszer önkonstitúciója létezik. A történelem mint az igazság és nem-igazság konfliktusos léte többé nem reflektál valós lényege, az ember felett, magabiztosan elkülönül tőle. A rendszerszerű „szabadság”-birodalom – a szellem beteljesedése – humanitása ember-nélküliség, míg itt a „Fenomenológia”-ban a humanitás a tudatközösségek elnyerésére törekszik. „. . . a *humanitás* természete az, hogy a másokkal való *egyezésre* törekszik, s egzisztenciája csak a tudatok közösségének létrehozásában van”.⁵³ A kritikai ész a racionális közösségek megvalósulását akarja, míg az affirmatív ész lemond erről és a fennállót igazolja.⁵⁴ A filozófia racionális közösség akarása a „Fenomenológia”-ban jelenik meg utoljára e filozófiai korszakon belül. Ebben az akarásban világosan nyilatkozik meg a polgári kor antinómiája az ész tekintetében, az, hogy a kritikai ész túlmutat saját létrehozóján, olyan világot követel, melyet csak a jövőtől remélhetünk.

Az affirmatív ész az embert meghasonlottságában hagyja – melyet Fichte oly pontosan írt le az „Ember rendeltetése”c. művében (cselekvő és szemlélődő ember). Az önmagát-tudni-akaró szubjektivitás mint az ember lényegnyilvánítása a közösség akarásában kulminál. Az ehhez vezető út – a kanti–schellingi–fichte pozitív hagyományon épülő „Fenomenológia” útja – az önmagához mint észlényhez vezető útja az embernek. „. . . az első tudás számunkra kétségtelenül a tudás saját magunkról, vagyis *öntudat*”.⁵⁵ „. . . hiszen maga *az ember a cél*, neki kell önmagát meghatároznia, s nem engedheti meg, hogy valami tőle idegen határozza meg őt . . .”⁵⁶ Filozófiai antropológiájuk minden pozitív, értékbeli vonatkozása ellenére a szubjektumot adottságként tételezi, Hegel kifejezésével „szilárd pontnak”, addig Hegel – a „Fenomenológia”-ban – a dinamikus mozgalmasság részévé teszi az embert, benne és általa igazolódik az ész, mint „célszerű tevékenység”. Hegel későbbi fejlődésében „szilárd ponttá” a szubsztancia lesz. Ebben

⁵¹ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, jelzett kiad., 26. o.

⁵² H. Marcuse: *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, V. Klostermann, Majna-Frankfurt 1968, 63. o.

⁵³ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, jelzett kiad., 44. o.

⁵⁴ Vö. Horkheimer: *Hagyományos és kritikai elmélet* (az affirmáció és kritika dialektikájáról), Gondolat, Budapest 1976.

⁵⁵ Schelling: „System . . .”, jelzett kiad., 541. o.

⁵⁶ Fichte: „Előadások a tudás emberének . . .”; *Az erkölcsstan rendszere*, jelzett kiad., 18. o.

mutatkozik meg a „Fenomenológia” utólérhetetlen egyszerűsége. „... hogyan lehetnek a képzetek egyszerre tárgyakhoz igazodók és a tárgyak mint képzetekhez igazodók elgondoltak?”⁵⁷ – az egész német filozófián végighúzódo új ismeretelméleti kérdésfeltevés Hegelnél kapja meg legjelentősebb megválaszolását, a negatív dialektikában olyan lételméletben, mely dinamikus volta következtében legtisztábban van kapcsolatban egy radikális gyakorlatfilozófiával (Marx). „A lét azonban valami általános azáltal, hogy magában foglalja a közvetítést, vagyis a *negatív*...”⁵⁸ Hegel – még ha logicista formában konstruált – történetfilozófiai teóriája, azáltal, hogy a létet mint mozgalmasságot, folyamatot s benne az egyént nem mint szilárd pontot fogja fel, mutat előre Marx felé, nevezetesen a második Feuerbach-tézis irányába. „A gyakorlatban kell az embernek gondolkodása igazságát, vagyis valóságát és hatalmát, evilágiságát bebizonyítania...”⁵⁹ A megismerés, annak igazsága, létre-jutásában igazolja magát, lényeges különbség van aközött, amit *ismerünk* és amit *megismerünk*.⁶⁰

Hegel – a „Természetjog”-ról írt tanulmányában – már a Fenomenológiát megelőzően kísérletet tesz erkölcsiségről szóló elméletének kifejtésére, s ebben már feltűnik, hogy e dinamikus ontológiában ellentmondásosan helyezhető el az erkölcsiség. Illetve *csak* az erkölcsiség álláspontja válik hangsúlyossá, a moralitás elveszti érvényességét. „Minthogy ugyanis a *reális abszolút* erkölcsiség [ti. a természetjog – B. B.] a végtelenséget vagy az abszolút fogalmat, a tiszta egyediséget is a fogalom legmagasabb absztrakciójában mint önmagában *egyesített* fogja fel, ezért a reális abszolút erkölcsiség közvetlenül az egyes ember erkölcsisége és fordítva, az *egyes ember* erkölcsiségének a lényege éppenséggel a reális és ezért általános abszolút erkölcsiség; az egyes ember erkölcsisége az egész rendszer szívdobbanása és maga az egész rendszer.”⁶¹ Hegel ezen korai írásaiban, még a Fenomenológiában is a *polisz*-eszmény él, a sajátos diszharmonia az, hogy dinamikus ontológiájával egy előremutató tendenciát dolgoz ki, addig etikai teóriáját tekintve a moralitás megszüntetésével az abszolút erkölcsiség, a legalitás álláspontjának kidolgozásával a kanti etika mögé esik vissza. Hegel a Fenomenológiában próbálja utoljára meg a rendszer kifejlését mint individuális kiteljesedést felfogni, előre mutató történeti tendenciaként, de már itt is a „hiposztazált szubjektum”, a szellem biztosítja a szükségyszerű átmenetet.

A történetietlenné – lemond a tudatformák mint ön- és világismereti formák dialektikájáról – váló rendszer úgy teszi a történelmi lét részévé az ész, hogy azt véglegesen elkülöníti annak léteztetőjétől, az embertől. Affirmatívává lesz!

⁵⁷ Schelling, i. m. 534. o.

⁵⁸ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, jelzett kiad., 65. o.

⁵⁹ Marx: „2. Feuerbach-tézis” MEM 3, 7. o.

⁶⁰ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, jelzett kiad., 24. o.

⁶¹ Hegel: „Über wissenschaftliche Behandlungsraten des Naturrechts...”; *Jenaer Schriften*, jelzett kiad., 403. o.

III. TRAGÉDIA ÉS TRAGIKUM

„A lényeg: az emberek dolgok feletti uralmának a megszűnése.”

(Lukács)^{6 2}

Az ész krízise, amely affirmatívva válásában nyilvánul meg, a legtisztábban hozza felszínre az individuum krízisét. Ez a krízis – melyet legjelentősebb formában a német idealizmus dolgozott ki – lesz az alapkaraktere a tragikumon alapuló tragédiának, szemben a tragikus tragédiával, mely alatt a görög drámát értjük.^{6 3} A tragikum mélyén a történelem és történetfilozófia ellentéte rejlik és ebben az értelemben minden tragikumról írt mű, lényegileg történetfilozófiai mű, mely a fent említett krízis megoldására tesz kísérletet. E vonatkozásban értünk egyet E. Staiger állításával: „... a műfajfogalmak lényegére irányuló kérdés ösztönösen az emberi lényeg [filozófiai antropológia – B. B.] kérdéséhez vezet.”^{6 4} A műfajelméleti kategóriák magától értetődősége a múlté, a kategóriák filozófiai megalapozást kell hogy nyerjenek. Mivel valóságos alakjában *a mű* létezik, melynek lényegalapja a művész egyéni viszonya a valósághoz, ezért ha a fragmentum sarkított formájában is F. Schlegel tisztán tárja fel e tényállást. „A modern műfajok csak *egyek* vagy végtelenül *sokak*. Minden *vers* [természetesen minden mű – B. B.] műfaj önmaga számára.”^{6 5} Minden mű megvalósulásában ítéletet mond a fennálló műfajokról, kitágítja határait, más műfajhatárokon átnyúlik, s ha szilárd műfajdefiniciókkal közelítenénk a műhöz – mint egyedül művészeti tényhez –, nem tudnánk meg semmit teremtődési aktusáról, melynek, mint fent hangsúlyoztuk, lényege egy történetfilozófiai választás.

Így staigeri értelemben a *drámairól*, *lírairól*, *epikusról* tehetünk megállapításokat. Ezzel az értelmezéssel Lukács „disszonancia”^{6 6} felfogása tökéletesen összevág, mivel a disszonancia – mint a műalkotások formává szerveződésének bázisa – mint műfajteremtő elv csak az egyes műalkotással való viszonyában kap érvényességet. Minden műalkotás értékérvényességét lényegalapjainak műbe vonása által nyeri el és ezáltal megszünteti a disszonancia fennállását. Természetesen elképzelhető, sőt nyilvánvaló egy korszakon belül – pl. egy korszak drámáit tekintve – a disszonancia közösség, a világrészékelések bizonyos összetartása. A lényegalapok tiszta azonossága – mint művészi válaszok – megszünteti a művet, hitelét vesztí ezáltal. Nincs válasz, csak válaszok vannak, éppen ez a polgári korszak nagy újdonsága – bár jelenségszerűen az euripidészi dráma esetében is megjelenik.

^{6 2} Lukács: *A modern dráma fejl.*, I–II, Franklin, 1911, 252. o.

^{6 3} „... Görögország számára valójában *a történelem és történetfilozófia* ellentéte nem létezik: ...” (Lukács: *A regény elmélete*, Magvető 1975, 497. o. (Ebben ragadható meg a tragikus tragédia lényege, vagyis abban, hogy a formálás – művészi – nem történetfilozófiai, világnézeti értékelő formaadás, hanem a történelmi lét tovamozdulása. Ugyanakkor ez nem zárja ki – sőt természetes –, hogy mai viszonyunk a görög drámákhoz, már a modern drámát megalapozó történetfilozófiai látáson nyugszik. Itt nem kívánunk a görög drámával foglalkozni, csak annyiban érintjük, amennyiben közelebb viszi koncepciónkát a modern dráma megértéséhez.) – Vö. Heller Ágnes antikvitásról szóló könyvének Euripidészről írt fejezetét.

^{6 4} E. Staiger: *Grundbegriffe der Poetik*, D. Taschenbuch V., 1972. 10. o.

^{6 5} Idézi P. Szondi: *Poetik und Geschichtsphilosophie*, II. Suhrkamp 1974, 149. o.

^{6 6} Lukács: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika* ... Magvető 1975. 171. o., 197. o., 417. o. helyekkel vö.

„Minden klasszikus műfaj szigorú tisztaságában *most* neveléses.”⁶⁷ A hajdanvolt tisztaság visszahozatala illúzió, a művészet statikus felfogása áll itt szemben egy dinamikus művészetfelfogással. „A legtöbb elképzelésmód a költői világrendszerrel még nyers és gyerekes... Magában a költészet univerzumában semmi sem nyugszik, minden *lesz* és átalakul és harmonikusan mozog... *a poézis igaz világszisztémája még felfedezetlen.*”⁶⁸ A 434. Athenäum fragmentum élesen mondja ki e tényt: dinamikus művészetfelfogás lehet az egyetlen értelmes válasz az újkor felvetette kérdésekre, a soha be nem teljesedő-teljesedhető műfajfogalom az egyetlen lehetőség.

A műfajelmélet és történetfilozófia ilyen közeledése a régi és új dráma között alapvető eltérést eredményez. A radikális különbség centrumában tehát az áll, hogy az „egyenmű beállítottság” (Lukács) – mint műfaj –, a befogadó közösség számára nyújtott individuális világszemlélet, korábban adott volt. Az értékelési viszony, mely most az alkotó oldaláról irányul a befogadó felé, régen mindkét oldalon azonos volt. Míg most a *világszemléletek* dialogikus-konfliktusos találkozásában teremődik a mű – vagy hal el –, addig régen a *világszemlélet* volt. Végső összefüggésében emberfelfogások, létmódok különbsége ez – filozófiai antropológiai kérdés! „*Mi az ember?* Az embert most mint lényegét határozzuk meg, amely *önmaga keresése* – egy lényeg, amelynek léte minden pillanatában *ezen lét feltételeit* kell megállapítania és *kritikailag* vizsgálnia. E kutatásban, a kritikai tartásban az étellel szemben, nyugszik az emberi lét igazi értéke.”⁶⁹ A „mi az ember” cassireri kérdése levésben fogja fel az embert, vagyis úgy, hogy az ember kritikai önvizsgálatában – mint létalapjai kutatásában – a mozgás középpontjaként a dualisztikus világ egyesítésére tör. E dualisztikus világ a modern individualitás létrehozója, egyben kibontakozásának elsorvasztója; bár nyilvánvaló, hogy csak egyféle pántragizmus mond egy világot teljes egészében negatívnak. E negativitással szemben létrejövő szigetszerű, lélektől lélekig húzódó minimum közösségek fognak ellentmondani a tökéletesen dualisztikussá szilárduló világnak.⁷⁰

A dualisztikus világnak, a meghasonlásban egzisztáló világ egyaránt magja a filozófiai és művészi formálásnak. Minden ilyen formálásban az értékviszonyok egy új elképzelése jön

⁶⁷F. Schlegel, i. m. 14. o.

⁶⁸Uo. 80. o. Egyben nyilvánvaló, hogy e dinamizmus nem pusztán a műfajelmélet immanens ténye. E mozgás éppúgy érinti a befogadót mint magát a művészet fogalmát. „Maguk a műfajok kölcsönösen felcserélik meghatározottságukat; egy lírai hangulat a dráma tárgyává és egy drámai anyag lírai formába kényszerül. Ez az anarchia nem áll meg a külső határoknál, hanem áterjed az ízlés és művészet egész területére.” (F. Schlegel: *Über das Studium der griechischen Poesie*”, uo. jelzett kiad., 93. o.)

⁶⁹E. Cassirer: *Was ist der Mensch?*, Kohlhammer V., 1960, 16. o.

⁷⁰Utolérhetetlen szépséggel ír erről M. Weber „A tudomány mint hivatás” c. tanulmányában (*Állam, politika, tudomány, Közgazdasági és Jogi Könyvtár, 1970, 155. o.*) „*Korunknak a világ racionalizálása, intellektualizálása, varázslat alól való feloldása korának az a sorsa, hogy éppen e végső és legmagasabb rendű értékek* húzódtak vissza a nyilvánosságból, mégpedig vagy a misztikus élet világ mögötti birodalmába vagy az *egyének egymással való közvetlen kapcsolatainak testvériségébe.* Nem véletlen sem az, hogy legmagasabb rendű művészetünk ma *bensőséges* és nem monumentális, sem az, hogy ma csak a legkisebb közösségekben, ember és ember közvetlen kapcsolatában, pianissimo lüktet, az a valami, ami régebben prófétikus pneuma gyanánt, lobogó lánggal égett a nagy közösségek kohójában, egyéolvasztva az embereket.”

létre, vagyis számvetés az értékviszonyok és okságviszonyok sajátos kapcsolatával,⁷¹ mely végül is abban kulminál, hogy e viszonyokban, a viszonyok mozgatójában jut-e, és mekkora szerep jut az aktív embernek. „Többé nem a lét egy kivételes és heves pillanatáról van szó, hanem magáról a létről.”⁷² Maeterlinck kijelentése nem egy pántragizmus értelmében kapja meg különleges értékét, hanem abban, hogy a tragikum nem különvált szférája a létnek – az embernek szinte ünnepi magáralálása, mint a görögöknél –, hanem a lét egész adott szerkezetével való állandó, mindennapi, kritikus számvetése. Az individuuum teljes erejével fordul szembe a dologi léttel, hogy megpróbálja szólásra bírni a rejtező hatalmakat, így valósítva meg az oksági és értékviszonyok jelentős fordulatát mint léte következményét. Minden tragikum nagy problémája azonban – művészi vagy filozófiai megvalósulásában – az, hogy a rideg szükségszerűség mint néma hatalom eltekint ettől a számadástól, melyre az individuuum őt kényszerítené. „Minden század más fájdalmat szeret, mivel minden század más végzetet lát.”⁷³ E végzettel mint történetileg változó világgal, mint „cinikus” principiummal szemben próbál megkeményedni a hős, s tettében igazságra hozni lényegét – mint emberi lényegét.

A tragikum az ember önnön-számára-idegenné-válásának alapjelensége, melyben a tragikus lény – a meghasonlott tudat – soha kompromisszumra nem hajló tettében szavatolja az érték fennmaradását. „Egy olyan világban, ahol egyetlen egyén cselekvése sincs lényegi kapcsolatban a jó megvalósításának lehetőségével, az erkölcs előírásai kép-mutatássá fajulnak, s az egyén a tragikus konfliktus formájában mint tragédiát érvényesíti cselekedeteiben önmaga és a jó egységét.”⁷⁴ Minden tragikus egyén egy olyan világgal áll szemközt, melynek legmélyebb rétegei éppen általa létrehozottak, és ami ellen irányul, az éppen lényének idegen oldala. „Az ember tiszta énjéből és egy idegenszerű lényegből vegyített természet.”⁷⁵ A tragikum egységteremtő kísérlet. A visszavétel radikális akarása, az érték egzisztenciára juttatásának óhaja a legfőbb alapja.

A német klasszikus filozófia, mely az itt említett jelenséggel a legteljesebb formában vetett számot – különösen Kant filozófiájában –, a létet tragikusnak ítélte és megpróbálta kidolgozni e lét kritikáját mint megszüntetésének útját. Az új metafizika, mint láttuk, Kantról szólva, ismeretelméleti megalapozású, és benne a legdöntőbb kérdés, hogy miképpen dolgozhatunk ki egy olyan általánosságkonceptiót, melynek nem pusztá akcidente az ember; illetve, a rendszerszerű ember mennyire létezhet mint szükségleteit sokoldalúan kibontakoztató lény. „Az absztrakt boldogság megfelel a monadikus individuuum absztrakt szabadságának.”⁷⁶ Az emberi boldogság nem érvényesülhet a szabadság rovására, és a szabadság – mint morális terror – sem a szükségletek rovására. Egy magát az emberek kárára – az emberi szükségleteket elsorvasztva – ésszerűvé stilizáló berendezkedés csak csonka individualitást eredményezhet. Ekképpen csak egy olyan etikának van

⁷¹Vö. Schleier: *Zum Phänomen des Tragischen*, Vom Umsturz der Werte Francke V., Bern 1955, 159. o.

⁷²Maeterlinck: *Mindennapi tragikum*, A szegények kincse, Révai, 1913, 117. o.

⁷³Uo. „Csillagunk”, 127. o.

⁷⁴K. Kosik: „Az erkölcs dialektikája és a dialektika erkölce”; *Korunk és az erkölcs*, Kossuth, Budapest 1967, 172. o.

⁷⁵F. Schlegel: „Über Studium”, uo. jelzett kiad., 102. o.

⁷⁶H. Marcuse: „Zur Kritik der Hedonismus”; *Kultur und Gesellschaft*, I. Suhrkamp, 1973. – Marcuse tanulmánya kiemelkedő jelentőségű a nem-hedonista „boldogságtan” kidolgozása tekintetében, 136. o.

relevanciája, mely létalapjaiban egy közösségi társadalmon nyugszik. (Erre tett kísérletet Kant az Örök békében.) Ez esetben az erkölcsi gyakorlat mint a nyílt társadalom alapja nem terror, hanem olyan, a *nyilvánosságon* alapuló gyakorlat, mely egyszerre észkritika, és a boldogságra törésnek – mint szubjektív vágyóképeségnek – valóságos lényegalapja. „Az erkölcs objektív értelemben már magában is praxis.”⁷⁷ Kant ezen teóriája feltétlen része egy értékörző marxizmusnak. Az etika nem erénytan, nem boldogságtan, nem okosság, hanem gyakorlatra jutásakor mindhárom. A kanti–schilleri teória tehát az ember tragikus, meghasonlott létét felismerve ezen irányban mutat.

„... csakis az embernek van meg az előjoga, hogy a szükségszerűség gyűrűjébe, mely pusztán természeti lények számára széttephetetlen, akaratával belenyúljon, és a *jelen-ségeknél egészen új sorát kezdje el önnönmagában.*”⁷⁸ Ez végül is minden tragédia metafizikai alapja: az igény, a soha meg nem szűnő vágy, hogy az ember tettében, világában önmagát ismerje fel.⁷⁹ A közösségnélküliség világában magányos ez az út; a magány kínja, hogy létem határát elérve a kérdés radikális feltevésével példát adjak az emberiségnek. Lukács szép metaforájával: a magányos lénynek csak csillagtestvérei, de társai sohasem lehetnek. „Ez a magány nem csupán a sors által megragadott, énekké vált lélek mámore, hanem egyszersmind az egyedüllétre kárhóztatott, önmagát közösségért emésztő teremtmény kínja is.”⁸⁰ A tragikus lélek nagy próbája a határig – mint egzisztenciája végső pontjáig – való végigküzdés, a kompromisszumra nem hajló lélek *lényegfelismerése*. E pont sajátos kettőssége, dualitásában is végső értéktelítettsége a „teljesedés” és „megvonás”⁸¹ egyidejű létrejötté. Vagyis az, hogy az istentől megfosztott lény – a csoda⁸¹ megvilágosodási pillanatában – lényegteljesedése e tiszta pillanatában feloldja az egzisztenciálisan adott tragikus lehatároltságot. Egy pillanatra ott áll előtte kozmikus létének, közösségakaró szándékának megvalósult értékformája. A csoda pillanatában aztán a tett olyan értéké szilárdul, mely ezen az úton többé már nem kivívható. A csoda nagysága, hogy *követel*, minden individualitás számára e kötelező szembenézés szabja ki. Az egység elnyerésére tett minden individuális próbálkozás azzal az ígérettel jár, hogy a meghasonlott tudat e lényegreszorítottságában önmagára talál, megszűnik tragikus lény lenni. „... attól a pillanattól fogva, hogy Isten megmutatkozik az embernek, az többé már *nem tragikus lény.*”⁸³ De az emberiség, mely számára csak a példa – a határ rendíthetetlen elérésére irányuló akarat – marad fenn, továbbra is lehatároltságban egzisztál. Isten rejtőző! „... az istentől való megfosztottság a cselekvő jellemre is vonatkozik; ez ennél fogva ugyancsak esetleges céljaival kilép egy esetleges világba, de nem egyesül vele magában kongruens egészé.”⁸⁴ A válaszutak közt vergődő tragikus lélek egyetlen lehetősége, hogy a sorsot dialógusra bírja, hogy határokat teremt maga körül: „Szükségszerűvé teszi azt, *határokat* teremt maga körül, *megteremti magát.*”⁸⁵ Az

⁷⁷ I. Kant: *Örök béke*, Az új Magyarország R. T., Budapest 1918, 62. o.

⁷⁸ Schiller: „Kellemtől és méltóságról”, uo. jelzett kiad., 129. o.

⁷⁹ Vö. Lukács György: „A tragédia metafizikája”; *Utam Marxhoz*, jelzett kiad., 69. o.

⁸⁰ Lukács György: *A regény elmélete*, jelzett kiad., 506. o.

⁸¹ Lukács György: „A tragédia metafizikája”, uo. jelzett kiad., 68. o.

⁸² Uo. 56. o.

⁸³ L. Goldmann: *A rejtőzködő isten*, Gondolat, Budapest 1977, 69. o.

⁸⁴ Hegel: *Észtétika*, II. Akadémiai, Budapest 1955, 161. o.

⁸⁵ Lukács György: „A tragédia...”; *Művészet és társadalom*, Gondolat, Budapest 1969, 68. o.

istentől elhagyott univerzum akkor tárja fel sorsvonalkozásait, immanens, rejtett szükség-szerűségét, ha az individualitás határt teremt és általa cselekvésének maga szab irányt, így felismerve a helyét e létszerkezetben. „Akinak nincsenek határai, könnyen számítja saját individualitásához az univerzumot.”⁶ Az univerzum ilyen üres teljessége lesz minden illúzió, minden cselekvésképtelenség öngazolásának alapja. Ez a szemlélet az egyediből konstruál olyan általánost, mely minden értékvonatkozást nélkülöz, minden ismeretre való kérdést elvet, és a magabiztos tudat tétlensége egyben a fennálló igazolásává lesz. A *határ* ebben a vonatkozásban nyeri el helyét a tragikum metafizikájában mint az antinomikus világ magyarázatában. A határ – az elkülönöződés elve (Hegel) formájára – közös kategóriája lesz egy metafizikai-történetfilozófiai és egy művészetfilozófiai teóriának. A határ az elsónél mint a szükségszerűségnek gátat szabó tett eredménye jelenik meg, mint az ismeretnek a gyakorlatba való átcsapása, az utóbbinál pedig a formával van leglényegesebb összefüggésben, mely által az univerzum és az élet között megszerveződik a tragédia világa. A határban igazolódik a tragikum intencionális formaadása, vagyis az, hogy teljesebbé csak úgy képzelhető el, hogy e határon túl mindent nemlétezőnek mond és csak az aktus, a tevékeny ember e határ felé törésében, az értésben mutatkozhat meg a jelen jövő felé tendálása. E határponton tablóvá áll össze a lét. „A tragikus vízió a világ egy szemlélete, egy világnép alkotása, mely nem a valóság egyedi történetéből fejlődik ki, vagy sűrűsödik össze, hanem mint az egész világszerkezet egy *szintetikus új egységes* képét alkotja meg a *gondolkodó*, fogalmakban világnézőt és a *művész* az egyedi formálásban mint az egész szimbólumát látatja.”⁷ A feltett kérdés következetes végigharcolója számára teljesebbé a világ, a következtelen, a világ lényegalapját nem érintő kérdés válaszolatlan marad, s ez egyben a művészet szempontjából a forma feletti ítélet is. A tragédia, mely számára a valódi érték és totalitás szinonim (Goldmann), e tekintetben két alapvető megközelítést ismer. Az antikot, mely számára a *totalitás* a kollízió végén visszaállónak bizonyult, vagyis adott volt, mégpedig, mint egy közösségi társadalom léte. A *forma* mint alkotói-befogadói, értékelő-konstitutív viszony egyértelmű volt. „A régieknek *zárt univerzuma* volt, amely a mindenséget nem a sokaságban, hanem az *egységben* fogta át.”⁸ Ebben a vonatkozásban nevezhetjük a formát reproductívknak, szemben a modern fejlődés létrehozta produktívval. És ez a másik megközelítés. A problémamentes interpretáció áll szemközt a problematikussal. Az igazság nem vert pénzérme – Hegel szép kifejezésével –, különös értéke, hogy a nyers nemesfém individuális megmunkálásmódjaként jön, jöhet létre, csak mint *egyedi* darab. „Az ilyenfajta mű [ti. az olyan, mely nem dolgoz ki minden lényeges mozzanatot – B. B.] eredményének mindig az olvasó saját, szabad, csak éppen nem önkényes termékének kell lennie, ez valami jutalomféle kell hogy legyen, mely csak annak jut osztályrészül, aki méltó rá, a méltatlan elől elrejtetik.”⁹ Ez már a nyílt univerzumban létrejövő nyílt műalkotás jellemzése. Miként a befogadásban beállt a nagy fordulat az autonóm művészet kora óta, úgy változott meg az új művészet célja. „A korábbi művészetnek egészen más célja volt [ti. a jelenlegi célja – az élet átfogása és az összefüggések keresése – a szociológiai]. Jóllehet szintén emberek

⁶F. Hebbel: *Der Mensch und die Mächte*. Kröner Verlag, 260. o.

⁷Ritoók Emma: *Die Wertshäre des Tragischen*; Sonderabdruck aus *Zeitschrift für Ästhetik und allg. Kunswissenschaft*, 1935/3–4, Enke, Stuttgart, 317. o.

⁸Schelling: *Philosophie der Kunst*, jelzett kiad., 1237. o.

⁹*Goethe és Schiller levelezése*, Gondolat, Budapest 1963, 127. o.

alkották és természetszerűen *minden emberi összefüggésnek szemléletével*, amely ezekben az időkben uralkodott. De az *nem cél* volt, hanem *csak eszköz*.⁹⁰ Az új művészet – és benne a dráma – számára az emberi összefüggések nem adottak. A nagy művészet próbája, hogy értékteljes formaadásban elérje ezt, egyetlen művész számára sem áll készen e lényegalap. A nagy művészet – a tisztességes alkotó – intenciója a *magáértvalóvátétel* (Hegel), az öntudatra jutás szükségletének kielégítése. A teljesedés a befogadó oldalán történik, ha a befogadás alapja a *művészeti érdek* és nem a *vágy gyakorlati érdeke*⁹¹, mely elpusztítja a művészi objektumot.

IV. HEINRICH VON KLEIST

„A lehetőség ugyanis olyan lét, amelynek az a jelentése, hogy egyúttal *nemlét*.”⁹²

Az érzékenységek, az érzés eluralkodásának a tragédián két nagy periódusa van. Az egyiket pontosan jellemzi P. Szondi⁹³ által, hogy azt a polgárság azon periódusához köti, mikor még az nem jelentette be hatalomigényét, és a színházban tehetetlenül szemlélte saját nyomorúságát, elsiratta tehetetlen hőseit, kiknek legfőbb jellemzője, hogy *áldozatok*. (Gondolunk Lessing Emilia Galotti című drámájára.)

Németország sajátossága – forradalom nem lévén –, hogy a forradalom utánját is teoretikusan, művészetben és érzéseiben éli meg. A Pórára, Don Carlosra függesztett szemek indulatai, forradalmi lelkiületük a múlté. A jelen a prózaság kora, az érzések új alakot, új irányt vesznek fel. „Az ész tehetetlen, hogy a valóságot megragadja, nem pusztán saját tehetetlenségéből következően, hanem mert a *valóságos nem az ész*. Kant és Hegel közti folyamat – melyben Hegel bizonyítóeljárásáé volt a döntő szó – nem ért véget; talán mivel a csattanó a logikai szigorúság uralma, szemben a kanti *törésekkel*, valótlán.”⁹⁴ Mi következik ebből a művészet, a dráma számára?

Legfőképpen az, hogy a művészetelmélet számára mellőzhetetlen tényvé válik e töréssel, e szabadsággal való szembenézés. A német filozófia számára alapélménnyé lesz az antik polisz és művészet szoros közösségi alapokon nyugvó épülete. Az életviszonyok elmozdulása a művészet helyzetét úgy módosítja, hogy az életviszonyokhoz való természetes közelségét megszünteti. A természetes kultúrát egy esztétikai kultúra váltja fel (F. Schlegel), és ennek a keretein belül egy zárt teljesedés – az ízlés homogenitása – már elképzelhetetlen. Az esztétikai kultúra – benne a művészet mint alkotás és befogadás – nem közösségi kultúra, nem terjed ki minden emberre általánosítható ízlésnormaként. De a *sensus communis*ként felfogott ízlés kiváltképpen arra irányul, hogy benne egy, a meghasonlott világgal szemben álló olyan radikális szükségletrendszer letéteményese legyen, amely egy pillanatra sem adja fel az emberi eszközügyesség eszméjét. „Az esztétikai

⁹⁰P. Ernst: „Das Drama und die moderne Weltanschauung”; *Der Weg zur Form*, Hyperionverlag, Berlin 1915, 14. o.

⁹¹E különbségtévről lásd Hegel: *Esztétika*, I, Akadémiai, Budapest, 38. o.

⁹²Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, Akadémiai, Budapest 1971, 68. o.

⁹³Vö. P. Szondi „Tableau coup de theatre” c. tanulmányát; *Lektüren und Lektionen*, Suhrkamp, 1973, 42. o.

⁹⁴Adorno: *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, 1963, 103. o.

valóság, mint az emberi létrehozása, mint a szabadság ideális birodalma a *német klasszika* elvárásolt *utópiaja*, a német polgárság humanista tradíciója.”⁹⁵ S bár a művészet önmagában nem elégíti ki szükségletet, csakis egy olyan befogadói aktusban, amely minden pillanatában felmondása egy szükséglet elsorvasztó berendezkedésnek. „Valamennyi szépművészet propedeutikája . . . nem szabályokban, hanem a lelki erők, olyan előismeretek révén létrejött kultúrájában rejlik, amelyet humanioráknak nevezünk; feltehetően azért, mert a *humanitás egyfelől általános résztevés érzést jelenti*, másfelől azt a képességet, hogy bensőségesen és általánosan tudunk megnyilatkozni . . .”⁹⁶ A társadalom nagy próbája a morális érzés kultúrájának dinamikus mozgását fenntartani, illetve önmagáról mond ítéletet, ha ezt elsorvasztja, a humanitást lefokozza. A társadalmasult lény egyik tiszta lényegnyilvánítása az ízlés, és ebben a vonatkozásban az ízlés *autonóm* korrekciója, világgörrekció, a humanitás fokozódása. Ez tehát egy progresszív kultúrán létrejövő művészetkoncepció, mint az individualitás-engedő társadalom lényeges faktora. „. . . minél magasabbrendűek lesznek (nem a a mennyiség, hanem a *minőség* szempontjából!) a szükségletek, minél tökéletlenebb és hiányosabb ennél fogva kielégítésük, annál nagyobb az erkölcsi helyeslésünk mind az egyénnel, mind a társadalommal szemben . . . könnyebb tehát a boldogságot elérni annak, akinek *nincsenek* erkölcsi szükségletei, mint annak, akinek vannak.”⁹⁷ Az értékteljes humanitás – mint a nyílt társadalom közérzékelése – kifejlése azonban nem problémamentes, az ízlés meghasonlása a heteronómia a polgári korszak óta alapvető befogadói viszony, így a fakticitással szembeni utolsó, totalitást célzó érvényességi terület is megkérdőjeleződött. „Amikor az életviszonyok egész rendszere eltávolodik a *művészettől*, akkor elveszett a művészet mindent átfogó összefüggésének a fogalma, s átment a babona vagy valamiféle szórakoztató játék fogalmába. . .”⁹⁸ Hegel itt egyértelműen látja, hogy a művészet új helyzete, merőben alacsonyrendű szükségletek kielégítése felé is fordulhat. A babona áll itt szemben a felvilágosodással, az embertelenséggel a humanitással.

„Nagy történelmi korszakokon belül az emberi kollektíva egész létezési módjával együtt megváltozik érzékelésének módja is.”⁹⁹ Az egyértelműen nem-létezőnek bizonyuló észközösség, a tragikus kettéosztottságban egzisztáló lény – cselekvő és szemlélődő ember (Fichte) – világhoz való viszonyában a fennálló keretei között mozog és érzékel. A fennálló transzcendálása kívül kerül gondolkodása körén – ez határozza meg egyértelműen a korszak érzékelésmódját.

„A legtöbb élet ellenben vértől, jajgatástól és kardtól távol múlik el és az emberek könnyei csöndesek . . . lettek . . .”¹⁰⁰ E megváltozott alaphelyzet, az új érzékelésmód egyértelműen visszahat a drámai formára. A klasszikus stílus, melynek formaelvét a biztos emberfelfogás (Egmont, Don Carlos) alapozta meg, a múlté. Míg a klasszikust a forma, anyag, stílus szilárd egysége jellemezte, addig a létrejövő romantikust a manír, tendencia, hang hármasság jellemzi – F. Schlegel megkülönböztetésében. A közösség, az egységes emberkép hiánya a stílusakarások sorát hozza létre.¹⁰¹ A formák dialógusában tesznek

⁹⁵H. Holz, i. m. 60. o.

⁹⁶I. Kant: *Az ítélőerő kritikája*, jelzett kiad., 324. o.

⁹⁷Windelband: *Az erkölcsiség elvéről*, Preludiumok, Franklin, 151–152. o.

⁹⁸Hegel: „Differenz . . .”, uo. jelzett kiad., 15. o.

⁹⁹W. Benjamin: *A műalkotás . . .*, Kommentár és prófécia, Gondolat, Budapest 1969, 307. o.

¹⁰⁰Maeterlinck, i. m. uo. jelzett kiad., 113. o.

¹⁰¹Vö. Kőnczöl Csaba: „Stílus és korszak”; *Valóság*, 1975/3.

kísérletet az írók a világ lényegének – mint szemléletük *lényeglátása* – egy lehetséges kifejtésére.

„Minden . . . újonnan kikristályosodott formarendben a *világ lényegének új aspektusa* nyilatkozik meg.”¹⁰² A romantikus költői forma *levésben* van. Ez pedig azt eredményezi, hogy a prózai objektivitás (Hegel) mélységében elmerült embert, csak mint e prózától visszavonult *bensőséget* vagy mint e szélességben megjelenő lényt ábrázolják. „A romantikus művészet ábrázolásaiban ennél fogva helyet talál *minden*: minden életszféra és jelenség, a legnagyobb és a legkisebb . . .”¹⁰³ A harmonikus világ megszűnt – melyben az ember mindent önmagához tartozóként ismert – Kleist drámáinak valóságbázisa. Kleist új emberfelfogást dolgoz ki, melynek középpontja – a schilleri – az erény szenvedélyének elvetése, hogy *az érzést*, mint emberi-valós szenvedélyt tegye a helyébe.

(Heilbronni Katica, avagy a tűzpróba)

„Az ember mint tárgyi érzéki lény ennél fogva *szenvedő* lény, és mert szenvedéseit érzékelő lény, *szenvedélyes* lény.”¹⁰⁴ Ez az emberfelfogás semmisnek nyilvánítja, nem eviláginak látja a Teilheim-féle erényt, az üres absztrakcióval szemben az érzésre mint egyik legtisztább emberségmegnyilatkozásra apellál. A Heilbronni Katica formálóelvét a *bizarr* válik. Így ír erről F. Schlegel a 429. Athenäum fragmentumban: „. . . a költői mesének, kiváltképpen a *románcnak* végtelenül *bizarrnak* kell lennie; mert nem pusztán a fantáziát óhajtja érdekeltté tenni, hanem a szellemet elvarázsolni és a kedélyt ingerelni akarja; és hogy a bizarrság lényege éppen a gondolkodás, a költészet és cselekvés bizonyos *önkéntes* és *sajátos* összekapcsolásában, felcserélésében áll. A lelkesültség egy bizarrsága, mely a legmagasabb kultúrával és szabadsággal összefér, és *a tragikust* nem pusztán fokozza, hanem *megszépíti* és mintegy *isteríti* . . . A megindító ebben (ti. Goethe Korinthoszi menyasszony – B. B.) szétszakadó és mégis csábítóan hívogató. Bizonyos helyeket csaknem *burleszkeknek* nevezhetnénk és éppen ebben tűnik a rettenetes összetörően nagy-nak.”¹⁰⁵ Kleist drámájának, a Heilbronni Katicának a formálóelve – mint mondtuk – ez a bizarrság, vagyis az, hogy egy lányban olyan szenvedély ébred, melynek nincs oka, nincs magyarázata, csak *van*. Ebben a modern dráma egy nagy hagyománya jelenik meg, a hős magyarázat nélküli léte, szinte irracionális fennállása. Az irracionális mint Katica érzése, mint sóvárgás, mint minden korlát maradéktalan semmisnek vévése bontakozik ki a műben. Kleist nagy játéka az, hogy egy rendszerszerűen-irracionálisan működő világgal szemben saját fegyvereivel – ahogy e világban van – lépjen fel a hős. Az irracionális, az isteneket-kerubokat, az álmot, használja fel mint eszközt. Micsoda elképzelhetetlen anarchia ez egy klasszikus dráma, egy racionalista filozófia számára. (Goethe és Hegel mély értetlenséggel fogadta!)

Éppenséggel a Götz karikatúrájának is felfogható. E dráma csak a kellékeiben lovagdráma, ez pusztán klisé, mely alatt egy újra és újra felfedezett forma – a nem-tragikus rejlik.¹⁰⁶

¹⁰² Wölfflin: *Művészettörténeti alapfogalmak*, Corvina, Budapest 1969, 233. o.

¹⁰³ Hegel: *Eszétika*, II, jelzett kiad., 168. o.

¹⁰⁴ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok . . .*, jelzett kiad., 109. o. – Kleist két drámáját, a Heilbronni Katicát és a Homburg herceget fogjuk tárgyalni.

¹⁰⁵ Schlegel, i. m. 78–79. o. Athenäum Fragmentum.

¹⁰⁶ Itt Schlegel fragmentuma mellett Lukács György „A ’románc’ esztétikája” és „A nem-tragikus dráma problémája” c. kéziratot tanulmányait is tekintetbe vesszük.

A halált követelő tragikum felmondása ez, az ellentétek megszépített, isteni harmóniába hozása, olyan alkotói önkény, mely formaadásában az emberiség megmentését szolgálja. Katica az „istenülő” ember soha el nem érhető vágyképe, aki mindent szolgálatába fogad és biztosan teremt harmóniát.¹⁰⁷ Mellyel szemben már egy császárnak sincs más szava: „Reng a világ eresztékeiben!” A sors kényszerével, emberpusztító erejével szemben kiállta a hős a próbát. „A sors tehát, mely a drámában mindig a szenvedély képében jelenik meg, az emberhez fűződő viszony tekintetében itt új hangsúlyt kap: míg a tragikus ember a sorssal küzd, a románc embere a sors ellen harcol; ott akarja keresni a sorsát, hogy megküzdjön vele, itt meg nekitámad és kénytelen harcolni az *idegen*, az ellenséges ellen; ott a sors *bensejének legmélyéből* fakad, itt pedig *kívülről* jön; ott az Én felfokozódása, itt viszont megosztottsága a döntő pszichológiai mozzanat... az egész szörnyűséges misztikus paradoxonná válik, melynek értelme, hiába minden érzés és esemény *rejtve marad*...”¹⁰⁸ Mélységes hit, az ember önértékként, soha eszközként nem kezelhetősége áll Schlegel és Lukács esztétikai teóriája mögött. Számvetés azzal, hogy a lét irracionálisában csak halála árán érvényesülő hős, csak magányos, csúcscráérésének pillanatában leli meg az értelmet, hogy utána az örökre a semmibe vesszen. A románc, a Heilbronni érvényessége a hit az értelemszigetekben, hit abban, hogy van út embertől emberig, a megosztottság ellenére az *érzés közösségeiben*. A cselekvés által nem hozható felszínre az értelem és Kleist jogos, művészileg nagy formába öntött igazsága az, hogy a perspektívtálatlan korban az embert ne a halál, hanem az ember az ember által igelenlje.

Gondoljunk Sugár grófjának, az erény bajnokának felemelő tetterre, mely során egy csapással, majdnem halálba küldi barátját, Freiburgot és megmenti ősi ellenségét, Kunigundát. Bureszkbe fordulnak az események, megkérdőjelezve a lovag anakronisztikus sziklaszilárdságát. Hol van már a götzi erény hitele? „Élni és cselekedni akarnak: ám *egy olyan világban*, melynek erői nem arra valók, hogy az emberből kikényszerítsék személyesége végső értékét, a *cselekvés* csak lealacsonyítja az embert, mivel *egyoldalúvá* teszi, de ebből az egyoldalúságból nem hozza felszínre a *lényegét*.”¹⁰⁹ A lényeg rejtőző, csak nem követel áldozatot, nem adózik a drámairó vérrrel, hogy megváltsa magát a túlvilág számára, inkább kegyelmet oszt. Lehozza a transzcendenciát, s értékeli, kísérletet tesz arra, hogy az embert gondolja el az adott létben, ne az isten esetlegességéért, hanem az ember önértékéért, evilágiságáért. Különbség van tehát a tragikus korszakon belül a meghasonlottság mint szilárd állapot és a meghasonlottság mint alternatív-mozgalmas léthelyzet között. Hebbel zseniális megfigyelése, hogy Kleist világosan látta, hogy korszaka az előbbi értelemben tragikus: „Kérdés az, vajon, ha *Kleist a világberendezkedés törekénységét* mutatja, nem akképpen teszi-e, *mintha dicsőítené* azt.”¹¹⁰ Eppen ez nyújtja Kleist szemléletének lényegét, a törekény, érték nélküli világberendezkedéssel való játékot.

Kleist emberkonceptióját sajátosan a hegeli antropológiában leljük.¹¹¹ Hegel, aki a szükségviszonyt ésszerűvé stilizálja, nem érti meg Kleist alkotásait.¹¹² Kleist számára a

¹⁰⁷H. v. Kleist: *Válogatott Művei*, Európa, Budapest 1977. Heilbronni Katica IV. felv. 2. jelenetek – Sugár és Katica dialógusa.

¹⁰⁸Lukács György: „A 'románc' esztétikája” (kézirat), 11. o.

¹⁰⁹Uo. 24. o.

¹¹⁰Hebbel, i. m. 335. o.

¹¹¹Vö. Hegel: *A szellem filozófiája* („Antropológia” fejezet), Akadémiai, Budapest 1968.

¹¹²Vö. Hegel: *Esztétika*, II, jelzett kiad., 140., 153. o.

világhoz való viszony szükségviszony, s ezért ésszerűtlen. Emberkoncepcióik – itt Hegel enciklopédikus műveit értjük – egymás szöges ellentétei. Az *érző lélek* (Hegel kifejezése) áll szemben az általánossá üresedett-tisztult emberrel. Az érző lelket mint benső egyéniséget így jellemzi Hegel: „A lélek magánvalósága szerint a természet totalitása; mint egyéni lélek *monász*; ő maga tételezett totalitása különös világának, úgy, hogy ez beléje van zárva, az ő teljesülése, amelyhez csak úgy viszonylik, mint önmagához.”¹¹³ Ez a nem-tragikus dráma embere, aki az ésszerűtlenségben egzisztáló világgal szemben benső világot épít. A monász értékelti, fennállása radikálisan tagadja az ésszerűtlent. Az érző egyéniség passzív – mint mondja Hegel –, de megszüntethetetlen, nem áldozható fel az istenség illúzió-oltárán. A magaérzés biztonságában élő ember az *érzésben* a demokratizmus minimumát tartja fenn. Ezért van Schlegel fragmentumának elévülhetetlen igazsága, mikor a Heilbronnhoz hasonló formát a legmagasabb kultúra és szabadság egy megvalósulásának látja. E szabadság és e megőrzött demokratizmus a befogadóhoz mint transcendens erőhöz fordul.¹¹⁴

Kleist felfedezi az embert – és ez a Schiller utáni dráma nagy problémája – az ember számára.

(*Homburg hercege*)

„A győztes szabály a legfőbb szabály!”¹¹⁵

A Heilbronn Katica legfőbb sajátossága a sors kijátszása volt, ezzel szemben Homburg hercegének sorsfelfogásában ez pont fordított. Itt Homburg válik az irracionális hatalmak játékszerévé – egy nagy útját nyitva meg a modern drámá fejlődésének, pl. Büchner Danton halála.

Az elbizonytalanodás tragédiája ez! Annak megfogalmazása, hogy minden tett csak azáltal ésszerű, ha szabályt követő. Az ember lényegnyilvánítása önmaga ellen fordul, mert önhatalmúan próbálta a szabályt elvetni és helyettesíteni egy olyanval, mely „győztes szabály”

„Homburg: Fogoly vagyok?

Hohenzollern: Úgy van!

Golz: Hallhattad.

Homburg: Az okát megtudhatnám?

Hohenzollern (nyomatékkal): Meg, meg, de nem most.

– Ahogy megmondtuk, túl korán rohantál

· Csatába, pedig az volt a parancs, hogy

Utásításig helyeden maradj!

Homburg: Megőrültem, segítség!

Folz (félbeszakítja): Csend!

Homburg: Tehát Brandenburg vereséget szenvedett?

Hohenzollern (dobbant): *Nem. – De ez most mindegy is, hát nem érted?*

Homburg (keserűen): Úgy! – Úgy, úgy!”¹¹⁶

¹¹³ Hegel: *A szellem filozófiája*, jelzett kiad., 124. o.

¹¹⁴ Vö. Fehér Ferenc: „A dráma történetfilozófiája”; *I. t.* 1977/1, 100. o.

¹¹⁵ H. v. Kleist: „Homburg hercege”; *Válogatott Művei*, jelzett kiad., 565. o.

¹¹⁶ Uo. 522. o.

A szabály azonban önállósulva, magának tulajdonítja az emberi megvalósulás egyedüli jogát és tagadja az embert. Homburg úgy jut konfliktusba, hogy arról mit sem tud, s mikor végre beletörődik az „ég” akaratába, a törvény szentségébe, akkor a sors új fondorlata nyomán – ti. a választófejedelem látva katonái esetleges lázadását – felmentik, és a csata győztesének nyilvánítják. Homburg egyetlen pillanatra sem győz a sors felett, a sors állandóan igényt tart rá. Permanens halálraítéltként él az ilyen ember. A „győzelem” csak egyszeri, időleges megállítása a szabályszerű-irracionális folyamatoknak. A szélcsendben, a szünetben csak erőt gyűjt a sors. Joggal mondta róla Hebbel, „Kleist munkái telis-tele vannak *élettel*.”¹¹⁷ Ez az élet nem más, mint az „elvont szükségszerűség” általános rendje. „Az elvont szükségszerűség tehát . . . az általánosságnak csak negatív, fel nem fogott hatalma, amelyen összezúzódik az egyéniség.”¹¹⁸ Kleist drámájának élet-szemléletében ez pontosan jön felszínre, az egyéniség csak akkor juthat igazságra, ha tette mint a szükségszerű fennálló elismerése jelenik meg. A *szív* törvénye áll itt szemben a renddel, és a szív törvénye, mely az emberiség javát akarja, tartja szem előtt, megsemmisül, illetve Kleist valóságismeretéből következően ez alkalommal még a szív törvénye fennmarad, de úgy, hogy Homburg mint egyéniség megtört. Mikor győz, halálra ítélik, s mikor halálra készül, győzőnek mondják! „. . . a szív, vagyis a tudatnak közvetlenül általánosságra igényt tartó egyedisége maga ez a megőrzítő és felfordított, s ténykedése csak előidézése annak, hogy az ő tudatában támad ez az ellentmondás.”¹¹⁹ Az univerzum ellentmondásmentessé válik azáltal, hogy a meg hasonlítás az egyén határain belül alakul ki. A zárt univerzum megőrjíti a hőst, hogy igazságtalansága mint igazság és a hős igaza mint igazságtalanság *látszódjék*.

Kleist nagy felismerése a *dialektikus ész* lehetetlensége. Homburg mint a szív törvénye, magát igazolandó, s mint a dialektikus ész kibontó individuális tenni akarás, létszerűen lehetetlennek bizonyul.

A racionális filozófia dialektikus ész kultusza felett mond kritikát Kleist. A negatív létszerűen önállósul szemben az individuummal, az univerzum elsajátítása lehetetlen. „Az univerzum csak az individualizáció által jut önélvezethez, ezért *végtelen*.”¹²⁰ Kleist világszemlélete egyértelművé teszi az *univerzum végességét*, mivel végtelenné csak az ember által nyílhat. Ilyen világban az alternatívák lehetségesek, de mint két nem-létező közötti választás, a létet nem érintik.

Kleisttel egy korszak zárul le: a dialektikus ész mítoszának kora és egyidejűleg egy új korszak nyílik meg, mely várja a dialektikus ész realizációját.

¹¹⁷ Hebbel, i. m. 336. o.

¹¹⁸ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, jelzett kiad., 189. o. – *A szellem fenomenológiája* egyik fejezete – „A szív törvénye az önhittség örülete” – alapján próbáljuk értelmezni a Homburg emberfelfogását.

¹¹⁹ Uo. 194. o.

¹²⁰ Hebbel, i. m. 271. o.

MARX A TÁRSADALMI GONDOLKODÁS TÖRTÉNETERŐL*

T Ű T Ő L Á S Z L Ó

Marx azonos módszerrel közeledik a különböző ideológiaformákhoz (filozófia, vallás, erkölcs, politika, művészet, jog, gazdaságtan stb.); történetüket formációelméleti összefüggésben vizsgálja. Azt vallja, hogy az ideológiáknak (politika, tudatformák) nincs önálló fejlődése; történetük tényleges bázisát végső fokon gazdasági-társadalmi mozgások képezik. Ezért a materialista történelemfelfogás „a tudat összes különböző elméleti termékeit és formáit, vallást, filozófiát, erkölcsöt stb. stb. belőle magyarázza és keletkezésük folyamatát belőlük kiindulva követi, ami által azután természetesen ábrázolni lehet a dolgot a maga teljességében (és ezért e különböző oldalaknak egymásra való kölcsönhatását is)”. (MEM 3, 40) Eszerint tehát a társadalmi gondolkodás történetének feltárása több rétegben történik. Az elméleti bevezetés vázolja az összefolyamat gazdaság-társadalomtörténeti logikáját, az egyes formációk élettevékenysége és ideológiája közötti szerkezeti párhuzamokat. Ezt követően azután — a kapott elméleti bázis segítségével, az általa meghatározott keretek között — ábrázolni lehet a konkrét jelenségeket, véletlenszerű tényeket, a tudatformák viszonylagos önállóságát, „immanens” történetét, a „különböző oldalaknak egymásra való kölcsönhatását” stb.

Ez a marxi módszer kizárja, hogy az egyes tények esetlegesként, jelentésüktől megfosztva kerüljenek bemutatásra. Másrészt viszont elkerüli a leegyszerűsítő vulgarizálást is, amikor érzékelteti: a gazdasági alap nem hat gépiesen, meghatározó jellege csak végső fokon és nem minden egyes jelenség esetében érvényesül, hanem csak hosszabb periódusok egészében. A társadalmi időt veszi léptékkül, nem a pontos kronológiát. A formáció-elméletileg azonos helyzetek szerint csoportosít, így a későbbi, de fejletlenebb, azaz megelőző fejlettségi fokot képviselő társadalomalakulat (és ideológiája) a kronológiailag nála korábbi fejlett előtt kerül bemutatásra.

További — a gazdaság- és ideológiatörténet vulgarizáló rövidre zárását elkerülendő — módszer a vizsgálódás e két szintje közötti tényleges közvetítések feltárása. Ez egyrészt azt jelenti, hogy Marx a gazdasági kategóriák mögött látja azok valóságos hordozóját, a társadalmi embert, vagyis hangsúlyozza a gazdasági és a tudati mozgásokat összekapcsoló emberi-társadalmi viszonyok szerepét. „Ugyanazok az emberek — írja —, akik a társadalmi viszonyokat anyagi termelési tevékenységüknek megfelelően létrehozzák, termelik társa-

*Alkalmazott rövidítések: MEM = Marx és Engels Művei, MEGA = Marx – Engels Historisch-kritische Gesamtausgabe, *MEGA* = Marx – Engels Gesamtausgabe, MESZ = Markszt i Engelsz Szocsinenyija, G = Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből, D = Marx: A demokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége (Doktori disszertáció).

dalmi viszonyaiknak megfelelően az elveket, az eszméket, a kategóriákat” (MEM 4, 125). Másrészt pedig nem mulasztja el bemutatni az emberek gondolkodását jellemző értékrendek, célrendszerek és eszközrendszerek módosulását, fejlődését.

Az emberi gondolkodás történetét már Hegel is egységes folyamatként szemlélte, ő azonban ezt a szellem önmozgásaként fogta fel. Marx úgy lép túl Hegelen, hogy nem veszítve el a tudatformák fejlődésének egységét, felmutatja ennek végső fokon meghatározó alapját. Feltehetően ezzel is összefügg, hogy – Hegeltől eltérően – nem ír filozófiatörténetet, nem foglalkozik a művészetek történetének stb. tárgyalásával, hanem elsősorban a gazdasági kérdésekre összpontosít. Így az egyes gondolkodók rendszerének bemutatásakor is jobban érdeklik a külső, formációelméleti, mint az immanens gondolkodástörténeti közvetítések – a belső „szakmai” problémákat (a gazdaságtan kivételével) kevésbé vizsgálja. Mindebből egyértelműen következik, hogy az ideológiai szféra ilyen történelemelméleti bázisú vázolója szerves részét képezi a marxi formációelméletnek. Az egyes gazdasági társadalomalakulathoz tartozó tudatformák bemutatása döntően segíti a formáció egészének jobb megértését.

Marx az emberiség fejlődésének összefolyamatát különböző szempontok szerint különböző szinteken ragadja meg. A gondolkodástörténeti vizsgálódás Marx formációelméletének szükségképpen azt a szintjét követi, amelynek keretében az egyes tudatformákról beszél. Eszerint az emberiség története legáltalánosabban három nagy társadalomtípus, a hagyományos, a polgári és a kommunista alapformáció segítségével írható le. Egy kevésbé általános megközelítésben ezen nagy alapformációk közé átmeneti formációk ékelődnek be (átmenet a polgári formációra, átmenet a kommunista formációra). A konkretizálás során az egyes formációk (hagyományos, polgárra átmenő, polgári, kommunistára átmenő, kommunista) még tovább tagolódnak.

Marx elmélete szerint az egyes formáció totalitásában (a tisztán hagyományos és a tisztán kommunista kivételével) több olyan termelési mód található egymás mellett, illetve egymást áthatva, amelyek közül valamelyik általában domináns. Termelési módnak – legegyszerűbben megfogalmazva – azt a módot nevezi, ahogyan az emberek termelnek. Ennek alapján három nagy alaptípust különböztet meg: a hagyományos, a polgári és a társult termelési módot – amelyek konkrétabb megközelítés számára természetesen al esetekre oszlanak.

Ahogy Marx nem jellemzi az egyes formációkat egyetlen termelési móddal, ugyanúgy nem tartja őket egyetlen ideológiaformával jellemezhetőeknek. (Vagyis nem beszélhetünk pl. az antik, feudális, pogári stb. társadalom egységes ideológiájáról.) Bár a legtöbb formációban létezik uralkodó ideológiaforma – de rendszerint más ideológiatípusokkal együttélve, totalitásuk keretében.

Marx az ideológiaformák különbözőségét egyrészt a társadalmi formációk, másrészt ugyanazon társadalmi formációk szembeni nézőpontok, álláspontok különbözőségéből magyarázza. Itt azonban fel kell figyelni arra, hogy szoros összefüggést állapít meg a termelési módok és az ideológiai álláspontok között. A termelési mód három nagy alaptípusának tudati megfelelőjét az álláspontok három nagy alaptípusában, a patriarchális, a polgári és a proletár álláspontban ragadja meg. A tudati pozíció eszerint lényegében a valóságos vagy óhajtott termelési pozíció vetülete. (Természetesen nem szükséges egy adott réteg vagy osztály tagjának lenni, hogy álláspontjával azonosulni lehessen!) És ahogy Marx tovább bontja, konkretizálja a termelési mód alapformáit, úgy bontja tovább a nézőpontok alapformáit is.

A társadalmi gondolkodás történetét Marx alapvetően az egyes termelési módokhoz kötődő ideológiai álláspontok és a bennük kifejeződő értékrendek segítségével ábrázolja. A patriarchális álláspont alapformáját lényegében úgy jellemzi, mint amely döntően közösségi erőnyeket, közösségi értékrendet képvisel. A régiek, írja, „mindig azt vizsgálják, hogy a tulajdon melyik módja hozza létre a legjobb állampolgárokat . . . Ilymódon a régi szemlélet, amelyben az ember jelenik meg a termelés céljaként – bármilyen korlátolt nemzeti, vallási, politikai meghatározásban is –, igen magasztosnak látszik a modern világhoz képest” (MEM 46/I, 367). A közösségen belül fogyasztásra kerülő használati értékek termelése az uralkodó, hiszen fő cél a közösség fenntartása, mivel ez a feltétele tagjai fennmaradásának is. Eszköz a hagyományos viszonyok – akár erőszakos, mesterséges – megörökítése. Így azután ideálként a közösség szolgálata, a meglévő állapotok konstans újatermelése, tehát egy statikus, fejlődésellenes lét szerepel: „a hagyományos és saját szükségleteiket szolgáló termelési módnak a szükségletek lezárt köre felel meg” (MEM 23, 126). Mindezzel alapvetően ellentétesként jellemzi Marx a csereérték szempontjaihoz kötődő polgári álláspontot, amely – mint a magángazdálkodás ideológiai vetülete – lényegében magánerevényeket, individuális értékrendet képvisel. Ennek fő eszménye az egyes egyén gazdasági (és a gazdaságra épülő egyéb területeken való) szabadsága. A termelés alapvető célja a meggazdagodás, azaz a társadalmi hatalom, a pénz növekvő mennyiségű megkaparintása. E folyamatot végigkíséri az állandó törekvés egyrészt a szükségletek bővítésére, másrészt a termelőerők permanens fejlesztésére, gyarapítására. Eközben új polgári emberi képességek, tulajdonságok (serénység, takarékosság, koncentrált figyelem, ön- és munkafegyelem stb.) jelennek meg erőnyekként. Ideál a hasznossági-eredményességi szempont érvényesülése, amelynek megvalósítása érdekében kifinomult gátlástalan módszerek jönnek létre. Fő magánerevény a siker – a közösség ennek pusztá eszköze. A dologi értékekért történő versengés háttérbe szorítja az emberi szempontokat.

A proletár álláspont – Marx megállapítása szerint – radikálisan szembefordul a polgári értékrend kiteljesedését képező tőkés célokkal és értékekkel. Keletkezésétől fogva tagadja az individuális és a dologi szempontok egyeduralmát. Velük szemben közösségi értékekre hivatkozik és az emberi tényező nevében emel szót.

Természetesen fejlődése során valamennyi alapálláspont jelentős átalakuláson, formaváltozásokon megy át, fő vonásait azonban lényegében mindvégig megőrzi.

*

A következőkben kísérletet teszek arra, hogy – a vonatkozó elszórt marxizmus megjegyzéseket viszonylag összefüggő képekbe rendezve – rekonstruáljam Marx nézeteit néhány olyan gondolkodóval kapcsolatban, akiket ő a polgárra átvezető formáció jellegzetes képviselőiként kezel. Az egyes rekonstrukciók felvillantani vélik, Marx nézeteinek prizmáján át, azt a folyamatot, amelynek során a patriarchálisról az árutermelői értékrendre való átmenet tipikus fejlődési fázisait tükröző álláspontok (Platón, Xenophón, Arisztotelész) jönnek létre. Utalni szándékoznak továbbá arra a – Marxnál következetesen érvényesülő – megközelítésmódra, amely (a nyilvánvaló különbségek ellenére) alapvető problémapárhuzamokat emel ki az antik és a feudális közösségek felbomlási folyamatának ideológiai vetületében.

Marx Platónt a patriarchális álláspont azon fejlettebb formája képviselőjének tekinti, amelyben az önellátás, a természetes termelés megfér a munkamegosztással és a csereviszonyokkal – sőt megköveteli azokat. Mindez ugyanis nem a használati érték szempontjának feladását jelenti Platónnál, hanem egy előrehaladottabb alakjának elfogadását. „A mennyiség és a csereérték. . . hangsúlyozásával a legélesebb ellentétben – írja Marx – a klasszikus ókor írói kizárólag a minőséghez és a használati értékhez tartják magukat. . . Ha alkalmilag a terméktömeg növekedését is megemlítik, akkor ezt csak a használati érték nagyobb bőségére vonatkozólag teszik. Egy szóval sem említik a csereértéket, az áruk olcsóbbodását. Ez a használati értéket szem előtt tartó álláspont uralkodik. . . Platónnál” (MEM 23, 342–343).¹ Számára a tényleges feladat a minőség javítása; tehát a jobb termék.² Mivel a dolgozók idejének még nincs önértéke, „a munkaidő megrövidítése nem érdekli” (MEGA II 3.1, 255).

Platón törekvése arra irányul, hogy az egyre jelentősebb mértékű, az egyéneket önállóbbakká tevő árutermeléssel szemben (amely a hagyományos társadalmat széttagolja, felbomlasztja, közösségi értékei helyébe pedig fokozatosan a magánönzést, a meggazdagodási, vagyis dologi célokat csempészi; azaz új értékrendet honosít meg) megőrizze a poliszállam egységét – a tradicionális formák közé való mesterséges visszazoritás révén. Ennek érdekében írja Az állam, vagyis az igazságosságról című művét is az általa kidolgozott ideális közösségről, amelyet Marx főképpen azért tart utópikusnak, mert tulajdonképpen nem más, mint a meghaladottat visszahozni akaró anakronizmus.³

Platón gondolkodása szigorúan a polisz mint patriarchális közösség keretei között marad. Abból indul ki, hogy a polisz egésze számára az egyéni önellátásnál előnyösebb a közösségi önellátás, ezért elfogadja a munkamegosztás egy korlátozott formáját, amely (ellentétben a polgári munkamegosztással) nem a közösség ellenében, hanem érdekében történik és – Marx meghatározása szerint – valójában csak „foglalkozások megosztása” (MEGA II 3.1, 255). „Platónnál – emeli ki – a munka megosztása mint egy közösség gazdasági alapja van kifejtve, amelyben minden egyes a többiektől függ és nem önálló, a többiekkel való összefüggés nélkül szükségleteinek totalitását önmaga nem elégíti ki. A munka megosztása a közösségen belül fejlődik ki a szükségletek sokoldalúságából és a hajlamok egyoldalúságából, amely különbözőeknél eltérő, és ezért magát inkább ebben mint más foglalkozásban igazolja.” (MEGA II 3.1, 259).⁴

¹ E gondolat korábbi megfogalmazása: Platónnak „a minőség, a használati érték. . . a döntő és kizárólagos szempont.” (MEGA II 3.1 259)

² „A főszempont a jobb: a minőség. Csak az így említett helyen jön elő a több, különben mindig a jobb.” (MEGA II 3.1, 257)

³ A fiatal, még hegelianus nyelven fogalmazó Marx lényegében elfogadja azt a hegeli eredetű megállapítást, amely szerint „Platón az Államában a görög szubsztancialitást érvényesíti a szubjektivitás betörő elvével szemben. . . Hogy a platóni Állam ideál maradt,” teszi hozzá, magyarázatot kap „abban, hogy a platóni idea nyomunkövette a realitást” (D 139).

⁴ A gondolat főbb elemei megismétlődnek: „A különböző szükségletek, hogy őket kielégítsék, egy közösségben különböző tevékenységeket kívánnak meg; a különböző hajlamok különböző emberi természeteket inkább erre, mint más tevékenységre tesznek képessé.” (MEGA II 3.1, 258–259) „Platón a munka közösségen belüli megosztását a szükségletek sokoldalúságából és az egyének hajlamainak egyoldalúságából kiindulva fejti ki.” (MEM 23, 343)

Marx részletesen foglalkozik a polisz keletkezésének és a munkamegosztás fokozatos kiterjesztésének platóni leírásával; idézi, kommentálja, összefoglalja legfontosabb gondolatait. A polisz létrehozását abból vezeti le Platón, hogy az emberek rászorulnak egymásra. Feltétlenül szükségük van élelemre, lakásra, ruhára, amelyeket kétféle módon lehet megszerezni: természetes gazdálkodással vagy munkamegosztás révén. Mindenki beosztja idejét, maga művelve a földet, építve a házat, szöve a ruhát stb., vagy egyetlen kizárólagos foglalkozást űz – a közösség többi tagja részére is termelve. Platón az utóbbit tartja követendőnek; egyrészt, mert így hajlamaiknak, képességeiknek inkább megfelelő munkát végezhetnek, másrészt, mert nagyobb szakmai virtuozításra tesznek szert.⁵ „Fő szempontja az – írja Marx –, hogy a munkásnak kell igazodnia a műhöz, nem a műnek a munkához, ami elkerülhetetlen akkor, ha különböző műveltségeket űz egyszerre, tehát az egyiket vagy a másikat mint mellék munkát űzi. 'Mert a tennivaló nem akar a tevő szabad idejére várni, hanem szükséges, hogy a tevő igazodjék a tennivalóhoz, de ne úgy, mint mellék munkához. – Ez szükséges. – Eszerint hát több lesz minden, meg szebb és könnyebb, ha egy ember egyet csinál, természete szerint és a helyes időben, egyéb foglalatosságtól menten.' ('De Republica'. . .). . . Ha a műnek, mondja Platón, várnia kell a munkásra, akkor sokszor elszalasztják a termelés kritikus időpontját és elrontják a készítményt” (MEM 23, 343).⁶ Ily módon a földművesnek, házépítőnek, takácsnak sem

⁵ „Állam. . . akkor keletkezik, ha az egyén már nem önellátó, hanem sok mindenre szüksége van. . . Szükségletünk fogja őt (azaz a poliszt) megalkotni.' A szükséglet hozza létre az államot. Eleinte csak a legközvetlenebb szükségleteket sorolja fel, táplálékot, lakást, ruházatot. 'Legelső és legnagyobb szükségletünk, hogy egyáltalán éljünk, létezzünk: az élelemszerzés. . . Másik szükségletünk a lakás, a harmadik a ruházat és így tovább.' Mármost hogyan kell a polisznak ezeket a különböző szükségleteket kielégítenie? Az egyik földműves lesz, a másik házépítő, más takács, cipész stb. Mindenkinek be kell osztani a munkaidejét és ennek egyik részében a földet művelni, a másikban építeni, a harmadikban szőni stb., hogy különböző szükségleteit önmaga kielégítse, vagy egész munkaidejét egyetlen foglalkozásra kell fordítania úgy, hogy nemcsak magának, hanem a többieknek is pl. gabonát termel sző stb. Az utóbbi jobb. Hiszen először is az emberek különbözőek természetes hajlamaik szerint, amelyek őket különböző munkák végzésére különbözően képesítik. (A szükségletek különbözőségének megfelel a hajlamok különbözősége az egyesben, akinek különböző munkákat kell végeznie hogy ezeket a szükségleteket kielégítse.) Valaki, aki pusztán egyetlen munkatevékenységet fejt ki, jobban fogja azt végezni, mint ha valaki sok mesterséget űz.” (MEGA II 3.1, 257) A kivonatolást követően Marx idézi is Az államból Szókratész és Adeimantosz párbeszédét: „Hogyan tesz eleget az állam ennyi igénynek? Úgy, hogy az egyik ember földműves lesz, a másik kőműves, a harmadik takács. . . Nem kell-e mindegyiküknek a maga termékét átengednie a többinek? Például a földműves egymaga szerezzen étket a többi négynek is, tehát négyszeres időn át vesződjék élelemszerzéssel a többi számára is? Vagy pedig velük ne törődjék, hanem csak magának termeljen negyedannyi élelmet negyedannyi idő alatt, a többi háromnegyed rész idejét pedig fordítsa ház-, ruha- és cipőkészítésre, s ne vegye nyakába a mások gondját, hanem csak magára dolgozzék? . . . Az előbbi rend könnyebb, mint az utóbbi. . . Először is egyik ember természete más, mint a másiké; más-más munkára alkalmas. . . Vajon hogyan jobb: ha egymaga több mesterséget űz vagy ha csak egyet? Ha csak egyet.” (MEGA II 3.1, 257–258) Vö. még: „Amit Platón mindenütt mint fődolgot emeli ki, hogy így (vagyis a munka megosztásával) minden művet jobban készítenek el.” (MEGA II 3.1, 259) „Neki a fődolog, hogy amikor valaki egy mesterséget mint kizárólagos foglalkozást űz, azt jobban elvégzi s tevékenysége, amit végez, egészen megfelel a követelményeknek, munkafeltételeknek” (MEGA II 3.1, 259).

⁶ Az idézetet Marx megismétli: MEGA II 3.1, 258. illetve tartalmát összefoglalja: „Ha valamit csak mint mellék munkát űznek, akkor a termeléséhez szükséges időpontot gyakran elszalasztják. A munka nem várhat annak a szabad idejére, akinek el kell végeznie, hanem sokkal inkább a munkát végzőnek kell a termelés feltételeihez stb. igazodnia, ezért nem lehet mellék munkaként űzni. Ha így valaki

érdemes a munkájához szükséges szerszámokat magának készíteni – ami a munkamegosztás kiterjesztését követeli meg.⁷

A további foglalkozási ágak létrejöttével kapcsolatban Marx kiemeli, hogy Platón bemutatja a kereskedelem egyes formáit éppúgy, mint a bérmunkások sajátosságait és e különös megélhetési típus keletkezésének okait.⁸ Mindezekon túl az állam védelmének biztosítása érdekében indokoltnak tartja külön hadimesterségek és hadirend kialakítását – hiszen előnytelen lenne a harcászatot pusztá melléktevékenységként üzni.⁹

A közösség – különböző szükségleteit kielégítendő – kijelöli tagjait egy-egy mesterségre, amelyet azután egész életükben kizárólagos foglalkozásként kell gyakorolniuk. Az egyes társadalmi rendek így valójában e munkamegosztás megfelelői.¹⁰ „Platón Respublikája – mondja Marx –, amennyiben a munka megosztását mint az állam alakító elvét fejti ki, csak athéni eszményítése az egyiptomi kasztrendszernek” (MEM 23, 344).¹¹

A platóni elképzelés szerint a közösség tagjainak egymás terméktöbbletében csere közvetítésével kell részesedniök.¹² Ez megköveteli a pénznek az érték jelképeként történő elismerését és elfogadását. De – akárcsak a spártai vezetők – más pénzt akar belső és más külkereskedelmi használatra.¹³ Miközben kénytelen alkalmazni érték-

kizárólag egyetlen munkát végez a dolog természete szerint és a megfelelő időben, más dolgokkal viszont nem foglalkozik, akkor így mindent nagyobb mennyiségben és könnyebben fognak termelni.” (MEGA II 3.1, 257) Vö. még: amikor valaki egy mesterséget „mint mellékdolgot végez, a mű függ az alkalomtól, amelyet neki más dolgokkal való foglalkozása enged. . . a mesterséget nem lehet mint mellékmunkát üzni” (MEGA II 3.1, 259)

⁷ „Platón azután tovább fejtegeti – írja Marx –, milyen további munkamegosztás vagy különböző foglalkozási ágak létesítése lesz szükséges. . . A földműves nem fog maga csinálni magának ekét, kapát és más mezőgazdasághoz szükséges szerszámokat, ha ezeknek 'jónak' kell lenni. Ugyanígy. . . a házépítő, takács stb.” (MEGA II 3.1, 258)

⁸ „Kifejti azután a kereskedelem különböző fajtáit és ezért a kereskedők különböző fajtáit. Mint egy a sajátosságát a munkamegosztásnak köszönő emberfajta jelölte meg a bérmunkásokat is. 'Akadnak egyéb szolgálatot tevő emberek is, akik értelmi képességeik alapján nem is igen volnának méltók a társulásra, de testi erejük révén a munkát jól bírják: ezek áruba bocsátják testi erejüket; ezt az árat bérnek hívják, és ezért bérmunkás a nevük.’” (MEGA II 3.1, 258)

⁹ „Miután – írja Marx – különböző foglalkozások tömegét felsorolta. . . áttér a hadimesterség elválasztására a többitől, ezért egy különös katonai rend keletkezésére. 'megállapodásunk. . . hogy egy ember képtelen eredményesen üzni sokféle mesterséget. . . Nos? Nem mesterség-e a harci küzdelem? . . . Márpedig a cipésznek megtiltottuk, hogy egyidejűleg földműves, takács vagy kőműves is legyen. Legyen csak cipész, így lesz a munkája tökéletes, és ugyanígy a többinek is csak egy foglalkozást adtunk: azt, amire kinek-kinek hajlama van, s amiben – minden mást félretéve, egész életében csak azt gyakorolva és az alkalmakat el nem szalasztva – tökélyre juthat; de vajon nem a legfőbb érdekünk-e, hogy a hadi dolgaink is jól sikerüljenek? . . . Az lesz a feladatunk, hogy kiválasszuk, milyen természetes ügyesség kell az állam védelmére.’” (MEGA II 3.1, 258)

¹⁰ Vö.: „munkamegosztás és a neki megfelelő különböző rendek.” (MEGA II 3.1, 259)

¹¹ A gondolat korábbi megfogalmazása: „Egyébként – írja Marx – egész felfogása az attikai eszményített egyiptomi kasztrendszer talaján nyugszik.” (MEGA II 3.1, 259)

¹² „Hogy szerez magának most az egyik részvételt a többiek terméktöbbletére és a többiek hogy vesznek részt az ő termékfőlölségében? Csere által, eladás és vétel által.” (MEGA II, 3.1, 258)

¹³ „Ókori írók, akik csak a fémforgalom jelenségeit figyelhették meg, a pénzüzmét már jelképnek vagy értékjelnek fogják fel. Így Platón – írja Marx és lábjegyzetben még megjegyzi: – Platón: 'De Republica', II, könyv. 'A pénzüzme a csere *jelképe*.' . . . Platón a pénzt csak két meghatározásában mint értékmérőt és mint értékjelet fejti ki, de a belső forgalmat szolgáló értékjelen kívül egy másikat követel Görögországnak a külfölddel való forgalma számára.” (MEM 13, 87)

mérőként és forgalmi eszközként, addig fő törekvése arra irányul, hogy – anakronisztikus kísérlet formájában – megakadályozza továbbfejlődését, azaz a poliszközösséggel szemben a pénz önállóvá, idegen hatalommá válását, eszközből céllá változását – ami a közösségi kötelekek felbomlasztását jelenti. „Mihelyt az arany és az ezüst (vagy bármely más áru) – írja Marx – mint értékmérő és forgalmi eszköz (az utóbbiként akár test szerinti formájukban, akár jelképpel helyettesítve) kifejlődtek, pénzzé válnak, a társadalom közreműködése és akarata nélkül. Hatalmuk mint végzet jelenik meg, és az emberek tudata, különösen olyan társadalmi állapotokban, amelyek a csereértékviszonyok mélyebb fejlődésén tönkremennek, berzenkedik az ellen a hatalom ellen, amelyre egy anyag, egy dolog tesz szert velük szemben, az átkozott fém uralma ellen, amely merő hibbantagságként jelenik meg. . . Platón az államában erőszakkal meg akarja tartani a pénzt mint pusztá forgalmi eszközt és mértéket, de nem akarja, hogy pénzzé mint olyanná váljék.” (MEM 46/II, 391–392)

Platón ezt a világot, amelyben a természetadta közösséget az individualizmus, a magánönzés, az egyéni gazdagodás hajszolása bomlasztja, pusztá látszattá fokozza le. E véges, keletkező és elmúló, állandó mozgásban levő érzéki valóságot úgy kezeli, mint amely csak homályos tükörképe a lét vele szemben elhelyezkedő önálló szférájának, az örök, abszolút ideák mozdulatlan birodalmának.¹⁴ (Itt – kommentálja Marx – az anaxagoraszai anyagi jellegű ész – nousz – és Szókratész cselekvő szubjektív bölcsessége az eszmei ideák objektív világává alakul.)¹⁵ A filozófus, a bölcs célja ezen tökéletes ösképek gondolkodás (visszaemlékezés) révén való megismerése, illetve megvalósítandó erkölcsi követelményként történő képviselése az így felismert örök Jónak, ami „a reális világ valóságos kellése” (D 112). Ennyiben a filozófus közvetítő az érzéki és az eszmei birodalom között; gondolatrendszere valójában az abszolútum evilági megjelenése.¹⁶ A filozófus, a bölcs tehát – mondja Marx – „a vele szembenálló szubsztanciális világ túlvilági igazsága. Platón erről a leghatározottabb szemléletet alkotja magának, mikor azt mondja, hogy vagy a filozófusoknak kellene királyokká lenniök, vagy pedig a királyoknak filozófusokká, hogy az állam elérje rendeltetését. A sajátmaga türannosz-kijelölésében a maga részéről tett is egy ilyen kísérletet. Államában egyszersmind külön és legfőbb rendet alkot a tudósok rendje.” (D 112–113)¹⁷

¹⁴ „Platon ideái, filozófiai elvonatkoztatása a világ ösképei. . . Platón ezt a valósághoz való viszonyát úgy szemléli, hogy az ideáknak egy önálló birodalma lebeg a valóság felett (és ez a túlvilág a filozófus saját szubjektivitása) és benne elhomályosodva tükröződik.” (D 112) „Nemcsak léttel-bíró dolgok, hanem a lét szférája az, amit Platón az eszmeiségbe akar kivinni: ez az eszmeiség elzárt, sajátosan megkülönböztetett birodalom magában a filozófáló tudatban: minthogy pedig ez, híjával van a mozgásnak.” (D 113) Vö. még: „Platón szigorúan megkülönbözteti a léteket és a keletkezést.” (D 126)

¹⁵ „Szókratész gyakorlati mozgása megint általánossá és eszmeivé lesz Platónban és a *vous* ideák birodalmává szélesedik.” (D 136)

¹⁶ Vö.: „A cél mint a magában-való meghatározás, a filozófus valóságos akarása: a gondolkodás; e Jó reális meghatározásai: az immanens gondolatok. A filozófus valóságos akarása, a benne tevékeny eszmeiség” (D 112).

¹⁷ Vö.: „Filozófiai tekintetben fontos, hogy a platóni Államban az első rend a tudósok vagy bölcsök rendje.” (D 139)

Marx egyrészt bírálja Platón gondolatrendszerének dualizmusát,¹⁸ másrészt kimutatja annak szükségszerűségét – vagyis kétszemponútú értékelést ad, megkülönböztetve az elméleti-filozófiai és a konkrét történelmi nézőpontot. Mindenképpen ki kell emelni azt a módszertani eljárást, ahogy a platóni filozófiát ontológiailag megközelíti. Megállapítva, hogy Platón egy túlhaladott közösségi elvet tüntet fel mitikus formába öltöztetett örök ideaként, megvalósítandó eszményként, rákérdez a miéltre: hogyan lehetséges, hogy rendszerét nem önmagában alapozza meg?¹⁹

Platón etikája – Marx szavaival – „egy extenzív, a világot átfogó filozófiává vetődik szét” (D 112); ahogy az általános közösségi szempontnak rendeli alá az egyes egyéneket, úgy vezeti le az elvont általános ideákból az egyedi dolgokat. Marx felfigyel arra, hogy míg a tisztán filozófiai, metafizikai fejtegetésekben az abszolútumról csak negatív kép nyújtására szorítkozik, addig az alkalmazott, vagyis az etikai részben bemutatja pozitívan – ami együttjár mitikus forma alkalmazásával.²⁰ E mitizálásra társadalomformáló, pedagógiai célkitűzése kényszeríti. Marx észrevétele szerint ugyanis Szókratész immanens, evilági bázisú, gyakorlati tevékenysége révén szerzett szubjektív hitelén nyugvó etikájával szemben Platón objektív, transzcendens eszmei megalapozást kíván adni erkölcsstanának; elveit – bizonyítás gyanánt – az ideákból vezeti le.²¹ Így mint nevelő már nem is szubjektum, hanem az örök eszményi objektivitás pusztá szócsöve. Szükséges tehát a meggyőződés fokozása érdekében a bölcs által képviselt „szubjektív bizonyosság objektív igazsággá” (D 141) emelése – ami mitikus formát igényel. Hiszen a transzcendens

¹⁸ Platón, mondja, nem „szünteti meg az érzéket, de megállapítja a létet az elgondoltról. Az érzéki lét ilyenképpen nem jut gondolathoz és az elgondolt is létbe hullik, úgyhogy két léttel-bíró birodalom áll egymás mellett.” (D 125)

¹⁹ „Az a kérdés ugyanis, hogyan történik meg, hogy Platón arra érzett törekvést, hogy a filozófia révén megismertnek pozitív, mindenekelőtt mitikus alapot adjon? Az ilyen törekvés a leginkább csodálkozásra méltó, ami egy filozófusról elmondható, midőn az objektív erőt nem magában a rendszerében, az idea örök hatalmában találja.” (D 141)

²⁰ Vö.: „Külsőlegesen erre [vagyis a platóni filozófia mitikus jellegének alapjára] a választ a platóni rendszer szubjektív formájában, tudniillik, a dialógus-formában lehet megtalálni és az ironiában. Ami egy egyén kijelentése és mint ilyen érvényesül, véleményekkel és egyénnel szembeni ellentétben, az valami támaszra szorul. . . De felvetődik a további kérdés, miért van ez a mitologizálás azokban a dialógusokban, amelyek kiváltképp erkölcsi-vallási igazságokat fejtenek ki, míg a tisztán metafizikai 'Parmenidész' mentes tőle, felvetődik a kérdés, miért mitikus a pozitív alapot, és miért támaszkodik mítoszokra? És itt lüktet a tojás ugrópontja. Meghatározott erkölcsi, vallási, sőt természetfilozófiai kérdések fejtegetéseiben, mint a 'Timaios'-ban, Platón nem éri be az abszolútumról adott negatív taglalásával, itt nem elegendő mindent egy éjszakának az ölébe sülyeszteni, melyben, mint Hegel mondja, minden tehén fekete; itt Platón az abszolútum pozitív taglalásához nyúl, és ennek lényegi, benne magában megalapozott formája a mítosz és az allegória. Ahol az abszolútum az egyik oldalon, a lehatárolt pozitív valóság a másikon áll, s a pozitívumot mégis meg kell tartani, ott a pozitívum olyan közege lesz, amelyen átragyog az abszolút fény, ott az abszolút fény mesés szín-játékká török, és a véges, a pozitívum valami mást mutat, mint önmagát, lélek van benne, melynek szemében csodás ez a begubózás; az egész világ a mítoszok világává lett. Minden alak rejtély.” (D 141–142)

²¹ Miközben, írja Marx, Szókratész etikája immanens, belőle magából indul ki, addig a „mozgás Platónnál eszmeivé lesz” (D 112). Vö.: „Az abszolútumnak ez a pozitív taglalása és mitikus-allegorikus öltözködése a transzcendencia filozófiájának szökőforrása, szívverése, annak a transzcendenciának, amelynek egyúttal lényeges vonatkozása van az immanenciára, ahogy azt lényegileg széthasítja.” (D 142)

abszolútumnak a pozitív valóságban és pozitív valóságként kell megjelennie; ez pedig megköveteli a bölcs mítoszának kialakítását.²² Vagyis az abszolútum pozitív leírása szükségképpen, lényegileg csak mitikus formában történhet.²³

XENOPHÓN

Platónon túllép, de még nem jut el egészen a polgári álláspont elfogadásáig Szókratész másik tanítványa, Xenophón. Ennek megfelelően helyezkedik el Marx szerint az ő gondolatrendszere a patriarchális és a polgári értékrend határán. Egyrészt azt hangsúlyozza Marx, hogy a használati érték szempontja marad nála a döntő, a termékek minőségének javítását tartja fontosnak.¹ Másrészt viszont többször utal Platón jelentősen meghaladó polgári vonásaira: Xenophón, írja, „sok polgári ösztönrel bír, és ennél fogva gyakran emlékeztet mind a polgári morálra, mind a polgári gazdaságtanra” (MEGA II 3.1, 255). Marx e megállapításának egyik alapja, hogy – mint mondja – Platónhoz képest Xenophón „jellegzetesen polgári ösztönével már közelebb kerül a munka műhelyen belüli megosztásához” (MEM 23, 343).² Emellett a társadalmi munkamegosztást illetően szintén továbbmegy, mint a csupán a foglalkozások megosztásáig eljutó Platón, és a munka ilyen megosztásában azt tartja fontosnak, hogy ez lehetővé teszi a munka egyszerű tevékenységre redukálását,³ amely egyrészt könnyebb, másrészt nagyobb virtuozitást enged meg.⁴ Kimutatja, hogy a specializálódás – a termelő képességeinek fejlesztése

²² „Az abszolútum e pozitív taglalásával függ össze, hogy Platón számára egy egyén mint olyan, Szókratész a bölcsesség tükré, mintegy mítosza volt, hogy őt a halál és a szerelem filozófusának nevezi. . . az abszolútum pozitív taglalása összefügg a görög filozófia szubjektív jellegével, a bölcs meghatározásával.” (D 142)

²³ Az említett témakörökön túl Marx megjegyzi: a platóni filozófia vallás jellegének az „a jelentése, hogy egyetlen filozófus sem tanította a filozófiát nagyobb vallási lelkesültséggel, hogy egyetlen filozófus számára sem volt a filozófiának mintegy vallási kultusz-szerű meghatározottsága és formája.” De a platóninál „egyetlen filozófiában sem fejeződik ki világosabban a vallási és filozófiai elem ellentéte, mert. . . ott a vallás a filozófia meghatározottságában jelenik meg.” (D 140–141) Mindamellelt Marx később hozzáteszi: mitikus mozzanatában „a platóni filozófia csakugyan rokonságban van. . . minden pozitív vallással” (D 142). Egy másik kérdéssel kapcsolatban Marx helyeslően megemlíti: „Már Platón átlátta, hogy a törvénynek egyoldalúnak kell lennie és el kell vonatkoztatnia az egyéniségtől.” (MEM 2, 178)

¹ „Nála csak a használati értékéről van szó, a minőség megjavításáról.” (MEGA II 3.1, 255) Vö. még: MEM 23 342–343.

² Vö.: Xenophón „inkább részletezi a munkamegosztást, mint Platón, amennyiben az nemcsak egészében, hanem az egyes műhelyben is végbemegy.” (MEGA II 3.1, 255)

³ Platónnál „Xenophón tovább megy: amennyiben ő először a munka redukálását emeli ki a lehető legegyszerűbb tevékenységre” (MEGA II 3.1, 259). Továbbá: Xenophón „hangsúlyozza a munkamegosztás révén létrehozott munka redukálását az egyszerű munkára” (MEGA II 3.1, 255).

⁴ Xenophón hangsúlyozza az egyszerű munkában „könnyebben elérhető virtuozitást”. (MEGA II 3.1, 255)

mellett – jobb minőségű terméket eredményez.⁵ „A munkaidő megrövidítése őt nem érdekli – írja Marx – . . . még azon az egy helyen sem, ahol kivételesen átmenetileg kiemeli, hogy több használati értéket fognak szolgáltatni. Még itt is csak több használati értékről van szó, nem a munkamegosztásnak a termékre mint árura való hatásáról.” (MEGA II 3.1, 255)⁶

Xenophón abban is túllép Platónon, hogy észreveszi: a munka megosztásának fokát meghatározza a felvevő piac nagysága.⁷ Egyáltalában a pénzzel kapcsolatban sok előremutató megállapítást tesz. Így felfigyel a nemes fémek és a többi áru lényegi különbségére. „Az aranyak és ezüstök – mondja Marx – mint az örök árúnak szembeállítására a többi áruval. . . már megvan Xenophónnál, de Vectigalibus [Utak és módok, vagyis a bevételi forrásokról] . . . a márványra és az ezüstre vonatkozóan. 'Nemcsak az évek forgása során felviruló és elhervadó dolgokban dús ez az ország, hanem örök javakkal is bír. Bőséggel termelt benne kő stb.' (tudniillik a márvány) . . . 'Van olyan föld is, mely ha

⁵ „Xenophón elbeszéli – írja Marx –, hogy a perzsa király asztaláról étkeket kapni nemcsak megtisztelő dolog, hanem ezek az étkek sokkal ízletesebbek is, mint a többiek. 'És ebben nincs semmi csodálatos, mert ahogy a többi mesterség a nagy városokban különösképp tökéletesült, éppúgy a királyi étkeket is egészen sajátosan készítik el. Mert a kis városokban ugyanaz készít fekvőhelyet, ajtót, ekét, asztalt; sokszor ezenfelül még házakat is épít, és meg van elégedve, ha akár így is elégséges vevőkört talál megélhetéséhez. Tisztára lehetetlen, hogy egy ember, aki ilyen sokfélélt úz, mindent jól csináljon. A nagy városokban azonban, ahol mindegyik sok vevőre talál, elegendő egy kézművesség is, hogy emberét táplálja. Sőt sokszor nem kell ehhez még egy egész szakma sem, hanem az egyik férficipőket, a másik női cipőket készít. Itt-ott az egyik pusztán a cipők megvarrásából, a másik kiszabásukból él; az egyik pusztán kiszabja a ruhákat, a másik csak összeállítja a darabokat. Szükséges mármint, hogy a legegyszerűbb munka elvégzője munkáját feltétlenül a legjobban is csinálja. Éppígy van a szakácsmesterséggel is.' (Xenophón: 'Cyropaedia' [Kürosz neveltetése] . . .) A kizárólagos hangsúly itt a használati érték elérendő jóságán van” (MEM 23, 343–344). Az idézet megismétlődik (MEGA II 3.1, 255–256) a következő előzménnyel: „Xenophón elmeséli, hogy nem csak a megtiszteltetés miatt kell örömmel elfogadni a perzsa király asztaláról származó ételeket (mivel az ételek ízletesebbek). 'Hiszen valóban az incsiklandóbb, ami a király asztaláról származik. . . .' (MEGA II 3.1, 255) – valamint folytatással: „'Tehát az, akinek a számára ugyanaz az ember a párnákat kitergeti, az asztalt megteríti, a kenyeret dagasztja, hol ezt, hol azt a főzeléket készíti, annak, gondolom, mindent úgy kell elfogadni, ahogy éppen sikerül. Ahol azonban elég munka egy embernek húst főzni, egy másiknak azt sütni, egy harmadiknak halat főzni, egy negyediknek azt sütni, egy továbbiak süteményt készíteni, mégpedig nem mintegy minden fajtát, hanem elég, ha egyetlenegy kívánt fajtát készít, akkor, gondolom, mindenkinek a terméke egész különösen tökéletes kell legyen. Ily módon, mert hagyják ételleivel foglalkozni, felülmúl mindenki mást.' (Ennél az elkészítésnél a Kürosz asztaláról való ételek mindenekelőtt kiváló tulajdonsággal rendelkeznek.)” (MEGA II 3.1, 256)

⁶ Vö.: „a klasszikus ókor írói kizárólag a minőséghez és a használati értékhez tartják magukat. A társadalmi termelési ágak elválása következtében az árukat jobban készítik el, az emberek különböző törekvései és tehetségei megfelelő működési területeket választanak maguknak; és korlátozódás nélkül sehol sem lehet jelentős dolgot művelni. A munka megosztása tehát tökéletesebbé teszi a terméket és a termelőt. Ha alkalmilag a terméktömeg növekedését is megemlítik, akkor ezt csak a használati érték nagyobb bőségére vonatkozólag teszik. Egy szóval sem említik a csereértéket, az áruk olcsóbbodását. Ez a használati értéket szem előtt tartó álláspont uralkodik . . . Xenophónnál” (MEM 23, 342–343).

⁷ Platónnál Xenophón tovább megy, írja Marx, amikor „a piac kiterjedésétől teszi függővé azt a fokot, amelyre a munkamegosztás visszavezethető.” (MEGA II 3.1, 259) A gondolat megismétlődik: Xenophón „a munkamegosztásnak a piac nagyságától való függőségét tanítja” (MEGA II 3.1, 255), „a görög Xenophón. . . említi. . . azt a 'határt',” amit a piac terjedelme jelent a munka megosztására (MEM 20, 221), „már Xenophón is a munkamegosztás fokát a piac terjedelmétől függőnek tudja”. (MEM 23, 344)

bevetik, nem hoz termést, de ha bányásszák, többeket táplál, mint ha gabonát teremne.” (MEM 46/I, 85) Xenophón megfigyeli, hogy a pénz kincsként való állami felhalmozása nemzetközi fizetési eszköz funkciója miatt történik.⁸ Kimutatja, hogy békében és háborúban egyaránt nélkülözhetetlen jelentős mennyiségű pénz mint kincs birtokolása.⁹

Mindent egybevetve, Marx leszögezi: Xenophón Platónnál „sokkal jobban megközelíti a modern felfogást, bár ez nála a régieket jellemző marad”. (MEGA II 3.1, 255)

ARISZTOTELÉSZ

Arisztotelész az első olyan jelentős gondolkodó, aki – a változó társadalmi-politikai viszonyok hatására – úgy tud túllépni a polisz korlátain és keretein, hogy közben a közösségi lét pozitívumait igyekszik átmenteni egy szélesebb társadalmi kapcsolatrendszerbe – vagyis megőrzi a polisz maradandó értékeit. Marx tehát nem véletlenül tartja őt legtöbbször az ókoriak közül;¹ természetesen nem mulasztva el hangsúlyozni nézeteinek az adott korszakban való gyökerezését. Ez utóbbi szempontból különösen jellegzetes és módszertanilag fontos az általa adott értékelés arról az elképzelésről, hogy „az ember természettől fogva. . . mint Arisztotelész véli – politikus” (MEM 23, 306).² Egyszerre mutat rá az állítás téves és helyes voltára. Miközben ugyanis tagadja a megállapítás igazságtartalmát, azalatt kiemeli valóság tartalmát: kora társadalmi valóságához kötöttségét.³

⁸ Xenophónra hivatkozva mondja Marx: „Már az ókoriaknál az állam részéről való kincsképzés főleg nemzetközi fizetési eszköz tartalékalapjának számított, ütőképes egyenértéknek rossz termések esetén és segélypénz-forrásnak háborúban.” (MEM 46/II,344)

⁹ „Az arany- és az ezüstárúk. . . hol a nemes fémek egyik levezető csatornáját, hol beözönlésük rejtett forrását alkotják. Rendes időkben csak az előbbi funkciójuk fontos a fémforgás gazdaságosságára szempontjából” – írja Marx és bizonyítékként Xenophónt idézi: „A következő passzusban *Xenophón* a pénzt sajátos formameghatározottságában mint pénzt és kincset fejt ki: 'Az általam ismert valamennyi foglalatosság közül ebben az egyben senki sem nézi irigy szemmel az erre a foglalkozásra jövőket. . . Mert minél bőségesebbnek mutatkozik az ezüsbánya és minél több lesz az ezüst, annál többen mennek erre a foglalatosságra. Ha ugyanis valaki a háztartás részére elegendő házihozmít szerzett be, nemigen fog már többet vásárolni; ezüsből azonban senki sem szerzett annyit, hogy ne kellene neki még több, és ha valakinek bőségesen van belőle, akkor elássa a felesleget és nem kevésbé élvezi, mintha fel is használná. Amikor ugyanis az államok virulnak, akkor az embereknek igencsak szükségük van ezüstre. Mert a férfiak szép fegyverekre és jó lovakra és nagyszerű házakra és berendezésekre akarnak költeni, az asszonyok pedig drágalátos ruhákkal és arany ékeséggel törődnek. Amikor pedig az államok bajt szenvednek rossz termés vagy háború miatt, akkor, minthogy a föld nem terem, létszükségekre és segédcapatokra még sokkal inkább kell a pénz.' ” (MEM 13, 103–104) Az idézetre hivatkozva mondja Marx: „Hogy az aranyat és az ezüstöt a gazdagság növekedésével növekvő mértékben használják luxustárgyakként, ez annyira egyszerű dolog, hogy az ókoriak számára teljesen világos volt” (MEM 13, 102).

¹ Vö.: MEM 29, 521

² Ehhez a hivatkozáshoz Marx hozzáteszi: „Arisztotelész meghatározása tulajdonképpen azt mondja, hogy az ember természettől fogva városi polgár.” (MEM 23, 306) A városi polgár és a politikus azonosítása azonban a korabeli társadalmi gyakorlatnak megfelelően magától Arisztotelésztől származik. Marx egy másik helyen egyértelműen leszögezi, hogy „a *politikai* terminus használata itt az *arisztotelézi gondolatban: politikai = városi és politikai állat = város lakó.*” (MESZ 45, 326) (Marx további megjegyzései a zóon politikón kifejezéssel kapcsolatban: MEM 46/I, 375, MEM 13, 152)

³ Vö.: MEM 23, 306

Hiszen az emberről és közegéről (mint a vizsgálat tárgyáról) alkotott vélemények többségében a gondolkodó alany szubjektivitása éppúgy helyet kap, mint az objektív valóság – vagyis bennük szubjektum és objektum viszonya tükröződik. Ily módon az embernek politikai lényként való meghatározása is inkább jellemzi a klasszikus görög ókort és az ennek nézőpontjára helyezkedő bölcselet (azaz a vizsgálódó szubjektumot, így Arisztotelészt), mint magát a leírt objektumot, az embert.

(Adalék ehhez a kérdéskörhöz, hogy Arisztotelész idézett definíciójában, amely szerint az ember természettől fogva politikus, nem kevesebb a morális követelmény, mint a tiszta tapasztalat. Marx is hivatkozik arra, hogy „Arisztotelész szerint az ember rendeltetése. . . 'zóon politikon', 'politikai állat' lenni” (MEM 5, 236). A definíciónak tehát nemcsak az az értelme, hogy az ember ilyen, hanem – mint általában a vele kapcsolatos különböző definícióknak – az is, hogy ilyen *legyen*, ha emberré akar válni. E két tényező (az empirikus valóság és a természetre épülő racionalitás által előírt erkölcsi parancs) összekapcsolása jellemzi Marx szerint Arisztotelész társadalomfelfogását, aki – mint kiemeli – elkezdte „az államot emberi szemmel nézni és természeti törvényeit az eszből és a tapasztalatból . . . levezetni” (MEM 1, 102).)

Szintén Arisztotelész gondolatainak korhoz kötöttsége, ezáltal igazságtartalma és valóság-tartalma egybeesésének a hiánya mutatkozik meg gazdasággal kapcsolatos nézeteiben. A nála kezdődő tudományos ökonómiai elemzéseket Marx igen nagyra értékeli és maga is gyakran hivatkozik egyes megállapításaira – egyidejűleg hangsúlyozva az érdemeket és a korlátokat. Fő korlátjának azt tekinti, hogy nem jutott el az érték fogalmának megalkotásáig, mivel nem jutott el az ennek alapját képező elvont emberi munka értékalkotó szubsztanciaként való felismeréséig. Ezt az elméleti tévedést azonban Marx semmiképpen nem tekinti egyúttal történelmileg is tévesnek, hanem kimutatja, hogy e közös szubsztancia megtalálásának olyan történelmi előfeltételei vannak, amelyek abban az időben még nem léteztek; vagyis az adott társadalmi fejlettségi szinttel éppen e hiányos meglátás az adekvát. Arisztotelész – írja – „maga megmondja, min szenvedett hajótörést további elemzése, tudniillik az értékfogalom hiányán. Mi az az egyenlő, vagyis az a közös szubsztancia, amelyet a ház az ágy számára az ágy érték kifejezésében képvisel? Ilyesmi 'valójában nem létezhet', mondja Arisztotelész. Miért? A ház az ágygal szemben annyiban képvisel egyenlőt, amennyiben azt képviseli, ami a kettőben – az ágyban és a házban – valóban egyenlő. És ez – az emberi munka. Hogy azonban az áruértékek formájában minden munka mint egyenlő emberi munka, s ezért mint egyenlő érvényű fejeződik ki, azt Arisztotelész magából az értékformából nem olvashatta ki, mert a görög társadalom a rabszolgamunkán alapult, ennél fogva az emberek és munkaerejük egyenlőtlensége volt természeti bázisa. Az érték kifejezés titkát, minden munka egyenlőségét és egyenlő érvényűségét, mert és amennyiben egyáltalában-való emberi munka, csak akkor lehet megfejteni, amikor az emberi egyenlőség fogalma már népi előítélet szilárdságával rendelkezik. De ez csak olyan társadalomban lehetséges, amelyben a munkatermék általános formája az áruforma, tehát az embereknek egymáshoz mint árubirtokosokhoz való viszonya az uralkodó társadalmi viszony. Arisztotelész lángesze éppen abban mutatkozik meg ragyogóan, hogy az áruk érték kifejezésében egyenlőségi viszonyt fedezett fel. Csak kora társadalmának történelmi korlátjai akadályozták meg őt annak felfedezésében,

miben is áll 'valójában' ez az egyenlőségi viszony." (MEM 23, 63–64)⁴ Vagyis Arisztotelész megállapítása az áruk közös szubsztanciájának lehetetlenségéről egyidejűleg bizonyul helyesnek és tévesnek. Ő ugyanis nem téved – de történelmileg helyes (mert adekvát!) állítása – mivel világtörténelmileg, ezért – elméletileg mégiscsak téves. Bizonyos „titkokat” tehát „csak akkor lehet megfejteni”, ha társadalmi korlátok ezt nem akadályozzák meg; a legtöbb tudományos igazság felismerése társadalmi állapotok függvénye. Ily módon az egyes elméleti szilárdságú megoldások csak történelmileg válnak lehetővé.⁵

Arisztotelész gazdasági tanításának egyik fő érdeme, hogy határozottan megkülönbözteti egymástól az egyes termékek kétféle felhasználását; a közvetlen fogyasztásban, illetve a cserében megnyilvánuló hasznosságát – modern kifejezéssel a használati értéket és a csereértéket.

Figyelemre méltó, hogy Marx az áru kettős (használati érték és csereérték) természetét Arisztotelészt idézve és rá hivatkozva fejt ki;⁶ hiszen ő volt az első, aki érdemben megvizsgálta az árutermelés jelenségét, felismeréseinek tudományos színvonalát pedig (történelmi meghatározottságok következtében) majd csak a modern polgári termelés kialakulásának időszakában élő gondolkodók érik el ismét. Mindezek alapján érthető, hogy az értékforma tárgyalásakor is visszautal Arisztotelészre.⁷ Egyrészt sorra veszi helyes meglátásait: lényegileg nem különböző valamely áru értékét pénzben vagy egy másik áruban kifejezni, értékviszony csak minőségileg egyenlővé, ezáltal összehasonlíthatóvá tett dolgok között jöhet létre. Másrészt megemlíti tévedéseit: Arisztotelész tagadja, hogy azonos minőségűek lennének a különböző áruk, és összemérésüket csupán gyakorlati segédeszköznek tekinti.

⁴ A gondolat lényegének korábbi megfogalmazása: „Amit keres, az az áruknak mint csereértékeknek az egysége, s ezt ő, az ókori görög, nem találhatta meg.” (MEM 13, 46)

⁵ Vö.: „a legáltalánosabb elvonatkoztatások egyáltalában csak a leggazdagabb konkrét fejlődés mellett jönnek létre, . . . még a legelvontabb kategóriák is. . . történelmi viszonyok termékei” (MEM 46/I, 30).

⁶ „*Arisztotelész*: „De Republica”. . . Ugyanis mindegyik jószág használata kettős . . . az egyik a dolognak mint olyannak sajátja, a másik nem, mint a sarunak az, hogy lábbeliül szolgáljon, és hogy kicserélhető legyen; mindkettő a saru használati módja, mert az is, aki a sarut kicseréli a neki hiányzó dologra, pénzre vagy táplálékra, a sarut saruként használja; de nem annak természetes használati módján, minthogy a saru nem a csere kedvéért létezik. Ugyanígy áll a dolog a többi javakkal is.” (MEM 13, 11) Marx az idézetet csaknem egészében megismétli A tőkében: MEM 23, 87.

⁷ „Az egyenértékforma két utójára kifejtett sajátossága (a konkrét munka elvont emberi munkának, a magánmunka közvetlenül társadalmi munkának a formáját veszi fel) . . . megfoghatóbb lesz számunkra, ha visszanyúlunk ahhoz a nagy kutatóhoz, aki az értékformát – akárcsak oly sok más gondolkodási formát, társadalmi formát és természeti formát – először elemezte. Ez Arisztotelész. Arisztotelész először is világosan kimondja, hogy az áru pénzfórmája csak az egyszerű értékformának, azaz egy áruérték bármely tetszőleges más áruban való kifejezésének tovább fejlesztett alakja; ezt mondja ugyanis: '5 ágy = 1 ház' . . . 'nem különbözik' ettől: '5 ágy = ennyi meg ennyi pénz' . . . Arisztotelész továbbá átlátja, hogy az értékviszony, amelyben ez az érték kifejezés rejlik, a maga részéről feltételezi, hogy a házat minőségileg egyenlővé tesszük az ágygal, és hogy e nélkül a lényegi egyenlőség nélkül ezek az érzékileg különböző dolgok nem lennének mint összemérhető nagyságok egymáshoz viszonyíthatók. 'Csere', mondja, 'nincs egyenlőség nélkül, sem egyenlőség összemérhetőség nélkül' . . . Itt azonban megtorpan és lemond az értékforma további elemzéséről. 'Valójában hát lehetetlen' . . . 'hogy ilyes különböző dolgok összemérhetők', vagyis minőségileg egyenlők legyenek. Ez az egyenlővé tétel csak a dolgok igazi természetétől idegen valami, tehát csak 'a gyakorlati szükség kiegészítő eszköze' lehet.” (MEM 23, 63)

Miközben ugyanis bármiféle közös szubsztancia elméleti feltételezése tarthatatlannak tűnik számára, addig kénytelen tapasztalni, hogy a cserében az eltérő áruk tényleges összehasonlítása gyakorlatilag végbemegy. A nyilvánvaló ellentmondást Arisztotelésznek fel kell oldania, amit a forgalom keltette látszat révén valósít meg: mivel minden áru a pénzben méri önmagát, ezért szerinte a pénz teszi a különböző árukat összemérhetővé. „Arisztotelész – mondja Marx – átlátja ugyan, hogy az áruk csereértéke előfeltétele az áruk árának: 'Világos, hogy... csere előbb volt a pénznél; miben sem különbözik ugyanis, hogy egy házért öt ágyat adunk-e, vagy pedig annyit, amennyit öt ágy ér.' Mátrészt, mivel az áruk csak az árban rendelkeznek egymás számára a csereérték formájával, ezért szerinte a pénz révén válnak összemérhetőkké. 'Mindeneket fel kell hát becsülni; mert így lesz mindig csere és következőképpen közösség. Márpedig a pénz tesz mérték módjára mindent összemérhetővé és így egyenlővé, mert csere nélkül nincs közösség...'. . . . Úgy kászálódik ki zavarából, hogy az önmagában véve összemérhetetlen a pénz által összemérhetővé teszi, amennyire azt a gyakorlati szükséglet megkívánja. 'Valójában hát lehetetlen, hogy ilyen különböző dolgok összemérhetőek legyenek, a gyakorlati szükség számára azonban ez elegendően megtörténik.' (Arisztotelész: 'Ethica Nicomachea'. . .)” (MEM 13, 46)

Mindenképpen fel kell figyelni arra, hogy Arisztotelész a közösséget, a társadalmat a cseréből vezeti le. Ez a hagyományos polisz és általában a természetadta vérségi közösség meghaladását jelenti, hiszen éppen a csere, a pénz mint (Marx szavaival) „*a társadalom eldologiasult köteléke*” (MEM 46/II, 423) az az új közösség, amely nem tűr meg maga mellett más közösséget. A közösségváltozásnak ez a történelmi ténye szükségképpen lecsapódik Arisztotelész gondolatrendszerében is. Így például a lényegében hasonló társadalomátalakulást kísérő polgári társadalmi szerződés-elképzelésekkel paralellként úgy mutatja be a pénzt, mint autonóm szerződő felek általános megegyezése révén létrehozott társadalmi köteléket.⁸ Marx – kiemelve, hogy Arisztotelész Platónnál lényegesen mélyebben érti a pénz természetét⁹ – utal a pénz keletkezésének arisztotelészi leírására. Eszerint az önellátó kisközösségek¹⁰ közötti cserekereskedelem termelte ki idővel az érték eme általánosan érvényes jelképét;¹¹ így az arany, ezüst stb. pénzként való meg-

⁸ „A pénz megegyezés útján lett a szükséglet csereeszközévé. És ezért νομισμα a neve, mert nem a természet révén, hanem a törvény révén van, és rajtunk áll, hogy azt megváltoztassuk és használaton kívül helyezzük” – idézi Marx a Nikomakhoszi Etikát, és kommentálja: – Arisztotelész . . . kifejezetten azt mondja, hogy a pénznek mint pusztán forgalmi eszköznek láthatólag pusztán konvencionális és törvényi létezése van, amint már a neve, νομισμα jelzi, és aminthogy érmeként való használati értékét valóban csak magától a funkciójától kapja, nem pedig valami öhozzá magához tartozó használati értékétől. 'Úgy látszik, a pénz *semmisség* és teljes egészében törvény által való, *de természetből semmi, mivelhogy használaton kívül helyezve* semmit sem ér és nem is használható semmi szükségesre.” (MEM 13, 87)

⁹ Vö.: MEM 13, 87

¹⁰ Marx leszögezte, hogy a természetadta közösségeken belül eredetileg nem volt csere, megállapítja: „Arisztotelész ugyanezt jegyzi meg a magáncsaládról mint az őseredeti közösségről. Ámde a család őseredeti formája – korrigálja Arisztotelészt – maga is törzscsalád, s csak ennek történelmi felbomlásából fejlődik ki a magáncsalád. 'Ugyanis a legelső közösségben (ez pedig a háznép) nyilvánvaló, hogy nem volt erre' (ti. 'a csere') 'szükség.'” (MEM 13, 31)

¹¹ Vö.: „Ókori írók, akik csak a fémforgalom jelenségeit figyelhették meg, a pénzürmét már jelképnek vagy értékjelnek fogják fel. Így. . . Arisztotelész.” (MEM 13, 87)

szilárdulását.¹² (Utal továbbá arra is, hogy Arisztotelész helyesen hivatkozik e fémek érték nagyságának viszonylagos stabilitására.¹³) A „társadalmi megállapodás” eredményeképpen birtokosának a pénz – Marx megjegyzése szerint – „mint *társadalmi kézizálog* [Arisztotelész] használ” (MEM 46/I, 77); szükséges tehát jelentős mennyiségével rendelkezni.

Arisztotelész megkülönbözteti a munkatermék természetes (azaz használati érték) és nem-természetes (csereérték) használatát, illetve ehhez kapcsolódva a csere természetes és nem-természetes formáját. Amennyire híve a pénzt eszközként kezelő cserének, annyira ellenzi a tőke céljait szolgáló változtatát. Ez utóbbi, öncéllá vált pénzhez való viszonyáról írja Marx: „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... Az ókori filozófusok... ezt a pénz visszajárfordításának tekintik, visszaélésnek vele, amely szolgából úrrá lesz, leértékeli a természetes gazdagságot, megszünteti az egyenértékek arányosságát... Arisztotelész ezért a forgalom $A-P-A$ formáját, amelyben a pénz csak mint mérték és érme funkcionál, olyan mozgásnak tekinti, amelyet ő az oikonomikénak nevez, mint a természeteset és ésszerűt, viszont a $P-A-P$ formát, a khrématisztikét, mint természetellenest, célszerűtlent megbélyegzi. Ami ellen itt harcolnak, az csak az a csereérték, amely a forgalom tartalmává és öncéljává válik, a csereértéknek mint olyannak az önállósulása; azellen, hogy az érték mint olyan a csere céljává válik és önálló formát kap, eleinte még a pénz egyszerű, kézzelfogható formájában. A vásárlásért való eladásban a használati érték a cél; az eladásért való vásárlásban maga az érték.” (MEM 46/II, 391–392)¹⁴ Arisztotelész tehát – Marx értékelése szerint – a közvetett használati érték (az egyszerű forgalom, vagyis a vétel céljából történő eladás által közvetített használati érték) álláspontjára helyezkedik: csak azt az árut itéli pozitívnek, amelyik mint csereérték használati érték – azaz használati érték megszerzésének eszköze.¹⁵

Hangsúlyozottan ki kell emelni azt a társadalomelméletileg is fontos összefüggést, hogy Marx a tőke jellemzésekor gyakran hivatkozik Arisztotelészre. Így például a pénznek mint tőkének mértéknélküli, végtelen körforgásával kapcsolatban hosszan elemzi a mások becsapására irányuló, abszolút meggazdagodásra törekvő khrématisztikeként felfogott tőke arisztotelészi bírálatát.¹⁶ Ugyancsak többször utal a kamattal, az uzsoratókéval

¹² Arisztotelész, írja, „szépen kifejti, hogy a különböző közösségek közti cserekereskedelemből miként fakad annak szükségessége, hogy egy sajátos árunak, mely tehát maga is értékes szubsztancia, a pénz jellegét adják. Mert amint az idegenekkel kiterjedtebbé vált a kölcsönös segítség a hiányzó dolgok behozatalával s a feleslegben levők kivitelével, *szükségyszerűség*ből létrejött a pénz használata... Meggyeztek hát abban, hogy a cserénél olyasvalamit adnak és fogadnak el, ami *maga is értékes lévén*, a jólkelhetőség előnyével bír... amilyen a vas és az ezüst vagy más efféle.” (Arisztotelész: *De Republica*...)” (MEM 13, 87)

¹³ Vö.: MEM 13, 119

¹⁴ A marxi megállapítás magjának későbbi előfordulása: MEM 13, 104

¹⁵ „Birtokosa számára az áru már csak mint csereérték használati érték – mondja Marx és hozzáteszi: – Ebben a meghatározottságban fogja fel Arisztotelész a csereértéket” (MEM 13, 24).

¹⁶ „Arisztotelész – írja Marx – szembeállítja a khrématisztikével (pénzszerzéssel) az oikonomikét (gazdálkodást). Az oikonomikéből indul ki. Amennyiben ez a szerzés művészete, annyiban az élethez

szembeni arisztotelési ellenkezésre.¹⁷ Sőt, párhuzamba állítja a rabszolgák és a modern ipar szervezésének felügyeleti munkáját.¹⁸

Mindezekkel ellentétben Marx kritikusan viszonyul Arisztotelész rabszolga-felfogásához.¹⁹ Nem helytálló, írja, „hogy a munkás természettől *rabszolga* – bár *Arisztotelész* egyáltalán nincs messze ilyen véleményétől” (MESZ 49, 54). Emellett azonban idézi azt a

szükséges és a háztartás vagy az állam számára hasznos javak megszerzésére szorítkozik.’ Az igazi gazdagság ... ilyen használati értékekből áll; mert az effajta birtoklásnak a jó élethez elegendő mértéke nem határtalan. De van a szerzés művészetének egy másik fajtája, amelyet kiváltképpen, s joggal, khrématisztikének neveznek, és amelynek révén úgy látszik, hogy a gazdagságnak és a birtoklásnak nincs határa. Az árukereskedelem’ (‘η καπηλική’) szószerint szatócskereskedelmet jelent, és Arisztotelész azért választja ezt a formát, mert ebben a használati érték dominál) ’természeténél fogva nem tartozik a khrématisztikéhez, mert itt a csere csak a nekik’ (a vevőknek és az eladóknak) ’szükségesre szorítkozik.’ Ezért – fejt ki tovább – az árukereskedelem eredeti formája a cserekereskedelem volt, de ennek kibővülésével szükségszerűen létrejött a pénz. A pénz feltalálásával a cserekereskedelemnek szükségszerűen ... árukereskedelemmé kellett fejlődnie, és ez – eredeti tendenciájával ellentmondásban – khrématisztikévé, a pénzcsinálás művészetévé alakult. A khrématisztiké mármost abban különbözik az oikonomikétól, hogy ’számára a forgalom a gazdagság forrása ... Úgy látszik, hogy a pénz körül forog, mert a csere e fajtájának a kezdete és a vége a pénz ... Ezért az a gazdagság is, amelyre a khrématisztiké törekszik, határtalan. Miként minden művészet, amelynek célkitűzése nem eszköznek, hanem végső célnak számít, a törekvéseiben nem ismer határt, mert igyekszik mindjobban megközelíteni ezt a végső célt, míg azok a művészetek, amelyek csak célravezető eszközöket keresnek, nem határtalanok, mert maga a cél határt szab nekik, akképpen a khrématisztiké célkitűzésének sincs határa, hanem célkitűzése az abszolút meggazdagodás. Az oikonomikének, szemben a khrématisztikével, van határa ... az előbbi magától a pénztől eltérő valamire, az utóbbi a pénz gyarapítására törekszik ... E két egymásba fonódó forma felcserélése egyeseket arra késztet, hogy a pénz megtartását és határtalan gyarapítását tekintsek az oikonomiké végcéljának.’ (*Arisztotelész*: ‘De Republica’...’)” (MEM 23, 146–147) A khrématisztikének erre az arisztotelési értékelésre visszautalva mondja Marx egy másik helyen: a „*pénzcsinálás* szerepel minden tevékenységforma végső céljaként” (MESZ 49, 96).

¹⁷ „Az uszoratökénél a P–Á–P’ forma a közvetítés nélküli végpontokra, P–P’-re rövidül, azaz pénzre, amely több pénzzel cserélődik ki, egy olyan formára, amely a pénz természetének ellentmond és ezért az árucserre álláspontjáról megmagyarázhatatlan. Ezért mondja Arisztotelész: ‘Mivel a khrématisztiké kettős valami, egyrészt a kereskedelemhez, másrészt az oikonomikéhez tartozik, s az utóbbi szükséges és dicséretreméltó, az előbbi a forgalmon alapul és joggal hibáztatható (mert nem a természetén, hanem köcsönös becsapáson nyugszik), ezért az uszorat teljes joggal gyűlölik, mert itt maga a pénz a szerzés forrása, s a pénzt nem arra használják, amire feltalálták. Mert a pénzt az árucserre számára teremtették, a kamat azonban pénzből több pénzt csinál. Innen a neve is’ (τοκος: kamat és ivadék). ‘Mert az ivadékok hasonlóak nemzőikhez. A kamat pedig pénzből lett pénz, úgyhogy valamennyi szerzési ág közül ez a leginkább természetellenes.’” (MEM 23, 157) Vö.: „Az *antik* világban, a jobb korszakban, az uszora tilos (azaz nem volt engedélyezve kamat). Később törvényes. Igen uralkodó. Elméletileg mindig (mint *Arisztotelész*nél) az a nézet, hogy magán- és magáért-valóan rossz.” (MEM 26/III, 485)

¹⁸ „*Arisztotelész*: ... ‘Mert az ur’ – a tőkés – ‘mint olyan nem a rabszolgák megszerzésében tevékenykedik’ – a tőketulajdonban, amely hatalmat ad munka megvásárlására –, ‘hanem a rabszolgák felhasználásában’ – munkásoknak – manapság bérmunkásoknak – a termelési folyamatban való felhasználásában... ‘Ez azonban nem valami nagy vagy fennkölt tudomány ... ugyanis csak parancsolni kell értenie azt, amit a rabszolgának elvégezni kell értenie ... Akiknek megvan rá a módjuk, hogy ne maguk vesződjenek az ilyesmivel, azoknál a felügyelő veszi át *ezt a tisztséget* – ők maguk pedig államügyekkel foglalkoznak vagy filozofálnak.’ ... Arisztotelész kereken kimondja, hogy az uralom, mind politikai, mind gazdasági területen, a hatalom birtokosainak vállára rakja az uralkodás funkcióit, hogy tehát gazdasági területen érteniök kell a munkaerő elfogyasztásához, s hozzáteszi, hogy e felügyeleti munkának nem kell nagy jelentőséget tulajdonítani, s ezért az úr, ha elég jómódú, a felügyelőnek engedi át azt a ‘tisztséget’, hogy ezzel vesződjék.” (MEM 25, 363)

gondolatot is, amelyben Arisztotelész árnyaltabban nyúl a kérdéshez: a rabszolgamunka szükségességét az önműködő szerszámok nem-létével hozza összefüggésbe.²⁰

A rabszolgaság témája a szükségszerűség problémakörével kapcsolatban szintén előkerül, mivel Marx megemlíti, hogy Arisztotelész nézete szerint a szükségszerűség a szabadoknál nagyobb, mint a rabszolgáknál.²¹ Ugyanis – vallja Arisztotelész –, míg a szabadok tevékenysége lényegében közös cél által meghatározott, hiszen számos kötelezettséggel bírnak, addig a rabszolgák cselekedeteiben sok a véletlenszerű, az önkényes. A szükségszerűség kérdésének másik felbukkanása: Marx indokoltnak tekinti Arisztotelész bírálatát a démokratoszi vak szükségszerűségről.²² Jogosnak tartja továbbá az arisztotelészi kritikát Platón egész valóságfelfogásáról éppúgy, mint ideatanáról.²³ Ahogy a Platónnál uralkodó általános közösségi szempontnak alárendelt egyének társadalmi súlya és önállósága Arisztotelésznél jelentősen megnövekszik, úgy kebelezik be nála az egyedi dolgok a platóni elvont általános ideák elkülönült birodalmát. Ily módon az eszmei általános – az ifjú Marx szavaival – „az egyediségbe foglalódik, amely azonban most a valóságos fogalmi egyediség”. (D 136) Ezzel a témával kapcsolatban Marx kiemeli még, hogy a platóni mitologizálást Arisztotelész egyszerűen üres-beszélésnek minősíti.²⁴

A vak szükségszerűség és az elkülönült eszmei általános tagadásához szervesen kapcsolódik a spekulatív logikai szemlélet jelentőségének az átértékelése. Az egyéni szempontok fontosságát észrevevő Arisztotelész számára szükségképpen megnövekszik a tapasztalás szerepe a megismerésben;²⁵ vagyis az egyénnel párhuzamosan az egyedi tapasztalatok súlya szintén felértékelődik. Miközben éppen egy vélt empiriára támaszkodva vallási jellegű következtetéseket is levon,²⁶ lelkesültsége alapvetően tudományos irányultságú²⁷ és pozitív tudásra törekvő marad. „A görögök pozitív filozófiája... Arisztotelész enciklopedikus tudománya.” (MEM 3, 123)

¹⁹Például ezt mondja: „olyan hatalmas gondolkodó, mint Arisztotelész, a rabszolgamunka értékelésében tévedett” (MEM 23, 83).

²⁰„Ha’, álmodozott Arisztotelész, az ókor legnagyobb gondolkodója, ha minden szerszám parancsszóra vagy éppen önnön sugallatra el tudná végezni munkáját, ahogyan Daidalosz mesterművei maguktól mozgtak, vagy ahogyan Héphaisztosz háromlábú állványai önnön sugallatra mentek a szent munkára, ha így a vetélők maguktól szólnének, akkor sem a mestereknek nem volna szükségük a segédekre, sem az uraknak a rabszolgákra.” (MEM 23, 380)

²¹Arisztotelész – mondja Marx – „a 'Metafiziká'-ban azt tanítja, hogy a szabadoknál inkább uralkodik a szükségszerűség, mint a rabszolgáknál” (D 116).

²²D 31

²³D 112–113

²⁴D 141

²⁵Vö.: D 70

²⁶„Arisztotelész a többi görög filozófussal megegyezően az égitesteket örökkévalókká és halhatatlanokká teszi, mert mindig ugyanazon módon viselkednek; . . . egy saját, magasabb, a nehézkedés hatalmának nem alávetett elemet tulajdonít nekik” (D 48). Ugyanez a gondolat részletesebben kifejtve: D 45–46. Vö. még: „Arisztotelész is a csillagokat isteneknek tartja, legalábbis közvetlen kapcsolatba hozza őket a legfőbb energiával” (D 107). Mindamellet „Arisztotelész – mint Marx megállapítja – . . . az 'egyéni' szellem örökkévalóságát is, a pozitív vallások istenét is elvetette.” (MEM 1, 91)

²⁷D 140

Luthert olyan gondolkodóként kezeli Marx, aki polgári álláspontra helyezkedve ítéli meg a középkori patriarchális és a kibontakozó polgári társadalom határán mozgó állapotokat,¹ aminek egyik fő bizonyítéka, hogy elméletileg megalapozza és gyakorlatilag elindítja a németországi reformáció forradalmi polgári küzdelmét.²

Luther – akárcsak Arisztotelész – eltávolodik a patriarchális értékrendtől és az egyes egyénből indul ki. Az egyének ez a – nyilvánvalóan az árutermeléssel kapcsolatos – felértékelődése és egyáltalában egész reformatori tevékenysége azonban egyelőre szükségképpen hagyományos formában fejeződik ki;³ Marx megfogalmazása szerint az embert még a vallás meghatározásában vizsgálja Luther.⁴ Azon munkálkodik, hogy a vallásosság az intézményesült külső és ezért külsőleges közvetítésekből az egyéni belsőbe helyeződjön át.⁵

Luther a kialakulóban levő polgári értékrend híve, de ennek mérsékelt (azaz a tőkétől elhatárolódó) formáját képviseli, vagyis – Arisztotelészhez hasonlóan – nem radikálisan fordul szembe a hagyományos értékekkel, hanem pozitívumainak megőrzésére, továbbvitelére törekszik. A polgári áruterelés és pénzgazdálkodás tüneteként – mint Arisztotelész – ő is intenzíven foglalkozik gazdasági kérdésekkel – Marx tehát nem véletlenül nevezi a legrégebb német nemzetgazdásznak.⁶ Amennyire híve Luther az áruterelésnek és a belső kereskedelemnek, annyira ellenzi a nemzetet szerinte tönkretévő külkereskedelmet. Mint a luxusfogyasztás ellenségét, őt idézi Marx az eredeti felhalmozás időszakát jellemző kincsképzés aszkézisével kapcsolatban: „A kincsképző egyébként – írja Marx –, ha aszkétasága tetterős munkálkodással van egybekötve, vallására nézve lényegileg protestáns, sőt puritán. Nem tagadható, hogy venni és eladni szükséges dolog, melyet nem lehet nélkülözni, és jószerivel keresztényileg is haszna lehet, különösképpen oly dolgokban, melyek a szükségét és tisztességet szolgálják, mert hiszen az ősatyák is vettek és eladtak barmot, gyapjút, gabonát, vaját, tejet és más javakat. Mindezek Isten adományai, melyeket ő a földből teremt elő és az emberek közt eloszt. De a külföldi kereskedelmet, mely Kalkuttából és Indiából és máshonnan hoz ide olyan árukat, mint drága selymeket és aranyholmikat és fűszereket, amelyek csak a pompát és nem a hasznot

¹ „Luther ... – írja a középkori-polgári társadalomnak a modern társadalom elemeibe való felbomlása idejében élt” (MEM 26/III, 479).

² Vö.: MEM 1, 385

³ Vö.: „Luther Pál apostolnak álcázta magát” (MEM 8, 105).

⁴ G 62

⁵ „Luther – mondja Marx – a külsőleges világ lényegeként ismerte fel a *vallást*, a *hitet*, és ezért szembelepett a katolikus pogánysággal, mint ahogy megszüntette a *külső* vallásosságot, amikor a vallásosságot az ember *belső* lényegévé tette, mint ahogy tagadta a laikuson kívül meglévő papokat, mert a papot a laikus szívébe helyezte át” (G 62). Ezt az ellentmondásos tevékenységet vö. még a fiatal, romantikus nyelvezetű Marx észrevételével: „Luther... azáltal győzte le az *alázatosságból* fakadó szolgaságot, hogy a *meggyőződésből* fakadó szolgaságot tette a helyébe. Azáltal törte meg a tekintélybe vetett hitet, hogy helyreállította a hit tekintélyét. Azáltal változtatta a papokat laikusokká, hogy a laikusokat papokká változtatta. Azáltal szabadította meg az embert a külső vallásosságtól, hogy a vallásosságot a belső emberré tette. Azáltal emancipálta a testet a lánc alól, hogy láncra verte a szívét.” (MEM 1, 385)

⁶ MEM 46/II, 357

szolgálják s az országból és emberekből a pénzt kiszívják, nem kellene beengedni, volna csak kormányunk és fejedelmünk. De nem erről akarok most írni; merthogy úgy tartom, végül is, ha már nem lesz több pénzünk, ezt ugysis abba kell hagynunk, mint a cifrázkodást és a zabálást is: amúgy sem segít semmi írás vagy tanítás, míg a szükség és a szegénység nem kényszerít bennünket.” (MEM 13, 98)⁷ E mértéktelenségek elleni lutheri polémia kapcsán kell megemlíteni, hogy – mint azt Marx is kiemeli – már látta a vásárlóeszközként és a fizetési eszközként funkcionáló pénz közötti különbséget.⁸

Luther – Arisztotelészhez hasonlóan – miközben elfogadja az árutermelést és pénzgazdálkodást, hevesen küzd a tőke azon alakjai ellen, amelyeket tanulmányozhatott korában, de – Marx megjegyzése szerint – „a tőkét természetesen csak két özönvíz előtti formájában, a kamatozó tőkében és a kereskedelmi tőkében ismeri.” (MEM 26/III, 479) Az uszorában és a tőkés kereskedelemben azonban így is észreveszi a közös tartalmat.⁹

Marx gazdagon idézi és kommentálja a gazdasági-társadalmi kérdéseket érintő főbb lutheri műveket (A kereskedésről és uszoráról, Prédikáció a gazdag emberről és a szegény Lázárról szóló evangéliumra, A papokhoz, hogy az uszora ellen prédikáljanak); ezek tartalmának megfelelően főképp a kereskedelmi tőke és a kamatozó tőke (uszora) lutheri jellemzésével foglalkozik. Kiemeli, hogy a fejedelmekkel szövetségben tevékenykednek a kereskedők, a nemesek és a parasztok rovására. Idézi azokat a lutheri gondolatokat, amelyek a kereskedőtőke jogtalanságait ostorozzák.¹⁰ Többször utal az ugyancsak a

⁷ Az idézet megismétlődik: MEM 46/II, 357 és ugyanitt folytatódik: „Isten bennünket németeket oda juttatott, hogy aranyunkat és ezüstünket idegen országokba kell küldenünk, az egész világot gazdagítjuk és magunk koldusok maradunk. Angliának bizonyára kevesebb aranya volna, ha Németország meghagyná a posztóját, és a portugál királynak is kevesebbe volna, ha meghagynók a fűszereit. Ha kiszámítod, hogy egy-egy frankfurti vásáron mennyi pénzt visznek ki a német földről, szükség és ok nélkül: csodálkozni fogsz, miként lehetséges, hogy még akad egy fillér német földön. Frankfurt az az ezüst- és aranylyuk, melyen át német földről kifolyik minden, ami csak fakad és sarjad, amit pénzzé-érmévé vernek nálunk – ha a lyuk be volna tömve, akkor nem kellene most a panaszt hallanunk, hogy mindenfelé mező adósság és semmi pénz, hogy minden tartomány és város ki van uszorázva. De hadd csak, hisz hát így akarózik lenni: mi németek csak németek maradunk! Nem hagyjuk abba, hacsak nem muszáj!” (Az idézetnek ez a folytatása megtalálható még: MEM 13, 98.)

⁸ „Luther – írja Marx – különbséget tesz a pénz mint vásárlóeszköz és a pénz mint fizetési eszköz között. 'Ikret csinálj nekem a károsulásból, hogy itt ne tudjak fizetni és ott ne tudjak vásárolni.'” (MEM 23, 131) Utalás ugyanerre a megkülönböztetésre: „Vásárlóeszköz és fizetési eszköz különbségét Luther hangsúlyozza.” (MEM 13, 107)

⁹ A hivatkozás Marxnál többször megismétlődik: „Ő már tudta, hogy a profitszerzés független a kölcsönzés vagy vétel formájától” (MEM 25, 327), „Őt nem zavarja meg a kölcsönzés és a vásárlás közti különbség; mindkettőben egyaránt felismeri az uszorát. Ami polémiajában különben a legcsattanóbb, az az, hogy a támadás fő pontjaként azt fogja meg, hogy a *kamat a tőkébe bele van növe.*” (MEM 26/III, 479), „*Kereskedni (vásárolni, eladni) és kölcsönözni...* Luther nem engedi magát megtéveszteni ettől a formakülönbségtől” (MEM 26/III, 483).

¹⁰ „Most a kereskedők igen panaszkodnak a nemesekre vagy rablókra” [Látjuk, miért vannak a kereskedők a parasztok és lovagok ellen, a fejedelmekkel], „hogy nagy veszedelemmel kell kereskedniök, s ezenközben megfogják, megverik, megsarcolják és megrabolják őket stb. Ha azonban ezt az igazságosságért szenvednék: akkor persze a kereskedőemberek szent emberek volnának... De mert oly nagy jogtalanság és keresztyénietlen lopás meg rablás történik szerte az egész világon a kereskedők által, még egymás között is: csoda-e, ha Isten úgy fordítja, hogy a jogtalanul szerzett ily nagy jószág ismét veszendőre vagy rablókékre jusson, s őket magukat ráadásul föbe verjék vagy fogságba vessék?... És a fejedelmeknek tartozásuk, hogy az ilyen jogtalan kereskedelmeket közönséges

fejedelmek és a kereskedőtöke kapcsolatára épülő – Luther által hevesen kritizált – monopóliumokra.¹¹

Luther azonban azt is világosan látja, hogy a kereskedelem uzsorává változik, amit ő vásárlási uzsorának nevez.¹² Vázolja azt a felhalmozási folyamatot, amelynek során az egyik oldalon egyre hatalmasabb vagyon gyűlik össze, a másik oldalon viszont parasztok, kézművesek stb. tömege veszíti el termelési eszközeit. Az uzsora végül még pártfogóját, a fejedelmet is felfalja. „Luther . . . elmondja – írja Marx –, honnan keletkezik az uzsoratóke, a polgár (kispolgár és paraszt), a lovag, a nemesség, a fejedelmek romlása által. Az egyik oldalon hozzááramlik a telepes polgárok, parasztok, a céhesek többletmunkája és *tetejébe munkafeltételeik* is, röviden a kis árutermelő, akinek pénzre van szüksége, hogy pl. fizessen, mielőtt árúját pénzzé változtatta, és bizonyos munkafeltételeit már vásárolja stb. Másrészt áramlik hozzá a járadéknak a birtokosaitól, amelyet elsajátít; tehát a tékozló, élvező gazdagságtól.” (MEM 26/III, 481)¹³

Luther az árutermelés és az árucseré képviselője, de – akárcsak Arisztotelész – az egyenértékek cseréjének álláspontjára helyezkedik. Erről a bázisról azonban látszólag

hatalommal megbüntessék és akadályozzák meg, hogy alattvalóikat oly gyalázatosan megnyúzzák a kereskedők. Merthogy ezt a fejedelmek nem teszik: ezért kellene Istennek a lovagok és rablók, és általuk bünteti meg a jogtalanságot a kereskedőkön, és ezeknek kell az ő ördögeivé lenniök: éppen úgy, ahogyan Egyiptom földjét és mind a világot ördögökkel gyötreti vagy ellenségekkel rontja meg. Ingyen seprőzteti egyik fickót a másikkal, anélkül, hogy ezáltal azt adná értésül, hogy a lovagok kisebb rablók, mint a kereskedők: mivelhogy a kereskedők naponta az egész világot rabolják, míg egy lovag évente egyszer vagy kétszer, egyet vagy kettőt rabol meg . . . Ésaías szava szerint megyen: Fejedelmid lopóknak társai lettek. Mivel is felakasztatnak tolvajokat, kik egy guldent vagy egy felet loptak, és cimborálnak azokkal, akik mind a világot megrabolják és biztosabban lopnak, mint mindenki más, hogy igaz maradjon a szólásmondás: A nagy tolvajok felakasztják a kis tolvajokat; és ahogy a római szenátor Cato mondta: Az egyszerű tolvajok tömlőcben és béklyóban senyednek, de a nyilvános tolvajok aranyban és selyemben járnak. Mit szól azonban végül Isten ehhez? Úgy fog tenni, ahogy Ezékiel által mondja, a fejedelmeket és a kereskedőket, egyik tolvajt a másikkal, össze fogja olvasztani, mint ólmot és rezet, éppen úgy, mint mikor egy város leég, hogy sem fejedelmek, sem kereskedők nem lesznek többé, ami aggódom, hogy már a küszöbön áll.” (MEM 26/III, 479–480) Az idézet – az utolsó szavak kivételével – megismétlődik: MEM 25, 312–313.

¹¹ Pl.: „Die Gesellschaft Monopolia”, így nevezi Martin Luther az ilyesfajta intézményeket.” (MEM 23, 290)

¹² „Ilyenképpen – idézi Marx – a *vásárlásból is uzsorát* csinálnak. De ez most túl sok egy falásra. Most az egyik darabról, a kölcsönzésbeli uzsoráról kell beszélnünk, ha ennek véget vetettünk (az ítéletnap után), akkor a *vásárlási uzsorának* is majd a fejére olvassuk a textust.” (MEM 26/III, 484) Az idézet megismétlődik: MEM 25, 327.

¹³ A kommentált idézet: „Azt mondják nekem, hogy most évente mindegyik lipcsei vásáron 10 guldent, azaz százra 30-at vesznek; némelyek hozzáteszik ehhez a naumburgi vásárt is, úgyhogy százra 40 lesz: van-e több is, nem tudom. Pfuj neked, hova az ördögbe lyukad ez ki végül? . . . Akinek most Lipcsében 100 forintja van, az évente 40-et vesz, azaz egy parasztot vagy egy polgárt elnyelt egy év alatt. Ha 1000 forintja van, 400-at vesz évente, azaz egy lovagot vagy gazdag nemest zabált fel egy év alatt. Ha 10 000-je van, 4000-et vesz évente, azaz egy gazdag gróft zabált fel egy év alatt. Ha 100 000-je van, ahogy lennie kell a nagy kereskedőknek, 40 000-et vesz évente, azaz egy nagy gazdag fejedelmet zabált fel egy év alatt. Ha 1 000 000-ja van, 400 000-et vesz évente, azaz egy nagy királyt zabált fel egy év alatt. És nem szenved közben veszedelmet, sem testében, sem vagyonában, nem dolgozik semmit, a kemencénél ül és almát süt: ilyképpen egy székbenülő rabló otthon kuksolhatna, és egy egész világot felzabálhatna tíz év alatt.” (MEM 26/III, 480) Az idézet megismétlődik: MEM 25, 581.

ellentmondásos következtetést kell levonnia: a kamatszédésnek nem merev elutasítását, hanem bizonyos esetekben az elfogadását. Ugyanis éppen a piaci egyenlőséget sértené, ha kamat formájában nem kárpótolná azt a veszteséget, amelyet kölcsönadott pénzem késve visszafizetése miatt szenvedtem. Ilyen esetben a kamat mint kárpótlás szerepel; ez pedig – Luther szerint – a természetes jognak és az észnek megfelelő. Luther „miután kifejti – írja Marx –, hogy kamatot akkor lehet követelni, ha a kölcsönadó a kikötött határidőre nem kárpótolja vissza pénzét, neki magának viszont fizetnie kell és ebből költségei támadnak, vagy ha ez okból elesik olyan profittól, amelyre vásárlással, például egy kertével, szert tehetett volna, így folytatja: 'Mivelhogy kölcsönöztem neked' (100 guldent), 'ezért ikret csinálsz nekem a károsulásból, hogy itt ne tudjak fizetni és ott ne tudjak vásárolni, és ilyképpen mindkét részben kárt kell szenvednem, ezt hívják úgy, hogy duplex interesse, damni emergentis et lucri cessantis [kettős károsulás, a felmerülő kárból és az elmaradó haszonból]...'" (MEM 25, 371).¹⁴ Ezzel a nézettel függ össze Marx megjegyzése, amely szerint Luther – a patriarchális értékrendtől eltérően – elismeri a kamat polgári jogosultságát.¹⁵

A kamat e természetes formáján túl azonban létezik tőkés formája is: az uzsora. (Marx kiemeli Luthernek azt az elképzelését, amely a kárpótlásként szereplő kamatnak az uzsorába való átcsapását írja le.¹⁶) És miközben a kárpótlást Luther egyértelműen igenli,

¹⁴ Az idézet megismétlődik: MEM 26/III, 486. Itt Marx az idézetet megelőző, A tőkében csak összefoglalt, rész is közli: „Nos jó, itt világilag és jogilag kell az ügyről beszélni (a teológiát azutánra kell tartogatnunk), hát így te, Baltzer, eszerint tartozol nekem adni a száz guldenon felül mindazt, amit a károsulás a mindenféle költséggel rásokasított.” [Költségen – szúrja közbe Marx – bírósági költségeket stb. ért, amelyek a kölcsönadónál, mert maga nem tudott fizetni, felmerültek.] „... Ezért méltányos, az ész és a természetes jog szerint is, hogy te mindent visszatéríts nekem, mindkettőt, a *főösszeget a kárral együtt*... Az ilyen károsulást a jogi könyvek latinul interesse-nek nevezik... Ezen a károsuláson felül még egy másik is megeshetik. Ha te, Baltzer, nem adod vissza Szentmihálykor a száz guldent, és kiáll nekem” [kínálkozik] „egy vétel, hogy megvehetnék egy kertet, szántót, házat vagy bármiféle földet, amelyből nagy hasznot vagy tápot húzhatnék, magamnak és gyermekeimnek, akkor ezt el kell szalasztanom, és te azt a kárt és akadályt okozod nekem, a te késlekedéssel és alvásoddal, hogy soha többé nem juthatok ilyen vételhez stb.”

¹⁵ Marx az uzsora és a kamat történetének vizsgálatakor mondja: „*Újkor. Luther. Még a katolikus-pogány fogalmazás. . . De már megvédi polgári jogosultságát.*” (MEM 26/III, 485)

¹⁶ „A kamatnak ez a belenövése a pénztőkébe... az, ami Luthert az uzsora elleni naiv zsémbelődésében annyira foglalkoztatja... – mondja Marx és idézi Luthert : – '... Miután meghallották, hogy Hans a kölcsönadott száz guldenjával kárt szenvedett és kárának méltányos megtérítését követeli, nosza, nekilátnak és minden száz guldenhoz hozzácsapnak ilyen kettős károsulást, ugyanis a megfizetés költségét és az elmulasztott kert vásárlását, éppen, mintha a száz guldenhoz *természetesen nőtt volna hozzá ilyen kettős károsulás*, úgyhogy ahol száz gulden van, azt kihelyezik és ilyen kettős károsulást számítanak rá, amit pedig nem szenvedtek el... Ezért uzsorás vagy, ki magad a költött károdát felebarátod pénzéből fedezed, pedig ezt a kárt neked senki nem okozta, és nem is bizonyíthatod, sem ki nem számolható. Az ilyen kárt a jogások úgy hívják, hogy non verum, sed phantasticum interesse [nem igazi, hanem képzelt károsulás]. Olyan kár, amelyet ki-ki magának megálmodik... Nem áll tehát azt mondani, megeshettek volna a károk, hogy nem tudtam volna fizetni, sem venni. Máskülönbén úgy hívják, hogy ex contingente necessarium [az eshetőből szükségszerű], abból, ami nincs, azt csinálni, aminek lennie kell, abból, ami bizonytalan, merő bizonyos dolgot csinálni. Hát ne falja fel az ilyen uzsora a világot rövid évek alatt... Véletlen szerencsétlenség. ami a kölcsönadóval megcsik, akarata nélkül, úgyhogy rendbe kell jönnie, de az ügyletekben fordítva van és épp az ellenkezője, itt keresnek és költenek kárt, a szükséget látó felebarátom, ezzel akarnak

addig az úzsorát – Arisztotelészre hivatkozva – természetellenesnek minősíti és féktelen indulattal támadja; a fejedelmektől, az antik példákhoz hasonlóan, az adósságok eltörlését követeli.¹⁷ Szatirikus hévvel ront neki annak a nézetnek, amely erényes felebaráti szolgálatnak próbálja feltüntetni az úzsorát;¹⁸ leleplezi ennek az egész törekvésnek,

táplálkozni és gazdagodni, lustálkodva és henyélve, tobzódni és pompázni más emberek munkájából, gondjából, veszedelméből és kárából; hogy a kemencénél üljek és hagyjam a száz guldenomat magam helyett az országban szerezni, és mégis, mert kölcsön pénz, biztosan a zsebemben tartsam, minden veszedelem és gond nélkül, kedvesem, ki ne szeretné ezt? ’’ (MEM 25, 371–372) Az idézet megismétlődik: MEM 26/III, 486–487, ahol Marx a folytatását is közli: „És amit a kölcsön pénzről mondtam, az a kölcsön gabonára, borra és ilyen jószágra is értendő, hogy ilyen kettős kár megeshetik bennük. De, hogy ezen károk nincsenek természetesen hozzájárva a jószághoz, hanem véletlenül történhetnek, és ezért nem lehet elébb kárba számítani, mígcsak meg nem történtek és be nem bizonyultak stb.”

¹⁷ „Úzsorának lennie kell – idézi Marx Luthert –, de jaj az úzsorásoknak. . . Minden bölc, eszes pogány is az úzsorát szerfelett csúful feddette. Mint Arisztotelész mondja 'Politiká'-jában, hogy az úzsora a természet ellen való, ez okból: mindig többet vesz, mint amennyit ad. Ezzel megszűnik minden erény közege és mércéje, amit úgy hívnak, hogy egyenlőt egyenlőért, aequalitas arithmetica stb. . . Ez azonban azt teszi, hogy gyalázatosan él, aki más emberektől elvesz, lop vagy rabol, és engedelemmel tolvajoknak és rablóknak hívják őket, akiket bitóra szoktak aggatni, azonközben az úzsorás szép tolvaj és rabló, és széken ül, amiért is *székbenülő rabló*knak hívják. . . A pogányok az észből ki tudják számítani, hogy az úzsorás négyszeres tolvaj és gyilkos. Mi kereszténynek pedig olyan becsben tartjuk, hogy jószereivel imádjuk őket pénzük miatt. . . Aki másnak a táplálékát kiszívja, elrabolja és ellopja, éppen olyan nagy gyilkosságot követ el (amennyire rajta fordul meg), mint aki valakit éhen halat és tönk्रे ront. Márpedig az úzsorás azt műveli és közben biztosan ül a székén, ámbátor inkább lógnia kellene a bitón, és annyi hollónak kellene fálnia őt, amennyi guldent lopott, ha ugyan volna rajta annyi hús, hogy annyi holló darabolhatóna és osztozhatóna rajta. . . A forgalmazók és úzsorások kiabálni fognak, hogy a pecsétes írásokat be kell tartani. Erre a jogászok hamarost és bőségesen megfeleltek. *In malis promissis*. Így mondják a teológusok, hogy a pecsétes írások, melyeket némelyek az ördögnek adnak, semmik, még ha vérrrel vannak is pecsételve és megírva. Mert ami Isten, jog és természet ellen van, az semmis. Ezért egy fejedelem, aki megteheti, nyúljon csak bele szaporán, tépje össze a pecsétes írásokat, rá se hederítsen stb. . . Imígyen nincs a földön nagyobb *ellensége az embernek*, az ördög után, mint a fősvény és úzsorás, mert *ez Isten akar lenni minden ember felett*.” (MEM 26/III, 487–488) Az idézet egyes részei megismétlődnek: MEM 23, 553–554.

¹⁸ „Úzsora őurasága imígyen beszél: Kedvesem, amilyenek most a viszonyok, felebarátomnak nagy *szolgálatot* teszek azzal, hogy kölcsönzök neki százat ötre, hatra, tízre. És ő megköszöni nekem az ilyen kölcsönzést, mint különös jótéteményt. Szépen megkér érte, sőt ő maga készséggel és kényszerítetlenül ajánlkozik is, hogy nekem őt, hat, tíz guldent ajándékozzon százra. Hát ne vehetném ezt el úzsoráság nélkül jó lelkiismerettel? . . . Hadd dicsekedjen, díszelkedjen és pompázzon. . . Valaki pedig többet vagy jobbat vesz el, úzsora az, és *nem* úgy hívják, hogy *szolgálatot*, hanem *ártalmat* tett felebarátjának, akárcsak a tolvajlásban és a rablásban történik. Nem minden szolgálat és nem minden van jól téve felebarátunknak, amire azt mondják, hogy szolgálat, és hogy jól legyen téve. Mert a házasságtörő nő és a házasságtörő férfi nagy szolgálatot tesznek egymásnak és egymás tetszésére vannak. A lovag nagy lovagi szolgálatot tesz a gyűjtogató gyilkosnak, amidőn segítségére van az országúti rablásban, vidékek és emberek kifosztásában. A pápisták nagy szolgálatot tesznek a mieinknek, hogy nem mindnyájunkat fojtanak vízbe, égetnek el, gyilkolnak meg, rothasztanak el börtönben, hanem egynémelyikünket mégis életben hagyják és elkergetik őt, vagy elveszik, amije van. Maga az ördög nagy, mérhetetlen szolgálatot tesz azoknak, akik szolgálják őt. . . Summa, a világ telve van nagyszerű, pompás, mindennapos szolgálatokkal és jótéteményekkel. . . A költők egy Polyphemus nevű cyklopsról írják, hogy Ulyssesnek megígérte, megteszi neki azt a barátságot, hogy előbb társait fogja felfalni, őt meg utoljára. Igen, ez is szolgálat és finom jótétemény volt. Ilyen szolgálaton és jótéteményen szorgoskodik és iparkodik most nemes és nem-nemes, parasztok és polgárok; fel-

amely az erényesség képét akarja kelteni, a látszatteremtő voltát.¹⁹ Luther – mint Marx megemlíti – azt is bemutatja, hogy az uszorás gazdagodási ösztönében az uralomvágy

vásárolnak, visszatartják, drágaságot támasztanak, felhajtják a gabonát, árpát és mindent, ami szükséges, annak utána a pofájukat törlik és mondják: Hja, ami szükséges, az szükséges, én átengedem az embereknek szolgálatképpen, ámbátor jól megtarthatnám és meg is tartanám: imígyen finoman rászedik és bolonddá teszik Istent... Ilyképpen szentté lettek az ember gyermekei... Így hát most már senki sem uszorázhat, zsugoriskodhat, sem nem gonoszkodhat, a világ merő szentté lett, *mindenki szolgál a másíknak*, senki sem tesz a másíknak kárt... Ha azonban ezzel szolgálatot tesz, akkor a fene ördögnek teszi, ámbár a szegény szükségét látó ember rászorul ilyen szolgálatra, és bizony ezt szolgáltnak és jótéteménynek kell vennie, hogy nem szőröstül-bőröstül fálják fel... Megteszi és meg kell tegye neked ezt a szolgálatot” [az uszoráért kamat fizetését], „*hahogy pénzt akar kapni*” – idézi Marx Luthert, majd hozzáteszi: „Látjuk a fentiekből, hogy az uszorát, amely igen megnövekedett Luther idején, ugyanakkor már mint *„szolgálatot”*. . . apologetizálják. Már megvan az összeműködés-fogalmazás vagy harmónia-fogalmazás: *‘mindenki szolgál a másíknak’*.” (MEM 26/III, 484–485) Az idézet egy része megismétlődik: MEM 23, 181–182.

¹⁹ „Tizenöt esztendővel ezelőtt írtam az uszora ellen – idézi Marx Luthert –, mivelhogy már olyan igen erősen elharapódzott, hogy nem láttam javulásra reményt. Az idő óta annyira felütötte a fejét, hogy *most nem is akar már vétek, bűn vagy szégyen lenni, hanem* merő erénynek és tisztességnek dicsérteti magát, mintha az embereknek nagy szívességet és keresztényi szolgálatot tenne. Hol van hát segítség és tanács, merthogy a szégyen tisztességgé és a vétek erénnyé lett?” (MEM 25, 581) Az idézet megismétlődik: MEM 26/III, 483–484 és ugyanitt folytatódik: „Seneca a természetes ész szerint szól. Deest remedií locus, ubi, quae vitia fuerunt, mores fiunt [Nincs ott orvoslás, ahol mi bűn volt, erkölccsé válik]. Németország azzá lett, amivé lennie kellett, az átkos zsugoriság és uszora tönkre rontották... Elsőnek a *kölcsönadásról és kölcsönvételtől*. Ahol pénzt kölcsönöznek és ezért többet vagy jobbat követelnek, vagy vesznek el, uszora az, minden jog szerint megbélyegzett. Ezért mindazok, akik százra ötöt, hatot vagy többet vesznek a kölcsönzött pénz után, uszorások azok, ehhez igazodjanak, és a zsugoriság vagy a Mammon bálványimádó szolgáltnak neveztetnek... Ugyanekképpen a gabonáról, árpáról és más egyéb javakról is azt kell mondani, hogy ahol többet vagy jobbat követelnek érte, uszora az, lopott és rablott jószág. Mert kölcsönözni annyit tesz, hogyha én valakinek a pénzzemet, jószágomat vagy szerszámimat odaadom, hogy használja, ameddig szükségben van, vagy ameddig tehetem és akarom, és ő azt a maga idején visszaadja, oly jól, ahogy én azt neki kölcsönöztem.”

Szintén az erényesség látszatáról: „A törökök, a háborúskodók, a zsarnokok is gonosz emberek, de mégiscsak kell hogy élni hagyják az embereket és beismerjék, hogy gonoszok és ellenségek, és olykor némelyeken lehet, őst kell hogy megkönyörüljenek. De az uszorás és zsurori azt akarja, hogy mind a világ pusztuljon el éhségtől, szomjúságtól, bánattól és inségtől, amennyire rajta fordul meg, hogy csakis az övé lehessen minden és mindenki *tőle mint egy Istentől kapjon mindent és örökre jobbdágya legyen*. Akkor nevet a szíve, ez felpeszdi a vérét. Amellett fennen vonulni, nyusztos köntösben, aranyos láncokkal, gyűrűkkel, ruhákkal, a pofáját törölni, drágalátos, jámbor embernek tekintetni és dicsértetni, ki sokkalta irgalmasabb is, mint az Isten maga, sokkal barátságosabb, mint Isten Anyja vagy minden szentek... És amit Hercules nagy tetteiről írnak, hogyan bírt le oly sok monstrumot, rettentő szörnyet, hogy országot és embereket megmenten. Mert az uszorás nagy rettentő monstrum, mint a szakállas farkas, amely mindent elpusztít, többet, mint Cacus, Geryon vagy Antaeus stb. És mégis cicomázza magát és jámbor akar lenni, hogy ne lássák, hova lettek az ökrök (amelyeket hátrafelé húz be barlangjába).” „Igen remek kép, a tókésre egyáltalában, aki úgy tesz, mintha *tőle indulna ki az*, amit másoktól a barlangjába bevitt, de azáltal, hogy *hátrafelé* menetelteti, azt a látszatot adja neki, mintha *onnan jött volna ki*” – szúrja közbe Marx, majd folytatja az idézetet: „De Herculesnak meg kell hallania az ökrök és a foglyok kiáltozását és meg kell keresnie Cacus, szirték és sziklák közepette is, az ökröket megint el kell oldoznia a gaztól. Mert Cacusnak hívják azt a gazt, aki *jámbor uszors*, lop, rabol, mindent felfal. És mégis úgy tesz, mintha semmit sem művelt volna, és azt hiszi, senki sem kaphatja rajta, hiszen az ökröket hátrafele húzta barlangjába, a látszat és a lábnyomok *úgy mutatják*, mintha *kiengedte volna* őket. Igyen akarja az uszorás is a világot rászedni, mintha hasznót hajtana és

mozzanata szintén szerepet játszik.²⁰ Az uzsorás lutheri jellemzését és bírálatát Marx így értékeli: „Szerfelett festői, és ugyanakkor találóan fogalmazza meg egyrészt a régimódi uzsorásnak, másrészt egyáltalában a tőkének a jellegét az ’interesse phantasticummal’, a pénzhez és áruhoz ’természettől hozzászóló károsulással’, az általános hasznosságai frázissal, az uzsorás ’jámbor’ küllemével, aki nem olyan, mint ’egyéb emberek’, azzal a látszattal, hogy ad, miközben elvesz, és kienged, miközben bevonszol stb.!” (MEM 26/III, 489)

ökröket adna a világnak, holott csak magamagához ragadja és felfalja azokat... Ezért az uzsorás és fősvény igazából nem rendes ember, nem is emberien vétkezik, szakállas farkasnak kell lennie minden zsarnokok, gyilkosok és rablók felett, kishíján olyan gonosz, mint maga az ördög, és nem mint ellenség, hanem mint barát és polgár közvédelemben és békében ül, és mégis iszonyúbban rabol és gyilkol, mint bármi ellenség vagy gyújtogató gyilkos. És ha az útonállókat, gyilkosokat vagy fosztogatókat keréketörnek és lefejezik, mennyivel inkább kellene minden uzsorást keréketörni és kiszigerelni és minden fősvényt elkergetni, kiátkozni és lefejezni...” (MEM 26/III, 488–489) (Az idézet nagy része megismétlődik: MEM 23, 553–554.) Vö. még: „A gazdag embert – idézi Marx Luthert – nem külső életmódja szerint kell tekintenünk, mert báránybőrbe öltözött és élete ragyog és takarosnak tűnik, és mesterien leplezi a farkast. Mert az evangélium nem korholja, hogy házasságtörést, gyilkosságot, rablást, káromlást vagy bármit elkövetett, amit a világ vagy az ész gáncsolhatna. Hiszen oly tisztas volt életében, mint az a farizeus, aki kétszer böjtöl hetente és nem olyan, mint egyéb emberek.” (MEM 26/III, 481)

²⁰ „Luther – mondja – a tőkés ódivatú, jóllehet állandóan megújuló formáján, az uzsoráson igen jól szemlélteti, hogy az uralomvágy a meggazdagodási törekvésnek egyik eleme.” (MEM 23, 553) Hasonló tartalmú utalás A tőke I. könyvének francia változatában: MESZ 49, 216.

SZEMLE

A TUDOMÁNY TÁRSADALMI TERMELÉSE*

H R O N S Z K Y I M R E

Két pólus között mozoghat a tudomány-szociológus, ha elemezni akarja a tudomány kognitív folyamatainak társadalmi meghatározottságát. Tekinthesi a kognitív folyamatot belsőleg meghatározott, öntörvényű valóságnak, amelynek fejlődését a társadalom ugyan lassítani vagy gyorsítani tudja, de amelynek alapvető szerkezetét nem tudja befolyásolni. Ekkor a tudomány vezérlés jellegű modelljével dolgozik. Keresheti azonban a társadalmi döntések kogníciót alakító hatását is. 10–15 évvel ezelőtt a polgári tudomány-szociológia alapvetően az első modellel dolgozott. Ennek jegyében íródott pl. Ben-Davidnak a tudós történeti szerepének fejlődéséről írt fontos összefoglaló munkája.¹ Az 1977-ben évkönyv formájában megindult tudomány-szociológiai sorozat első kötetének íróit viszont alapvetően az érdekelte, hogy a társadalmi döntések mennyire és milyen mechanizmussal épülnek be a kognitív struktúrákba, mennyiben szabályozza a mindenkorai társadalom saját tudományát a kognitív struktúrák alakításával is.

A szerkesztőség állásfoglalása szerint a sorozat interdiszciplináris közelítésmódot akar érvényre juttatni a „tudomány társadalmi termelése” megértésében. Ez azt jelenti, hogy a szociológiai nézőpontba a filozófiai és történeti szemléletmód alkalmazását is beleértik. A tanulmányoktól elvárják, hogy a tudomány fejlődését a természeti és társadalmi folyamatok megértésére kialakított kognitív formák sokaságaként fogják fel, szakítva minden „monolitikus” sematizációval. Alapvető feladatnak tekintik, hogy egyesítsék a tudósok viselkedésének vizsgálatait a tudományos ismeretek fejlődésének szociológiai elemzésével és

mindkettőt a társadalmi fejlődés egészének elemzésében akarják elhelyezni, a tudományfejlődést annak integráns részeként fogva fel. Számukra a tudomány a „kognitív termelés” rendszere. Tisztázni akarják azokat a folyamatokat, amelyek során a kognitív termelés valamely partikuláris rendszere „tudományosként” intézményesül.

Az 1977-es évkönyv három részből áll. Az első a tudományok intézményesülésével, a második a tudomány kognitív struktúrái és a tudomány belső szervezete összefüggéseivel foglalkozik, a harmadik pedig társadalmi célok, politikai programok és tudományos normák cím alatt különböző témákról számol be.

A tudomány társadalmi termelése koncepciónak a szerzők által képviselt változatait, valamint az alapvetően közös kontúrt több tanulmány is megfogalmazza. A nyitó elemzés E. Mendelsohné. A tudomány alapvetően társadalmi természetű, vizsgálata ezért történeti-szociológiai, szociálpszichológiai és komparatív megközelítést követel – hangsúlyozza. Ezt a kiindulópontot az ún. externalizmus – internalizmus vitában való állásfoglalásként kell értékelnünk. (E vita a tudományfejlődés alapvető meghatározó tényezőiről alakult ki, lényegében már a harmincas években, elsősorban a (vulgarizáló jellegű), marxista tudománytörténeti elemzések és Merton bizonyos munkái, valamint az ezekkel szembe forduló írások nyomán.) Különös erővel kapott lábra az utóbbi évtizedben, a tudományfejlődés „logikájának” kidolgozására vonatkozó törekvések látványos kudarca után. 1963-ban a neves tudománytörténész, R. Hall nem minden alap nélkül azt kérdezhetette még – jóllehet objektíve már kissé paradox helyzetben –, hogy hova tűntek az

**The Social Production of Scientific Knowledge*, szerk. E. Mendelsohn, P. Weingart és R. Whitley, Reidel Co., Boston-Dordrecht 1977.

¹ *The Scientist's Role in Society*, Englewood, N. Y. 1971.

ún. externalisták, úgy vélték, hogy az internalista koncepció végleges győzelmet aratott. E könyv írói viszont elutasítják a tudomány determináltságának leszűkítését más intellektuális folyamatokkal, pl. a világnézettel, ideológiákkal való kölcsönhatására, ahogy elutasítják a tudományfejlődés „logikájának” lehetőségét, a tudományfejlődés logikai rekonstrukciójának módszerét is.

Mendelsohn koncepcióját a tudománytörténet írás formáiról alkotott kritikaként bontakoztatja ki. Kiindulópontját, mint minden nagyobb tudománytörténet írásról szóló metakritikáét, a tudomány művelőinek még mindig gyakori tudomány-tudománytörténet mítosza adja. Eszerint a tudomány története a jelen helyzetből retrospektíve megírt egyirányú halmozódási folyamat. A történészek a tudomány történetét a „pozitív vívmányok” megszületéseként ábrázolják, egyik óriástól a másikig ugorva. Saját legitimációjukat eleve nem tekintik kérdésesnek ezek a tudománytörténészek, hangsúlyozza, – apologeták inkább, mintsem elemzők. Történetírásuk a lehető legszorosabb értelemben internalista: a tudomány fejlődése a kísérleti-elméleti közege belül határozódik meg.

A történetírás egy fejlettebb formája az, amely előtérbe állította az intellektuális kontextust. Kiemelve a közelítésmód általános érdemeit, Mendelsohn viszonylag erősen azt hangsúlyozza, hogy alapvetően hozzájárult ahhoz, hogy lerombolódjon a naiv reflexiónak az újkori tudomány megszületéséről kialakított mítosza. Sokan tisztázták, mondja, hogy az újkori tudomány kialakulásában hermetika, alkímia és más egyéb, ma a tudománytól idegen tényezők alapvető pozitív szerepet is játszottak. Heterodox hatások érvényesültek a modern tudomány kialakulásában, vonja le a következtetését, és egyre jobban megismerjük ezek konstruktív szerepét.

Ma már sok olyan tudománytörténeti munkával találkozunk, elemzi tovább Mendelsohn, amely a tudományos intézmények történetét írja le. De bármilyen értékesek is ezek a leírások, nem látjuk bennük, hogy az intézmények hogyan alakították a kognitív folyamatokat, hogy az intézmények társadalmi kontrollt gyakoroltak felettük és nem látjuk a kognitív folyamatok szükségleteinek visszahatását sem. Mendelsohn olyan igazán szociológiai feladatot említ példának, mint a nemzeti tudományos szervezési módok és a tudománymódszertan sokszor nemzetenként eltérő stílusa közötti kapcsolat tisztázását. Kuhn tört át a tudománytörténészek

közül a tudományszociológia felé, mondja, de ő sem állapította meg a kognitív struktúrák, sőt a fogalmak tartalma és a társadalmi, intézményi struktúrák kapcsolatát. E megjegyzése rávilágít az irányzat egyik specifikumára: az intézményi formákat a mindenkori tudomány kognitív folyamatai konstitutív elemeinek tekintik.

További kontúrokat kap Mendelsohn elképzelése, amikor rövid utalásokkal kitér a harmincas évek vulgármarxista, marxista, ill. mertoni tudományszociológiájára. A marxisták hangsúlyozták a tudomány társadalmi meghatározottságát, mondja, de túl egyszerű modelljük, pusztán korrelációk megállapítása, nem gyakorolható széles körű hatást. Nézete szerint a tudománytörténet írás történetének még fontos és tisztázatlan kérdése, hogy miért alakult ki e harmincas években született koncepciókra a következő évtizedekben oly erős ellenhatás és miért éppen a „zavarosabb” hatvanas években jutott a tudomány társadalmi determináltságának koncepciója erőteljes szerephez.

Két rövid esettanulmány egészíti ki Mendelsohn írását. Az egyik a 19. század közepi német redukcionista orvosi iskola történetének szociológiai magyarázatát körvonalazza. (Ösztönzésére monográfiában is feldolgozták ezt a történetet.) Néhány különös hangsúllyal használt kategória vissza-visszatérő alkalmazásával a tudomány társadalmi termelése koncepció itt jellegzetesen mendelsohni jelleget ölt. A redukcionista irányzat – mondja – a növekvő társadalmi instabilitás légkörében jött létre, amelyet forradalmi és reformmozgalmak jellemeztek. A redukcionista mindegyike fiatal volt, fellépésük generációs vitát is mutat. Lázadtak a régi tudomány belső intézményi rendszere és intellektuális kontrollja ellen. Ennek részét képezte a régi tudomány világnézeti paradigmája, a fiziológiai idealizmus elleni támadás.

A társadalmi reform, ill. a tudomány és orvoslás reformja szorosan összekapcsolódott. Jól demonstrálja ezt Wirchow lapja, amelyik orvosi – politikai hetilap volt. Valamennyien a kispolgárságból származtak, marginális helyzetben voltak a társadalomban, elidegenedett értelmiségi csoportot képviseltek. A társadalmi és intellektuális autoritás hanyatlása „ellenfogalmak” kidolgozására bátorított. A mechanisztikus redukcionizmus így nem egyszerűen változást jelentett a magyarázati sémában, hanem antiautokratikus tett is volt. A krízis feltételei között a választásnak ugyanakkor radikálisnak kellett lenni. Mendelsohn óv attól, hogy példájából valamiképp

történelemmagyarázó általános sémát csináljanak, de elég szignifikánsnak tekinti azt abban a vonatkozásban, hogy bizonyítja a tudás szociológiájának kidolgozhatóságát.

Másik esettanulmánya, vázlata „Társadalmilag létrehozott episztemológia” alcím alatt kerül tárgyalásra. Mendelsohn alapkonceptiója az, hogy a modern tudomány alapvető episztemológiája társadalmi döntésekkel formálódott ki és a társadalmi folyamatokkal való kölcsönhatásban fejlődött tovább. A társadalmi érdekeknek döntések formájában való érvényesítése, amely döntések a kognitív folyamatok alapvető elemeivé válnak, ez talán a második legjellegzetesebb tézise a könyv írógárdájának. Miért a XVI–XVII. században kapta meg az újkori tudomány alapvető kontúrait? Egy bizonyos – mondja –, hogy erre a kérdésre egyszerű választ adni nem lehet. A modern tudomány társadalmi, politikai, szellemi instabilitás közepette született. Kereskedelmi és technikai csoportok új szükségletei jelentkeznek, elidegenedett értelmiség alakult ki. A tudomány megújítása ideológiai jelleggel is bírt, társadalom-átalakító, edukációs programba épült bele. Az új ismeret iránti igény az ismeretszerzés demokratikusabb jellege iránti igénnyel párosult. A társadalom megújítását szem előtt tartó rétegek álláspontja egybeesett a tudomány megújítását célzó törekvéseivel. Tudatosítanunk kell – mondja – (s ez tulajdonképpen az utóbbi évtizedek vonatkozó tudománytörténeti kutatásainak összefoglalása a szociológusok által), hogy a modern tudomány kialakulásában legalább két fő szakasz volt. „Fel kell ismernünk, hogy az összeomlás periódusa, amely a természethez fűződő emberi kapcsolat forradalmára vonatkozó nyilatkozatokat létrehozta, alapvetően eltér azoktól a feltételektől és erőktől, amelyek a későbbi konszolidációt kialakították.” Amíg az első az ellenkultúra és a tranziens mozgalmak (pl. rózsakeresztesek), szakadár vallások, felnövekvő új osztályok kora és a polgárháborúké, addig a tudósok második generációja már egészen más körülmények között működik. Tevékenységüket „a pozitivisták kompromisszum” jellemzi (Lenoble), ami megfelel koruk politikai valóságának. Amíg a modern tudomány megszületésében alkotó szerepet játszottak azok a mozgalmak, amelyek a hermetikát, alkímiát, mágiát fejlesztették, addig az új tudomány elhatárolta magát tőlük. Mi úzte hát ki a tudomány berkeiből ezeket, ha csupán intellektuális erő nem volt elég? – mondja Mendelsohn –, kérdésével is jelezve, hogy nem tekinti kielégítőnek a modern tudomány kialakulásának

internalista rekonstrukcióit. A társadalmi lehetőségeknek megfelelően az új tudomány a politika és az erkölcs vonatkozásában semlegességet hirdetett: instrumentális, csak eszközértékkel bíró ismeretek szerzésére határolta le magát. Demonstrálja ezt Mendelsohn Hooke ismert állítására hivatkozva, de az Academie del Cimento kevésbé ismert hitvallásával is: „Sohasem szándékozunk senkivel sem vitába szállni. .. de ha mégis, akkor egyik kísérletről a másikra átmenve.” Az akadémiák és tudós társaságok az ellenőrzés sémáit hozták létre, az új tudomány kapuőröiként működtek. A Tudományos Forradalom második generációja a konszolidáció és az épületépítés feladatát kapta. A szekuláris és egyházi autoritással a lehető legjobb békét kötötték és a határokat saját érdekükben szigorúan őrizték. Állandóan élesítették episztemológia, ill. módszer-definíciójukat és öntudatosan eltávolították az áltudományos szférákat.

A társadalmi rendet alkotó erők és nem kognitív kényszerek játszottak tehát döntő szerepet a megismerés tudományos útjának megállapításában. Bizonyosan megvolt az empirizmus a magasszintű technikusoknál – mondja Mendelsohn –, de úgy tűnik, hogy a kísérletezés nagyon jelentős új szerepét társadalmi erők közvetítették.

Mendelsohn írását egy Yates idézettel kezdi arról, hogy az új mechanikai-matematikai tudomány mindenáron kiküszöbölte a magus internalizáló látásmódját. A folyamat eredménye a világ teljes externalizálása lett, a szellem feláldozása. Jóllehet ez téves volt, véli, a tudomány fejlődésében sohasem korrigálták teljesen. Olyan típusú állítás ez, amelynek története az utóbbi fél évszázadban elsősorban a racionalizmus elleni támadáshoz fűződik. Felülvizsgálva az újkori tudomány kialakulástörténetét, Mendelsohn talán nem a misztikával, mágiával, alkímiával elveszett korszakot sirja vissza, nem az analitikus racionalitás ellensége, jóllehet mondanivalója ebben a tanulmányban nem tűnik mindig tisztának. Azt akarja kihangsúlyozni, hogy milyen társadalmi kompromisszumok révén alakult ki az újkori tudománynak az a határozott formája, ami eszközértékű funkcionálását lényegében mindmáig folytonosan biztosítja.

Történetfilozófiailag pontosabban fogalmaz Van den Daele tanulmánya: „A tudomány társadalmi termelése, a pozitív tudomány meghatározása és intézményesítése a 17. század második felében.” Írását Van den Daele az internalista és

externalista közelítésmód elegáns összehasonlításával kezd: rivális programok ezek. Az első tudományfejlődés olyan rekonstruálása, amelyben az (elsősorban a 17. század vitatott tudományforradalma) intellektuális struktúrák endogén fejlődéséből és belső átalakulásaiból áll. A másik program szerint az átalakulás oka a társadalom kulturális, gazdasági, technikai állapotában található meg. Nemcsak logikailag rekonstruálja tehát az internalista program a tudományfejlődést, hanem a történeti magyarázat igényével is fellép. E meghatározás fényében világosan látható, hogy az internalista rekonstrukció nemcsak eltűrhet mint kiegészítést bizonyosfajta szociológiai elemzést, hanem akár igényelheti is. Az alapvető probléma azonban az, hogy eleve úgy tekintjük-e a tudományt, mint amelynnek fejlődési törvényszerűségei önmagukban meghatározottak, vagy pedig a tudományt történetileg valóságosan konstruálódónak fogjuk fel. Az előbbi esetben a szociológia csak azt hivatott tisztázni, hogyan lassította, vagy gyorsította a mindenkori társadalom a tudományt, mint amelye determinált fejlődését. Ebből következnek pl. olyan további részletek, hogy az egyes diszciplínák fejlődéstörténete lényegét tekintve azonos (az azonos belső logika érvényrejtetése!), a később kifejlődtek le-másolják a korábban kialakultak fejlődését stb. Ha viszont a tudomány sokféle és története során sokféleképpen intézményesül, akkor a tudomány fejlődésében hatott szociológiai tényezők a módszerek változásainak alkotó mozzanataivá válhatnak. A módszerek fejlődése és a társadalmi tényezők kölcsönhatása vonatkozásában ez az tézis, amelyben leginkább összeszűrődik a tudomány társadalmi termeléséről kialakított koncepció.

Van den Daele azonnal le is vonja a koncepció egyik következményét: a modern tudomány kialakulásában alapvető szerepet kapnak bizonyos normatív tényezők, döntések, amelyek bizonyos társadalmi szerep meghatározását és intézményesítését jelentik. A modern tudomány kialakulása, hangsúlyozza Van den Daele, szembeállítva koncepcióját az internalista programmal – nemcsak „a világkép mechanizálásából” állt, hanem egy társadalmi szerep meghatározásából és intézményesedéséből is. Normatív semlegesítés játszódtott le, amely elhatárolta a tudományt a társadalom, politika és vallás vonatkozásában. Legitimáció elhatárolással – ebben foglalható össze az új társadalmi jelenség, az újkori tudomány életre segítésének folyamata. A fejlődésnek a Royal Society és a Francia Akadémia adott stabilitást,

paradigmatikus jelleget. Tudományos standardok határozódtak meg és ezek az intézmények átvették a társadalmi kontroll gyakorlásának szerepét. Először jött létre olyan infrastruktúra, amely a tudomány munkának viszonylagos folytonosságát tudott biztosítani. A tudományt csak a „hasznos mesterségektől” nem szakították el. Van den Daele itt vitatkozik Ben-Daviddal, aki szerint a tudomány intézményesülése egy scientista társadalom átalakító program elfogadásából állt volna. Daele szerint viszont – s ez tűnik helyesebbnek – a tudomány intézményesítése éppen semlegesítését biztosította.

A tudományfejlődés rekonstrukciójának internalista változata szerint a tudomány fejlődése (empiricista vagy éppen racionalista változatnak megfelelően), valamiképpen a belső bizonyítási folyamatban megy végbe. A cezúrák kialakulásának társadalmi döntések folyamatként való jellemzése vagy az az árnyaltabb felfogás, hogy a cezúrákban kognitív tényezők mellett normatív elemek is alapvető szerepet kapnak, éppen ezt a zártágot tagadja. Van den Daele rekonstrukciójában a baconianizmus az angol forradalom, ill. a restauráció előtt szociális és politikai reform is volt, antiautoriánus, antielitáriánus, progresszív, pedagógiai idealista és humanista. A restauráció alatt viszont már nem ez a tudomány stabilizálódott: politikai-educációs ambícióit fel kellett áldozni. A tudomány a kísérleti kutatás funkcionalizmusára redukálódott. A magyarázó célkitűzések redukálódtak és az ismeret emancipatorikus hatását azonosították magával az ismerettel. A visszalépés az ontológus ismerettől a matematikai felé, a tudomány tényleges módszere lett. A tudomány elválasztotta magát a scientista mozgalom célkitűzéseitől, amelyek összekapcsolódtak az igaz természetismeret fogalmával és az ismeretek társadalmi, politikai és educációs értékét a tudás objektivitásával azonosította. Az ismeretszerzés intézményesítésének fejlesztése biztosította a haladás kiszolgálását, de a tudomány módszerébe csak a funkcionalitást építették be, nem pedig a haladás tényleges szolgálatát. Amikor azután a tudomány kárai nem váltak tagadhatóvá, akkor a felelősséget a tudomány semlegességének tételéből kiindulva az alkalmazásra hárították.

„Nem a belső történet eseménye a tudomány modern struktúrájának kialakulása, hanem sokkal inkább olyan lépés, amellyel a tudomány belső története létrejött.” Van den Daele ezen állításában az irányzat nézőpontját aforizmatikusan láthatjuk. Sőt a célkitűzés az állítást némileg túl-

élessé is teszi, elhomályosítja azt a lehetőséget, hogy a funkcionalista nézőpont bizonyos pozitív lehetőségeit a modern tudomány későbbi történetére is érvényesíteni tudják. Létrejött ugyanis a modern tudomány „homogén közege” mondhatjuk lukácsi terminológiával, ahol persze e homogén közegnek sokkal gazdagabb tartalma van, mint a pusztán instrumentális hatékonyságú tudás megszerzésének biztosítása. A homogén közeg létrejöttével a társadalmi érdekváltozások eredményei mint az e közeget módosító döntések jelentkeznek, mint eltolódások a tudomány feladatainak hangsúlyozásában (csupán a magyarázat és előrelátás funkciójának eltérő súlyozására gondoljunk itt eltérő korszakokban) és a tudomány módszereinek, új módszereknek tudományosként való kodifikálásában. Természetesen ezek az új kritériumok beépülnek a tudomány közegébe és visszafelé tekintve a folytonos és belső fejlődés, a korábbi korszakok belső tudományos meghaladásának látszatát adják.

A tudományfejlődés rekonstrukciója két lehetőség előtt állt – foglalja össze véleményét Van den Daele. Ha az egyetlen történetileg lehetséges jelöltnek a pozitív tudományt tekintjük, akkor a történetész csak előbukkanása esetleges körülményeit tisztázhatja. Ha azonban a modern tudomány kialakulása a tudomány társadalmi és kognitív struktúrájára vonatkozó döntéseket is tartalmazott, akkor a tudományt meghatározott társadalom számára kidolgozott eszközként kell felfognunk. A XVII. század alternatívái közül az valósult meg, amelyben a tudomány reflexív horizontja a tudomány növekedéséé lett, és a tudomány társadalmi jelentése kívül került magán a tudományon, mint társadalmi szerepének problémája. Ez az „önmagára orientált érdeklődésű”, „tisztá tudomány”, tendenciáját tekintve specialista, differenciálódó és a hivatássá válás felé mozog. E meghatározódás következtében a tudomány társadalmi jelentése a tudományhoz képest, mint alkalmazás, külsőlegessé vált. A tudomány mint eszköz kumulatív tendenciát mutat, a tökélfelhalmozáshoz hasonlítható. A tudomány társadalmi szerepének megújítására vonatkozó mai törekvések – mondja Deale –, amelyben természetismeret és humán emancipáció belsőleg kapcsolódna össze, felvetik az alternatív kognitív struktúra kiépítésének lehetőségét is. Van den Daele véleménye szerint ebben a vonatkozásban a jelenlegi tudomány alternatíváját inkább a megváltozott társadalmi kontextusban működő pozitív tudomány jelenti: a tudomány társadalmi rekonstrukciójának határai mindenekelőtt a társadalomban vannak és nem a tudományban.

W. Lепенies fejtegetése segít tisztázni a tudomány társadalmi termelésének a tanulmányok írói által vázolt koncepcióját, egy változatát adva annak. Bizonyos strukturalista eredményeket felhasználva, ő a tudomány kutatásának, mint egységesített diszciplínának a koncepcióját igyekszik körvonalazni. Változások vannak – mondja – a tudomány tanulmányozásának módszerében, filozófiai-történeti-szociológiai kérdéskomplexum alakult ki, amelyben a vizsgálódás állandóan kereszt-referenciákat követel meg. Lепенies Habermasra hivatkozva hangsúlyozza, hogy a tudománytörténetírásnak a tudományfejlődés elméletére kell koncentrálni, ami racionális rekonstrukciót igényel. A rekonstrukció viszont lehetővé teszi, hogy a történeti folyamatot előre-lássuk. A korábbi történetírás elsősorban a kontinuitásra ügyelt és ezt a diszciplínatörténetben vélte megtalálni. Az új típusú kutatásnak több diszciplínát egyszerre kell vizsgálni, állapotokat kell megkülönböztetni a tudomány történetében és leírásukra közös tematikus kategóriákat (durchlaufende Kategorien – utal a névválasztással Lепенies Gehlenre) kell keresni: a tudománytörténetírásnak a diszkontinuous mozzanatra kell koncentrálni.

Alapvető hatása lenne a tudománytörténetírásra, ha szoros kapcsolatot építene ki a történeti antropológiával. A fő feladat: történeti periódusok megállapítása, a kultúrák összehasonlító elemzése. A történeti antropológia jogosultságát demonstrálja, hogy lassan kiderül, hogy olyan szoros kapcsolat van az alapvető tudományos feltevések és a történetileg domináns mentalitás-típusok között, amelyre korábban nem is gondoltak. Az externalizmus–internalizmus vitát meghaladó módszer alapvonalaait a következő jelenti: a tudomány tárgyát, elméletét, szervezetét mint időben változó struktúrákat kell rekonstruálni, ezeket egymással összefüggésbe hozva kimutatni a fenti kategóriák változatait az adott területek mindennapi világában. Ez jelenti együttesen a módszertanilag elsődleges internalista rekonstrukciót, majd ezután ezt kell az exterinális tényezőkkel összekapcsolni.

A könyv második része (A kognitív struktúrák társadalmi relációi a tudományokban) az ontológiai és episztemológiai elkötelezettségek és a tudomány belső szerveződése bizonyos összefüggéseit teszi vizsgálhatóvá. Whitley tanulmánya (Változások a tudományok társadalmi és intellektuális organizációjában) meghatározott elméletideál iránti elkötelezettség és a tudomány belső szerveződésének összefüggéseivel foglalkozik. Kiindulópontja szerint egy sajátos elmélet-

ideál intézményesedése olyan tudományszervezési normákhoz vezet, amelyek befolyásolóan hatnak a tudomány további termelésére, pl. azzal, hogy sajátos autoritástruktúrák épülnek ki. Elemzése szerint a fizika fejlődése sajátos elmélet-ideált hozott létre, ami az elméleti és kísérleti fizika diszciplináris elkülönülésének tudományszervezési formájában is intézményesült. A fizikában a legnagyobb értékű az ismeretek axiomatizált, formalizált formában való kifejtése lett. A matematikai formalizmus választóvíz lett nemcsak a laikussal szemben, hanem a tudományon belül is. Ennek eredményeként kisebb értékűnek tekintenek egy fontos kísérleti eredményt, ami új jelenséget ír le, mint egy új formalizmus kialakítását. A tudomány feladatvállalása a kialakult presztízshierarchia következtében torzulást szenved. Az axiomatikus kifejtés ideálja (a tudomány statikus teljessége), a tudományos elit kiképződésével státuszszimbólummá és a tudományos pozíció megerősítésének eszközévé válik. Ezzel belső mechanizmus képződik ki, amely akadályozza a kutatás forradalmi megújítását. Egyben a tudomány bürokratikus irányíthatóvá válik, ami megjelenik a tudósképzés formáiban stb. A fizikának ez az ideálja hatást gyakorol más természetű tudományokra is, a biológiára, ökonómiára, földtudományokra. Deformálja azok célkitűzéseit, olyan belső presztízsskálákat, feladatvállalásokat sugall, amelyek idegenek azok feladataitól. Arra a kérdésre, hogy miért lehetett a fizikában egy belső munkamegosztást létrehozni elméleti és kísérleti fizika elkülönítésének formájában, amikor más tudományok hasonló törekvései sokkal kevésbé jártak sikerrel, Whitley elsősorban Georgescu-Roegen elemzéseinek felhasználásával felel. (Több olyan elemzés is létrejött a hatvanas évek végén, amely válaszolni kívánt a fenti kérdésfeltevésre, talán Georgescu-Roegené talált a legszélesebb körű fogadtatásra).² Eszerint a fizika analitikus kifejtésmódja, axiomatizáló törekvései sikerének titka sajátos tárgykialakításában van, és e tárgykialakítás korlátozott lehetőségeihez kötött. Az analitikus kifejtés ugyanis csak „diszkrét módon megkülönböztethető” tulajdonságok és kapcsolataik vizsgálatánál alkalmazható – mondja Georgescu-Roegen. A vizsgálati tárgynak e sajátossága tette lehetővé a mechanika sikereit, axiomatikus formáját, ami ma is – impliciten legalábbis – a tudományideálunkat alkotja. Ezzel szemben a fogalmak nagy része „dialektikus”, azaz átfedésben van az ellentétével. Ilyen viszonyok kifejtésénél pedig az axiomatizáló törekvés-

nek szükségszerűen csődöt kell mondania. Ezért nem különülhetett el elméleti és kísérleti kutatás diszciplína formájában a fizikán kívül, és a fizika diszciplináris felépítésének erőltetése más tudományokban károkhoz vezet. Fel lehet állítani a tudományok egy sorát, aszerint, hogy mennyire jellemzi őket az, hogy a kombináció új mozzanat kialakulásához vezet, ami nem vezethető le pusztán az elemi összetevők tulajdonságaiból. Ez a „konfigurációs jelleg” és erősödése azt eredményezi, hogy a tudományszerveződés a mechanikától erősen eltérő formákat ölt. Pl. nincsenek olyan élesen körülhatárolható feladatok, mint ebben; vagy amit Whitley hangsúlyoz: különös fontosságúvá válnak a taxonómiai jellegű problémák stb.

Whitley elemzése úgy mutatja be a különböző tudományok formalizáló-axiomatizáló törekvéseit, mint amit egyedül egy téves presztízszértékelés indokolt, és amely értékelés a tudományos kutatás fizikán belül elkülönült típusainak érték-hierarchiáját akarja, nem kognitív, hanem réteg-érdekekből, ill. a reflektálatlan hozzáállás következtében más tudományokban is megvalósítani. Sok vonatkozásban hasonló gondolat vezeteti Ph. Colvin részleteiben érdekes elemzéseket tartalmazó írását, a tudományokon belüli társadalmi relációk és a kognitív elkötelezettségek kapcsolatáról. Ő is Georgescu-Roegen ismeretelméleti elemzéseire hivatkozik, és azt alapul elfogadva vizsgálja a kognitív elkötelezettség következményeit a tudomány belső társadalmi szerkezetében. E két tanulmányban azonban a funkcionális-ta szemléletmód egyszerűen aktivizmussá válik, és a szerzők hajlandók „balos” túlzással a tudományt felfokozott módon elsődlegesen a társadalom makroszerkezetét interiorizáló rendszernek tekinteni, mint elnyomó viszonyok érvényesítését stb. Az ő látásmódjukban a polgári tudománytermelés elidegenedettebbnek tűnik a valóságosnál. Az aktivista szemlélet azután támpontot talált Georgescu-Roegen – a fő pontokat illetően rossz – ismeretelméleti elemzéseiben. (Vö. a mechanika mint diszkrét módon megkülönböztethető objektumokkal foglalkozó tudomány szemben a többiekkel, az axiomatikus struktúra kiépítésére törekvés mint a fejlődésben vizsgálat a priori kizáró hozzáállás stb.)

Pinch tanulmánya (Mit tesz egy bizonyítás, ha nem bizonyít? Tanulmány azokról a társadalmi feltételekről és metafizikai akadályokról, amelyek David Bohmot és Neumann Jánost megakadályozták, hogy kvantummechanikai közleményeket írjanak.) a különböző kognitív elkötele-

² Vö. N. Georgescu-Roegen: *The Entropy Law and the Economic Process* 1971. Harvard Press.

zetségű tudósok közötti kommunikáció kuhni ihletésű problémájából indul ki. Kuhn ezt a viszonyt a kommunikáció megszűnéséként jellemzi. Pinch elemzésében a tudományos vetélkedés harc a tudományos autoritás monopóliumáért, ezért a kognitív konfliktusok az elkötelezettségek, érdekek miatt egyben társadalmi konfliktusok is. Olyan erősen autonóm tudományágban, mint amilyen a fizika, a tudományfejlődés társadalmi előfeltételei a tevékenységformán belül intézményesedtek. Ez egyrészt azt jelenti, hogy heterodoxiára vezető kritikát csak beltagoktól fogadnak el, ill. hogy egy ilyen kritika komolyanvételéhez „társadalmi tőke” kell, azaz az illetőnek előzetesen bizonyítania kell megbízhatóságát, szakmai kompetenciáját olyan tanulmányokkal, amelyek új eredményeket tartalmaznak, de alapvető cezúrát nem akarnak létrehozni.

Esettanulmányát a Bohm-féle kvantummechanika-értelmezés története képezi. Rekonstrukciója szerint a „rejtett paraméterek” lehetetlenségéről szóló Neumann-bizonyítás minden további kutatást megállított ezen a területen. Ebben kétség-telenül belejátszott Neumann különösen kiemelkedő matematikusi tekintélye az elméleti fizikusok között. Milyen volt a tudományos közösség viszonya Bohm 1952-ben megjelent elméletéhez? A kvantumelítnek, mondja Pinch, azt kellett volna kimutatnia, hogy Bohm elmélete in concreto hibás, ehelyett a Neumann-bizonyításra hivatkozva egyszerűen elutasították azt. Ugyanakkor az 1960-as évek közepére kiderült, hogy Neumann bizonyítása nem általános érvényű. Pinch elemzése szerint, szociológiaiag tekintve az 1952-es elmélet fogadtatását, azt a sajátos autoritási struktúrával való összeütközés jellemezte, amely struktúrát meghatározott metafizikai elkötelezettségekhez ragaszkodás formájában tartottak fenn. Bohm ezt az autoritást is kihívta elméletével, hiszen nem ellenbizonyítékot próbált konstruálni, hanem egyszerűen megkísérelt felépíteni egy új kvantummechanikai elméletet. Pinch értékes elemzést adott egy olyan tényezőről, a kutatási és közlési normák tekintélyhárteréről, ami – jóllehet ambivalens a tudomány továbbfejlődése szempontjából – bizonyos korszakokban a tudományos kutatás időszakos megmerevedése egyik lényeges belső tényezője lehet. Példája azért különösen sikerült, mert metodológiai tétel a Neumann-bizonyítékhoz fogható tekintéllyel egzakt tudományokban aligha lépett fel. Ezért az eset különösen élesen világít rá, a reprezentált általánosra.

G. Böhme írása a kísérletezés szabályainak működéséről a „Kognitív normák, megismerési

érdekek és a tudomány tárgyának létrehozása” címet viseli. Amikor a tudós társadalmi szerepét először vetették alá szociológiai analízisnek, akkor a mertoni normákkal jellemezték: a tudós az univerzalizitás, közösségi jelleg, érdeknélküliség és a szervezett szkepticizmus normái szerint él. Ez a nézet nemsokára még globális koncepció formájában is kritika tárgya lett – kezdi elemzését. Sokan rámutattak, hogy a tudomány története során rendszeresen megsértették ezeket a normákat anélkül, hogy ennek következményei lettek volna a megsértőkre. A szociológiában viszont ez – hangsúlyozza Böhme – érv a normák érvényességével szemben, eltérően az etikától, mivel a szociológus számára a normák empirikus tények. A Velikovsky-ügy mutatja, hogy a tudományos közösségnek nincsenek sajátos normái, a mertoni normák büntetés nélkül megsérthetőek. Mi több: Mulkey a Velikovsky-est kapcsán kimutatta, hogy a hivatásnormákat a kognitív, az elméleti-metodológiai normák védelmében sértették meg. E kognitív normák szociológiai kutatása szerző szerint nehézségek előtt áll. Az empirikus kutatás gyors eredményeket nem ígér, mert e normák rejtetten hatnak, a tudományfilozófia viszont obskurusnak mutatkozik a tudomány valóságával szemben – mondja –, ezért nem lehet tőle deduktív elemzést remélni. A kiutat – véli Böhme – az esettanulmányok jelentik.

Böhme a kognitív normák működését azon megismerési érdekek függvényében veszi szemügyre, amelyek az adott tudományt vezetik. A vizsgálati kontextus magába foglalja még a tudományos eredményre vonatkozó anticipáció és a kognitív normák összefüggését is. Ha azonosítható – mondja – a megismerési érdek, a kognitív normák és a sajátos tárgy kapcsolata, akkor a tudósnak a kognitív normák iránti elkötelezettségét a diszciplinája sajátos intellektuális kultúrájával való azonosulásaként érthetjük meg. Példáját a pszichológia történetének ún. Tichener–Baldwin vitája képezi. Kimutatja, hogy a megismerési érdek és a tárgy vizsgálatára kialakított empirikus módszerek sajátosságai szorosan összefüggenek egymással. Az empirikus közelítési mód azután sajátos empirikus kutatási tárgyat definiál. A kísérletezés szabályai meghatározzák a tárgy izolálásának módját, az idealizációkat, továbbá azt, hogyan rendelünk feltételeket az ok–okozat kapcsolathoz, amelyek segítségével a kísérletezés közben megkonstruálhatjuk az elfogadott kvantifikációs eljárásokat stb. Ezek a szabályok biztosítják a kísérletezőt, hogy a kutatás során kutatási objektuma azonos marad, és hogy kísérletei ellenőrizhetőek és ismételtetőek lesznek. A

kísérleti szabályok kialakítása viszont kognitív és társadalmi faktorok kölcsönhatásának eredménye.

A könyv harmadik részének nyitó tanulmánya Van den Daele, Krohn és Weingart közös munkája, amely a tudományfejlődés politikai irányításával foglalkozik. A szerzők a bielefeldi „Zentrum für interdisziplinäre Forschung” (vezetője F. Weingart) által végzett vizsgálatban hét esettanulmánnyal nyert empirikus eredményt reflektálnak. Érdeklődésük súlypontját a diszciplínafejlődés orientálhatósága képezi. Bevezetésként annak a nézetüknek adnak hangot, hogy a korábbi viták a tudományfejlődés szabályozhatóságáról nem vezettek konkluzív eredményre, egzakt fogalmi meghatározásokra. Ugyanakkor a kialakult fogalmi megkülönböztetések megszokott elemei lettek az elemzések szótárainak, így pl. a tiszta és alkalmazott tudomány megkülönböztetése. Sok kutatási területen azonban e fogalmak már korlátoznak bizonyulnak. A kutatási területek komplex aggregátumokká váltak, amelyekben tudomány, technika és bizonyos normatív társadalmi elvárások fonódnak szorosan össze. Ezt a tényt a tudománypolitikának figyelembe kell vennie – hangsúlyozzák. A kutatás stratégiai irányítása olyan komplex feladat elé kerülhet, hogy a probléma megoldása a fundamentális ismeretek új formáinak kialakítását is követelheti. A szerzők röviden vázolják a tudománypolitika modelljét. Az irányítás mechanizmusának kialakítása transzformációk sorozatát kívánja. A szerzők szerint a társadalmi célokat politikaiakká, azokat technikaiakká, majd a technikai célkitűzéseket tudományos célkitűzésekké kell alakítani. A tudománypolitika közvetít abban, hogy a társadalmi céloknak megfelelő problémaorientált kutatás jöjjön létre. A problémaorientálhatóságnak a tudomány belső struktúrája szab határt.

Viszonylag részletesen vizsgálják a szerzők a tudománypolitikai célkitűzések kutatási tervvé való alakítását. Elemzik az intézményi ellenállást és a „kognitív hiányosságok” korlátozó szerepét. Ez utóbbi veti fel a problémamegoldáshoz releváns tudományos ismeretek diszciplináris fejlettségének kérdését. Három diszciplináris fejlettségi fokot különböztetnek meg, amelyek mindegyike más feltételt jelent az externális orientálás számára. Az általuk felderítőnek nevezett kutatási szakaszt problémaorientálhatónak tekintik, a paradigma-artikulációs szakaszt viszont nem, mivel fejlődési lehetőségei alapvetően a diszciplína bel-

ső sajátosságai által meghatározottak. A külső irányító beavatkozás a kutatómunka fejlődésébe ebben a szakaszban annak optimális lehetőségeinél gyengébb fejlődését eredményezi. A poszt-paradigmatikus szakaszban viszont az elméletfejlődés ismét orientálhatóvá válik. Sőt, e szakasz belső sajátosságai kedveznek annak, hogy a kutatás fejlődésének külső orientációval adjanak irányt. Ezt röviden megvilágíthatjuk a tanulmány szerzőihez közel álló koncepciójú Böhme egy, a kötetben nem szereplő példájával.³ A hidrodinamika fejlődése 1850 körül a kifejlett paradigma stádiumába jutott. Az elmélet fejlődése különösebb külső orientáció nélkül megtorpant. Az alkalmazást lehetővé tevő modellek kidolgozása irányába az 1900-as évek elején fejlődött, amikor megnövekedett az érdeklődés a hidrodinamika alkalmazásai iránt és Prandtl kidolgozta a határréteg fogalmát, ami az elmélet új fogalmaként az elméletet a technikai szükségleteknek megfelelően alkalmazhatóvá tette.

A tanulmány további részében a szerzők az intézményi ellenállás sajátosságait vizsgálták a problémaorientált kutatásra való ösztönzéssel szemben. Rámutattak, hogy a tapasztalat szerint a kutatók ellenállása függ tudományuk diszciplináris fejlettségének belső dinamikájától is. Tanulmányuk végén a szerzők azon nézetüknek adnak hangot, hogy a „diszciplináris” és a problémaorientált kutatás – nem jelentenek egymással élesen szembeállítható alternatívát. A két kutatási irány kölcsönösen asszimilálhatja egymást, jól lehet ma inkább az figyelhető meg, hogy a problémamegoldások formáit a meglévő diszciplináris keretek határozzák meg. Ugyanakkor új diszciplinák is kialakulhatnak, pl. a komputertudomány vagy a magfúziós kutatás. Felfogásuk szerint a problémaorientált kutatás nem léphet egyszerűen a diszciplináris kutatás helyére, de módosíthatja azt a külsőleg meghatározott változatos problémák inkorporálásával. Ez a diszciplináris kutatásban új intézményi és kommunikációs formák kialakulásához vezet.

Nálunk a köztudatban még meglehetősen elterjedt az a nézet, hogy az optimális fejlesztést az jelentené, ha az alaptudományok fejlődésének „sebessége” rendszeresen nagyobb lenne az alkalmazott tudományokénál. A filozófusok közül pl. Kedrov egyenesen annak a véleményének adott hangot, hogy a technika sokirányú fejlesztésének alapjait az alaptudományok mindenoldalú fejlesztése teremti meg. Ezzel a nézettel

³ Elhangzott a XV. Nemzetközi Tudománytörténeti Konferencián, 1977, Edinburgh.

szemben nagyon sok empirikus és elméleti érv hozható fel. Pl. hogy az alaptudományi kutatómunka bizonyos fázisban külső orientáció nélkül egyszerűen képtelen a továbbfejlődésre, másrészt az alaptudományok ilyen koncepciójú fejlesztése minimalizálná a belső biztosítékokat arra, hogy az alaptudomány hozzájárul valós társadalmi igények kielégítéséhez. Reálisabb alternatívának tűnik viszont – s ez a gyakorlat spontán fejlődéseinek iránya a kapitalista és a szocialista országokban is –, hogy egy szorosan összefonódott komplexum alakul ki, amelyből a diszciplináris fejlődést állandóan áthatja a problémaorientálás, de úgy, hogy újból és újból belső diszciplináris, paradigmaartikulációs fejlődési szakaszok jönnek létre. Egy ilyen fejlődés optimalizálásában fontos szerep van a tudománypolitikának.

Csak röviden utalunk a kötet két további tanulmányára, amelyek a többiekkel csak azért függenek össze, mert a tudomány és társadalom kapcsolatával foglalkoznak. Helga Novotny a nukleáris szennyeződés veszélye kapcsán vizsgálja a tudományos tevékenység társadalmi kihatásaira vonatkozó rizikófelbecsülés problémáját. A kötet záró tanulmánya pedig már mintegy a tudomány-szociológiai évkönyvek 1979-es kötetét harangozza be, amikor Nelkin „Teremtés az evolúcióval szemben: a tudományedukáció politikája” című tanulmányában a tudományellenes áramlatok modern történetének egyik kiemelkedően fontos példáját elemzi, az 1960-as, 70-es évek kreacionista mozgalmát az USA-ban. Az 1978-as évkönyv ugyanis a tudomány és a technológia kapcsolataival, az 1979-es viszont a tudományellenes áramlatok elemzésével foglalkozik.

Megállapíthatjuk, hogy a könyv krucialis problémákra terelte a figyelmet, amikor előtérbe állította az ismeretszociológia problémáját. Fontos elemzésekkel járult hozzá ahhoz is, hogy jobban megismerjük a tudományon belüli kognitív elkötelezettségek és a tudomány belső intézményi rendszere közötti összefüggéseket. A könyv koncepciójának előzményei megtalálhatók pl. A tudományfejlődés társadalmi folyamatai⁴ c. R. Whitley- (szerk.) könyvben, amely éles kihívást jelentett mindazokkal a felfogásokkal szemben, amelyek azt tartják, „hogy a fejlődés szükségszerű a tudományban, ha a tudományos módszert alkalmazzuk”, tehát a logikai rekonstruálhatóság híveivel szemben, – de kritikát jelentett Kuhn koncepciójával szemben is, mivel az ő

„egyedüli és mértéktelenül kiterjesztett modellje” a fizika volt. Whitley és szerzői (Weingart stb.) meg akarják nyitni az utat a tudományok fejlődésének valós komparatív tanulmányozása felé, hangsúlyozzák a kognitív struktúrák különböző típusainak létezését a különböző tudományokban. Alapkonceptiójuk szerint a tudomány szociológiai és kognitív meghatározottságainak fejlődése egymást kölcsönösen meghatározó. A mostani kötet egyes tanulmányai megmutatják, hogy meddig jutottak el ezen az úton.

A tanulmányok szerzői nem marxisták, azok sem, akik néha marxista ízű terminusokat használnak. Két dolgot kiemelnék itt. Alapvetően hiányzik, hogy helyesen vonják le a tudomány dezantropomorfizációs szerepéről szóló filozófiai tézis következményeit a szociológiai elemzés számára. Nem fogadják el, hogy filozófiai általánosságban a tudomány egységes fejlődési tendenciát mutat, diszciplináinak minden sajtószerevése ellenére, ill. hogy a tudományt eleve világnézeti dimenziójának is tekintették és az elemzendő anyagot ennek megfelelően, módosítva artikulálják. Így pl. a 17. sz.-i tudományforradalom náluk – egyszerűen a személyes jellegű tudás meghaladásaként a matematikai-kísérleti, technikai jellegű ismeret egyeduralmának kifejlődése. Nem keresnek kapcsolatot az axióma-rendszerek kialakításának metodológiája és a visszatükrözött objektivitás egysége között sem. Ezért ez az utóbbi metodológia egyszerűen a tudományon belüli és a tudományos rétegelkülönülés eszköze és státusszimbóluma lesz. Sokkal nagyobb baj azonban, hogy a tudomány új formájának kifejlődése és funkcionálása e tudomány-szociológusok számára nem meghatározott társadalmi forma, formációk kialakulásának és működésének következménye, része. Így a tudományt létrehozó, fenntartó, közvetítő mechanizmusok, az angol tudomány „neutralizációját” kikényszerítő XVII. sz.-i társadalmi tényezők a végső ok alakját öltik magyarázataikban. Noha a technikai racionalitás kielégítésére való leszűkület – ami nem is egészen a XVII–XVIII. században jött létre – fennmaradása, kiterjedése biztosan nem az eredeti okokkal magyarázható. A tovább bővíthető alapfelfogásjegyzék ellenére is a tanulmányok sok eredménye és anyaggazdagsága mindenképpen el-sajátításra és alkotó vitára ösztönöz.

⁴ *Social Processes of Scientific Development*, L. – N. Y. 1974. – A kötetben marxista szerzők tanulmányai is megjelentek.

Hézagpótló, német nyelven megírt monográfia jelent meg magyar marxista szerző tollából Herderről.

A szerző tudatosan és pontosan határolja körül azokat a problémákat, amelyekkel foglalkozni kíván, hiszen Herder életművének teljességre törekvő ábrázolása túllépné a munka kereteit. Elsősorban a historizmussal, illetve ezen problémakörön belül Herdernek a társadalmi haladásra vonatkozó koncepciójával, módszerével, humanitás-felfogásával kapcsolatban fejti ki árnyalt és sokoldalúan megalapozott véleményét. Ehhez kapcsolódik az ismeretelméleti problémáknak a téma szempontjából releváns tárgyalása, valamint a hazánkban különös érdeklődésre számot tartó „Herder és Magyarország” című rész.

Herder alapvető ismeretelméleti műve, a „Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft”, Kant egyik alapvető művének éles és néha elkeseredett hangú bírálata. Ez a tény már önmagában jelzi, milyen nehéz Herder ismeretelméleti főművének értékelése, hiszen Kantnak ez a bírálata elfogadhatatlan a neokantiánus filozófusok szemszögéből. Márpedig hosszú időn keresztül, tudatosan vagy néha öntudatlanul, a neokantiánus gondolatkör hatása alatt plauzibilisnek tetszhetett az a feltevés, hogy Herder nem értette meg Kantot ezen a ponton. A marxista filozófiatörténetírásnak már van lehetősége, hogy ezzel a polémiával objektív módon foglalkozzék. Rathmann él ezzel a lehetőséggel, kiemeli, hogy a spekulatív ismeretelmélet herderi meghaladását az alapozza meg, hogy a megismerést Herder történetiségében fogja fel és ábrázolja. Röviden: „ahol Kant szisztematizál, ott Herder történetileg ábrázol”. (24. o.) Herder arra törekszik, hogy a kanti kategóriák merev egymásmellettségén túllépve a megismerés kategóriáit történeti levezetés segítségével ábrázolja, ennyiben anticipálva a helyi törekvéseket.

A szerzőnek jól sikerült kimutatnia Herdernek a német filozófiai tradíciókhoz való kötődését. Herder panteizmusa Rathmann szerint nem egy-

szerűen a Spinozából kiinduló irányzatra történő reflexió, hanem a német reformációból eredő német panteista hagyományok folytatása. S. Wollgast koncepciójával¹ egyetértve hangsúlyozza, hogy Spinoza szerepét nem szabad túlbecsülni Németországban, ott az csak stimuláló, ösztönző szerepet játszott. Rathmann szerint a késői német panteizmus, különösen Herder történetfilozófiája, valamint Sebastian Franck filozófiája között gondolati összefüggés áll fenn; a természetben lakozó belső ellentétek kiemelése, valamint a béke és a tolerancia felfogása, a német nyelv megítélése mindkettőben azonos. Mindezt kiegészíti az a megállapítás, hogy a panteista gondolkodásnak a reformációban gyökerező plebejus irányzata Herder számára élő tradíció volt. Itt Stolpe² vizsgálataira támaszkodva argumentál, aki Herder magánkönyvtárát vizsgálva mutatta ki az ilyen vonatkozású művek gazdagságát.

Herder sohasem volt ortodox spinozista, bár szintén csak egy szubsztanciából indul ki. Itt azonban a „deus sive natura” helyébe az „erőszubsztanciát” teszi, amely a szellem és anyag közti középfogalom szerepét játssza.

Egyetérthetünk azzal, hogy Herder állásfoglalását a filozófia alapkérdésében nem lehet leegyszerűsítve tárgyalni. Megítélésénél nem lehet eltekinteni történetfelfogásától. A szerző Labriolával egyetértve kifejti, hogy az alapvető összefüggések Herdernél még homályban maradtak, és hogy tulajdonképpen a „történelmi tényezők” elméletét képviselte. Ehhez annyit tehetnénk hozzá, hogy Herder történetfelfogását hiba lenne a pluralizmus álláspontjának modern felfogásával jellemezni, de kétségtelen, hogy innen vezethet az út a pluralista történetfilozófiához.

Herder történetfilozófiájának megítélésénél Rathmann elutasítja azt a leegyszerűsítő elképzelést, hogy Herder a francia felvilágosodás gondolatainak egyszerű folytatója és alkalmazója lett volna. Ugyanakkor elfogadhatatlannak tartja azt a szélsőséges álláspontot, hogy Herder a maga gondolatait úgyszólván a semmiből teremtette.

*Akadémiai Kiadó, Budapest 1978.

¹ S. Wollgast: *Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert*. Sebastian Franck und seine Wirkungen auf die Entwicklung der pantheistischen Philosophie in Deutschland, Berlin 1972.

² Stolpe: *Die Handbibliothek J. G. Herders* – Instrumentarium eines Aufklärers? *Weimarer Beiträge*, Jg. 1966. Heft 5–6.

Rendkívül határozottan és energikusan utasítja vissza azt a Krauss³ által képviselt tézist, amely szerint Herder számára a követendő példa Iselinnek, ennek a középszerű gondolkodónak 1764-ben megjelent „Geschichte der Menschheit” című műve lenne. Ezzel szemben Vico hatását bizonyítja meggyőző erővel, elméleti és filológiai érveléssel.

Herder fő művében, az „Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról” című műben, Rathmann szerint olyan gondolatok vannak jelen, amelyek csak a nagy olasz gondolkodónál, Vicónál lehetők fel:

1. A történelemben is rend és szükségszerűség uralkodik, amely, mint a természetben, törvények formájában nyilvánul meg. 2. A társadalmi törvények minden nép számára általánosan érvényesek („közösek”), mivel minden nép azonos utat tesz meg. Ezt a tézist az „Eszmék . . .” az egyes korok sajátos törvényszerűségének koncepciójával egészíti ki. (48. o.) 3. A Vico, majd Hegel által leírt „ész csele” jelenséget Herder is felfedezte. (48–49. o.)

Az életrajzi, illetve filozófiai érvek csak közvetettek, de a „Levelek a humanitás előmozdítására” című műből a 115. levél közvetlen utalást is tartalmaz Vicóra, amelynek megírásakor az „Eszmék . . .” már majdnem befejezett volt.

Rathmann könyvének jelentős érdeme, hogy kimutatja: Herder, a historizmus megalapítója, már felvetette a klasszikus német filozófia egyik központi kérdését: az embernek természeti és társadalmi környezetébe való harmonikus beilleszkedésének, valamint az ehhez szükséges társadalmi feltételek megalkotásának problémáját. Szerinte „A herderi történetfilozófia vizsgálatánál humanitás-koncepciójából kell kiindulnunk. Joggal állítható, hogy ez a koncepció a herderi történetfilozófia legátfogóbb kategóriája. Az összes többi gondolat (a társadalom fejlődése és haladása, az ember helyzete a világban, a természetben és a társadalomban, az államelmélet stb.) annak alárendelt és abból lehet megérteni.” (61. o.)

A humanitás vagy humanizmus-fogalom jellegét Rathmann úgy ítéli meg, hogy „. . . Herder-

nél a gyakorlati-társadalmi és normatív, valamint az elméleti funkció ugyanolyan fontos szerepet játszik.” (63–64. o.)

Herdert feudalizmusellenessége, antidespotizmusa és az emberiség haladásába vetett hite vezette oda, hogy az emberi haladásról és a humanitás ideáljáról fejtsse ki nézeteit. Humanitáskoncepciója a konkrét történelmi-politikai szituációra való elméleti reflexiónak tekinthető.

Találóan fogalmazza meg Rathmann a herderi historizmus lényegét: „A herderi historizmus lényege éppen az, hogy Herder a francia (és német) felvilágosodásnak a természetjogból levezetett társadalomelméleti fogalmait megpróbálta absztrakt általánosságukból kiszakítani (például Herder arra törekedett, hogy a francia felvilágosodás szokásos álláspontját meghaladja, amely az „ember természetéből” egész sor társadalomfilozófiai kategóriát vezetett le), amennyiben ezeket történetivé tette. Ezen a módon az említett fogalmak elméletileg konkrétabbak lettek, ha nem is lettek mindig hasznosíthatók egy konkrét politikai-ideológia szükségletei számára.” (64–65. o.)

Mint ezekből látható, Herder számára az emberi természet, a humanitás problémája központi jelentőségű volt. Így az ember lényegére irányuló kérdés és annak megválaszolása (természetesen filozófiai szempontból) Herdert a filozófiai antropológia egyik előfutárává teszi. Rathmann azonban ezt a kérdést nem fejt ki részletesen. Nem tartja feladatának ezen szempont vizsgálatát. Pedig a herderi historizmus általa adott elemzéséből adódik a feladat; annak vizsgálata, hogyan és milyen módon válnak történetivé az „emberi természet” jellemzői Herdernél. A történetiség és a humanizmus viszonyának vizsgálatánál felmerül a marxista filozófusok körében vitatott kérdés: van-e létjogosultsága egy marxista filozófiai antropológiának? Összeegyeztethető-e a történetiség az „emberi természet” valamely adott fogalmával? A humanizmus fogalma – amely az ember lényegével kapcsolatos elképzelésekkel függ össze – pusztán ideológiai-e, vagy van helye a marxista filozófia kategóriái között?

³W. Krauss: „Studien zur deutschen und französischen Aufklärung”, *Neue Beiträge zur Literaturwissenschaft*, Berlin 1963, Bd. 16.

Herder „Értekezés a nyelv eredetéről” című művében elveti a nyelv isteni eredetének fikcióját, valamint a nyelv állatvilágból történő származtatását is. „Láthatjuk, hogy ha egyszer a nyelv kialakulásának pontos helyét elvétjük, akkor a hiba tere mindkét irányban oly nagy, hogy a nyelv hamarosan annyira emberfeletti lesz, hogy istennek kell feltalálnia, vagy annyira nem emberi lesz, hogy minden állat fel tudná találni, ha venné magának a fáradságot. Az igazság célja csak egy pont, amelyre helyezkedve minden irányban látjuk, miért nem tudja egy állat sem a nyelvet feltalálni, miért nem találhatja fel isten a nyelvet és az ember mint ember nyelvet tud feltalálni és kell feltalálnia.”⁴

Herder a nyelvet az ember természetéből magyarázza.⁵ Konkrétan pedig az ember és az állat összehasonlításából indul ki. Míg minden állatnak megvan a maga helye a természetben, s amelyhez születésétől hozzátartozik, s amelyhez igazodik érzékeivel,⁶ addig „Az embernek nincs olyan egyforma és szűk szférája, amelyben csak egyféle munkafeladatokkal várna rá: a feladatok és meghatározások világa veszi körül. Érzékei és szervezete nem egy dologra finomodnak ki; érzékei minden dolog számára vannak (er hat Sinne für alles) és természetesen minden egyes dolog vonatkozásában gyengébbek és tompábbak. Lelki képességei (Seelenkräfte) az egész világra irányulnak. . .”⁷

Ez az ösztönök leépülésével jár: „Ha tehát ezzel az ösztönnek el kell tűnnie, amely pusztán az érzékek szerveződéséből és a képzetek köréből következne és nem vak determináció, akkor éppen ezzel kap az ember jobb megvilágítást. Mivel az ember egy pontra sem kerül vakon s nem marad ott vakon; amikor szabad lesz, akkor a maga számára a visszatükröződés szféráját tudja keresni, önmagát önmagában tudja tükrözni.

Többé már nem a természet hibáznia képtelen gépezete, s a maga számára a feldolgozás célja lesz. Nevezhetjük, ahogy akarjuk erőinek ezen egész diszpozícióját: értelemnek, észnek, megfontolásnak stb.-nek.”⁸

„Az ember tehát – szemben az állattal – specializálatlan, ösztön nélküli, eltompult érzékekkel rendelkező lény, amelynek szétszórt, legyengült érzékszervei vannak, fegyvertelen, gyenge, szűkölködő lény, meghatározatlan, kibontakozatlan képességekkel, kimerült ösztönökkel, nyilvánvalóan ezer szükségletre utalt.”⁹ Így ez a hiányokkal küszködő lény¹⁰ éppen ezen hiányok leküzdésében mutatja meg, hogy értelme szabaddá tudja tenni. Nem kötődik egy meghatározott környezethez, nem korlátozódik egy konkrét, a természet által meghatározott tevékenység és szükségleti rendszerhez, ezért az egész világgal kerül kapcsolatba. Mivel az ember nem egyetlen dologgal foglalkozik, amelynél nem is képes tökéletesíteni tevékenységét, szabad tere van, ahol mindig tökéletesíti tevékenységét.¹¹

Az ember Herder szerint szabadon gondolkodó, tevékeny lény, amelynek erői a haladás irányában fejtik ki hatásukat,¹² társadalmi lény, amelynek számára a nyelv kialakulása természetes, lényeges és szükségszerű volt.¹³ A nyelv és a gondolkodás elválaszthatatlan¹⁴ Herder szerint.

Érdemes lenne megvizsgálni abból a szempontból Marx „Gazdasági-filozófiai kéziratok” című munkáját, hogyan viszonyulnak a herderi megállapítások a marxai emberfelfogáshoz.

Az viszont kétségtelen, hogy a polgári filozófiai antropológia szerves képviselője, Arnold Gehlen, az „Értekezés a nyelv eredetéről” című Herder mű emberképét tette magáévá, ebből indult ki fő műve megírásakor. Ezért írta „Az

⁴ J. G. Herder: „Abhandlung über den Ursprung der Sprache”; *Herders Werke* 2, Volkerverlag, Weimar 1957, 113. o.

⁵ I. m. 188. o.

⁶ I. m. 93. o.

⁷ I. m. 95. o.

⁸ I. m. 98. o.

⁹ I. m. 96. o.

¹⁰ I. m. 97. o.

¹¹ I. m. 98. o.

¹² I. m. 149

¹³ I. m. 163.

¹⁴ I. m. 109. o.

ember” című művében, hogy „A filozófiai antropológia egy lépést sem tett előre Herder óta, és vázát tekintve azonos az övével az a felfogás, amelyet a modern tudomány eszközeivel kifejtteni igyekszem”.¹⁵

Valóban, Herder tanítása az emberről, mint fogyatékos lényről, amely emiatt válik kultúr-lényé, a gehleni felfogás előzményének tekinthető. Azonban ami Herder esetében még jogos feltevés volt: az ember biológiai *adottságaiból* való kiindulás, az Gehlen korában már teljesen elfogadhatatlan. Ugyanis Gehlen nem számol azzal, hogy az ember „természete” maga történelmi-társadalmi termék, s eltekint a munkának az emberréválásban betöltött alapvető szerepéről.¹⁶ Ehhez még hozzá kell tenni azt, hogy Gehlen nem veszi tekintetbe Herder humanitáskonceptióját, amely az ember filozófiai problematikáját történetfilozófiai szemszögből tárgyalja.

Értekes az a gondolatmenet, amelyben Rathmann elutasítja azt a polgári elképzelést, amely szerint Herder a „német Rousseau” lenne. Itt Harich álláspontját osztja, aki a következőképpen foglalja össze a Herder–Rousseau viszonyt: „Ahol Rousseau a művelődést (Bildung) azzal gyanúsította, hogy a társadalom valamennyi terhét és embertelenségét fokozta, ott Herder a nép és a kultúra közti szakadék áthidalását követezte. Ahol Rousseau a természetes életviszonyok ártatlan állapotát dicsőítette, Herder megmutatta, hogy a humanitás génusza nem a természeti népek (Naturvölker) primitivitásában, hanem kulturális alkotásaiban nyilatkozik meg. Rousseau művelődésellenességével Herder egy humanista népművelés gondolatait állította szembe és Rousseau civilizáció-kritikájára azzal válaszolt, hogy a kultúra hanyatlásának oka a „rendek különválása” (Trennung der Stände).”¹⁷

Itt azonban egy széles körben elterjedt félreértést kell tisztáznunk, amely szerint Rousseau a természeti állapothoz való visszatérést hirdette

volna kortársainak, s ezt már Diderot és Voltaire is így vélte. A természeti állapot s a természeti ember nála módszertani hipotézis, amelynek funkciója egy olyan mérce kialakítása, aminek segítségével megítélni, bírálni tudja korát: „Mert nem könnyű vállalkozás szétválasztani az ember mai természetében azt, ami eredendő benne, meg azt, ami természetes, és megismerni egy olyan állapotot, amely immár nem létezik, talán soha nem létezett és valószínűleg nem is fog létezni soha, amelyről mindazonáltal megfelelő fogalmat kell alkotnunk, hogy helyesen ítélhessünk jelen állapotunk felől.”¹⁸

Ezen hipotézist felhasználva bírálja Rousseau az elidegenedett kultúrát, a társadalmi fejlődés negatívumait és veti el a létező társadalmat. Mindezekkel kapcsolatban megfelel azoknak akik társadalomkritikájából valamiféle abszurd fejlődésellenességet akarnak kiolvasni: „Mit tegyünk hát? Döntsük le a társadalmakat, ne legyen többé enyém, s tiéd, térjünk vissza az erdőbe a medvék közé? Így okoskodnának ellenségeim, de én sietek elébe vágni e következtetéseknek, bár nem kevésbé szívesen hagynám, hogy kimondják és megszegyenüljenek.”¹⁹ Kevéssel tovább így folytatja: „Akikből pedig, akárcsak belőlem, a szenvedélyek örökre kiolták az eredendő egyszerűséget, akik többé nem képesek füveken és makkon élni, s nem lehetnek meg törvények és főemberek nélkül . . .”²⁰ azoknak azt tanácsolja, hogy „. . . mindezek az emberek iparkodjanak erényes módon élni.”²¹ És ne fogadjanak el feltétlenül mindenféle politikai rendszert,²² ami a törvénytisztelet korlátaira utal. Sőt, az „Emil”-ben egyértelműen megfogalmazza: „Azok a legjobb társadalmi intézmények, amelyek a legjobban ki tudják forgatni az embert természetes lényéből.”²³

Mindezek fényében korrekcióra szorul a Rathmann által vázolt Herder–Rousseau viszony, amennyiben Rousseau nem egyszerűen a fejlődéssel kapcsolatos kritikus pozíciójában, hanem

¹⁵ A Gehlen: *Az ember*. Budapest 1976, 117–118. o.

¹⁶ Lásd: Ágh Attila: „Utószó”; i. m. 605–608. o.

¹⁷ Harich: *Herder und die bürgerliche Geisteswissenschaft*, Einleitung zu Herder: Zur Philosophie der Geschichte, Bd. 1, Aufbau Verlag, Berlin–Weimar 1952, 67. o. Idézi Rathmann, i. m. 56. o.

¹⁸ J.-J. Rousseau: „Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól”; Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*, Helikon, Budapest 1978, 74–75. o.

¹⁹ I. m. 176. o.

²⁰ Uo.

²¹ I. m. 177.

²² Uo.

²³ Rousseau: *Emil* I. Idézi Ludassy Mária: „Utószó”; i. m. 848. o.

egy meghatározott típusú fejlődés negatívumának bírálójaként lép fel. Igaz ugyan, hogy *realis* alternatívát nem képes kínálni a fennálló tendenciákkal szemben.²⁴

A haladás ellentmondásos jellegét Herder jól látja, ezt a könyv komplexen jellemzi. Mindebből csak annyit kell kiemelni, hogy Herder nem osztja Rousseau pesszimizmusát. Ugyanakkor bármennyire is törekszik a teleologikus mozzanatoktól való megszabadulásra, ez maradéktalanul nem sikerül. Rathmann kutatásai alapján Herdernek a teleológiához való viszonyát a következőképpen írja le: „Herder nem tartozik sem a felvilágosodáshoz, sem a klasszicizmushoz. Herder lépésről lépésre kiáll a determinizmus mellett, ostromozza a teleologikus szemléletmódot és mégis elméletének magva, a humanitás célja (Humanitászziel), még mindig teleologikus marad, míg az absztrakt racionalizmust metodológiai elvként elutasítja, mindent (vallást, államot, történelmet, társadalmat stb.) a humanitás ítélőszéke elé állít, és bár a természetjogot elutasítja mint történet-filozófiai magyarázó elvet, a humanitást egyúttal természeti törvényként határozza meg.” (69. o.)

Rathmann a következőképpen foglalja össze Herdernek a társadalmi haladásra vonatkozó elképzelését: szerinte Herder sejtette, hogy az egymást felváltó társadalmi formációk fejlődése éppen azért nem lineáris és harmonikus, mert társadalmi ellentmondások vannak, amelyek a múltban és a jövőben egyaránt hatnak. Továbbá az egymást felváltó társadalmakban különböző törvényszerűségek uralkodnak. Így eljutott a fokozatosan végbemenő társadalmi fejlődés, valamint a viszonylagosan önálló fejlődési fokok felfogásához, amelyet a népek és kultúrák fejlődésére is vonatkoztatott. Ezzel Herder nemcsak egy hangsúlyozottan történeti középkorfelfogáshoz, hanem a kisépek és periférikus kultúrák rehabilitációjának gondolatához jutott el. Ennek megfelelően azt a véleményt képviselte, hogy minden nép autonóm és saját individuális értéke van. Ebben az összefüggésben esetlegesnek tekinthető a nagy visszhangot kiváltó és félreértett, Magyarország fejlődésére vonatkozó, hírhedtté vált megállapítása.

Ez a megállapítás a következőképpen hangzik: „A magyarok most szlávok, németek, vlachok és

más népek közt az ország lakosainak kisebbik részét alkotják, és évszázadok múltán talán a nyelvüket is alig lehet megtalálni.”²⁵

Itt Rathmann Dümmert Dezső kutatására támaszkodva filológiailag mutatja ki, hogy Herder ezen megállapításának Oláh Miklósnak a XVI. században írt, Kollár Ádám által kétszázéves késéssel kiadott és elferdített könyve a forrása, amelyet Herder August Ludwig von Schlözer művéből ismert. Ezt természetesen a korabeli magyar olvasó nem tudhatta, s ezért hatása részben erős ellenszenv, tiltakozás, részben pedig a nemzeti nyelv és irodalom ápolására történő ösztönzés volt.

Ha a herderi megállapítást közelebről szemügyre vesszük, akkor ez nem jelent többet – állapítja meg Rathmann –, mint egy hipotetikus megfogalmazás („prognózisvariáns”). Ezért helyeslően idézi a szerző Illyés Gyulát, aki szerint Herder nem ellenségünk, hanem diagnosztánk volt.²⁶

A filológiai érvelés jól illeszkedik a herderi történetfilozófia lényegéből kiinduló érveléshez, ezt azonban a szerző még kiegészíti azzal az érveléssel, hogy Herder kifejezetten elutasítja a jozefinista felvilágosodást, amely elnémetesítésre törekedett. Herder ugyanis a következőket írta: „Beszélgetés II. József császár halála után” című dialógusában: „B – A népek nem egyik napról a másikra érelik meg kultúrájuk legjavát; semmiféle idegen nyelv ezt ki nem kényszerítheti. A nemzeti talajon növekszik a kultúra a legjobban, sőt mondhatnám csak a nemzeti öröklött és tovább öröklődő nyelvében képes fejlődni. A nyelv az, ami rabul ejti egy nép szívéét, s vajon nem nagy gondolat-e, hogy magyarok, szlávok, vlachok és megannyi nép földjén az ő gondolkodásuk szerint az ő legsajátabb és legkedveltebb módjukon ültessük el a jólét magvait, ma és a legtávolabbi jövőben.

A – Mi szükség lett volna erre Józsefnek! Jobb gondolatnak találta, hogy ha csak lehet, egyetlen törvénykönyv és egyetlen oktatási rendszer segítségével egy monarchiává olvassza össze valamennyi államát és tartományát.

B – Századunk kedvenc eszméje! De vajon megvalósítható-e? Méltányos és hasznos-e? Brabantiak és csehek, erdélyiek és lombardok

²⁴ Lásd erről részletesebben Ludassy Mária: „Utószó”.

²⁵ Rathmann i. m. 112. oldalán idézi Herder *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* c. művét (Aufbau Verlag, 1965, 272. o.) és részletesen Herder *Eszméék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások* (Budapest 1978) (Rathmann János előszava, 14–15. o.) c. művét.

²⁶ Illyés Gyula: „Szakvizsgám nacionalizmusból”; *Népszabadság*, 1970. május 24.

vajon a kultúrának ugyanazon a fokán állnak-e? Ugyanaz a törvény- és büntetőködörösvényes-e rájuk? Isten maga tiltotta meg az effajta összevegyítést. Ezért oktatja az összes népeket a maguk módján.”²⁷

Ezek után a szerző rátér arra, hogy a reformkorban Herder közvetlen hatást gyakorolhatott a magyar szellemi életre. Elsősorban Kölcseyt kell itt kiemelni, akinek hagyatéka filozófiai vonatkozásban még mindig feltáratlan.

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy Rathmann könyve úttörő jelentőségű a marxista Herder-kutatás számára, sokoldalú ösztönzést jelenthet a további kutatások tekintetében. Itt a ma még feltáratlan vonatkozásokra, így Herder

reformkorbéli hatásának leírására kell elsősorban gondolnunk. További lépést jelentene a herderi nyelvfilozófia beható vizsgálata, amely nem lehetett ugyan e mű feladata, de hozzájárulna a Herder–Kant viszony mélyebb megértéséhez.

A könyv legfőbb érdeme az elméletileg igényes érvelés és a filológiai pontosság összekapcsolása. Sajnálatos azonban, hogy Herder antropológiai koncepciójának vizsgálata nem történt meg, noha ez a *herderi historizmus megítélése szempontjából is* lényeges.

Reméljük, hogy e monográfia minél előbb magyar nyelven is hozzáférhető lesz a filozófia és általában a társadalomtudományok iránt érdeklődő olvasók számára.

²⁷ Herder: Briefe zur Beförderung der Humanität, 1, Berlin 1971, 61. o. Idézi Rathmann az *Eszmék*. . . kiadásához írt „Előszó” 15–16. oldalán.

E SZÁMUNK SZERZŐI

Fil. Int., tud. tanácsadó, fil. tud. doktora • *Hronszky Imre*, BME Fil. Tanszék, egy. adjunktus • *Molnár M. László*, BME Fil. Tanszék, egy. adjunktus • *Müller Antal*, MTA Fil. Int., tud. oszt. vez., fil. tud. doktora • *Tóth Tamás*, ELTE BTK Fil. II. Tanszék, adjunktus • *Tütő László*, ELTE Filozófiatört. Tanszék, tanársegéd

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszaki szerkesztő: Marton Andor
A kézirat nyomdába érkezett: 1979. X. 5. – Terjedelem: 13,3 (A/5) ív
80.7567 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

CONTENTS

TAMÁS TÓTH: A Contribution to the Ideological History of Conservative Tendencies against Urbanization	145
IVÁN ZOLTÁN DÉNES: Misleading Arguments and Principles of „Prudent Progressivism”	168
KATALIN G. HAVAS: Logical Forms without Contents?	196
ANTAL MÜLLER: The Cognitive Problem of Objectivity and Adequacy in Physics	214

REFLECTION

BÉLA BACSÓ: „Fragments on Man”	234
--------------------------------------	-----

WORKSHOP

LÁSZLÓ TÜTŐ: Marx on the History of Social Thought	256
--	-----

REVIEWS

IMRE HRONSKY: The Social Production of Science	280
LÁSZLÓ M. MOLNÁR: On János Rathmann's Zur Geschichtsphilosophie J. G. Herders	289

СОДЕРЖАНИЕ

Тамаш Тот: К истории консервативной антиурбанистической идеологии	145
Иван Золтан Денеш: Доказательства и принципы иллюзии «обдуманного прогресса»	168
Каталин Г. Хаваш: Существуют ли бессодержательные формы в логике?	196
Антал Мюллер: Проблемы объективности и адекватности познания в физике	214

ОБЗОР

Бела Бачо: Фрагменты о человеке	234
Ласло Тютё: Маркс об истории общественного мышления	256

РЕЦЕНЗИИ

Имре Хронски: Общественное производство науки	280
Ласло М. Молнар: Ратман Янош о труде Й. Г. Гердера „Zur Geschichte philosophie”	289

Ára: 20 Ft
Előfizetés egy évre: 120 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 215-96 162 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

Indexszám: 25 535

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,

H-1389 Budapest, Pf. 149.

HUSZONNEGYEDIK ÉVFOLYAM

1980/3

5 1220



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

A SZERKESZTŐSÉG MUNKATÁRSAI:

BALOGH ISTVÁN (szerkesztő),
GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő),
KÉRI ELEMÉR (felelős szerkesztő),
KOLTAI IRÉN (szerk. titkár)
NYÍRI KRISTÓF (szerkesztő),
SIPOS JÁNOS (szerkesztő)

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ÁGOSTON LÁSZLÓ, ALMÁSI MIKLÓS, ANCSÉL ÉVA,
BALOGH ISTVÁN, FÖLDESI TAMÁS,
HERMANN ISTVÁN (ELNÖK)
KÉRI ELEMÉR, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF,
POÓR JÓZSEF, RUZSA IMRE, SZIGETI GYÖRGYNÉ,
TÓKEI FERENC, VERECZKEI LAJOS,
VÉSZI BÉLA, ZOLTAI DÉNES

1980/3

TARTALOM

ÁGH ATTILA: Az eldologiasodás, avagy „az ember halála”	297
KARIKÓ SÁNDOR: „Konformista társadalom” vagy konformizmus a társadalomban. Adalékok a konformizmus—nonkonformizmus problémájához	326
CSEJTEI DEZSŐ: Ortega y Gasset metafizikájának alapkategóriái	345
MÁRFÖLDI GÁBOR: A relativitáselmélet és a kvantumelmélet ellentmondásai és dialektikus szintézisük egy lehetősége	373

AZ OKTATÁS SZÁMÁRA

ROZSNYAI ERVIN: Törvény és alternatíva	383
--	-----

MŰHELY

KARSAI LÁSZLÓ: Marx és Engels a nemzeti kérdésről	396
---	-----

SZEMLE

SZABÓ MÁTÉ: Filozófia és szociológia. E. Durkheim: A társadalmi tények magyarázása tárhoz	419
SZEGEDI PÉTER: Müller Antal: Kölcsönhatás és meghatározottság (Kísérlet egy korszerű természetfilozófiai determinációelmélet kidolgozására)	423
LUDASSY MÁRIA: Bronislaw Baczko: Az utópia fényei	433
PACZOLAY PÉTER: Umberto Cerroni: Bevezetés a társadalomtudományba	435
KISS Endre: Személyiségidealizmustól az akarat kultuszáig. Tanulmány a svéd Nietzsche-fogadtatásról	440

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest I., Űri u. 53. Telefon: 160—160/269-es v. 138-as mellék

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

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

AZ ELDOLOGIASODÁS, AVAGY „AZ EMBER HALÁLA”

ÁGH ATTILA

Az eldologiasodás problémája végigvonul Marx egész munkásságán a korai fetiszizmus elméletétől *A tőke* átfogó rendszeréig. Aligha magyarázható azonban magának a marxi életműnek a belső összefüggéseivel és fejlődésének szakaszaival az, hogy az eldologiasodás problémája bizonyos történelmi szituációkban filozófiai divatjelenséggé válik és a marxi életműtől, eredeti funkciójától elszakadva önálló életet él. Ez volt a helyzet a II. Internacionálé idején, amely a marxi fetiszizmus-elméletet kiszakította *A tőke* egész rendszeréből, s dologi materializmusa, ökonomizmusa kifejezési formájává, az epifenomén-jellegű tudat automatizmusa megfogalmazásává tette. De ugyanígy elszakadt a húszas években Lukács munkássága nyomán az eldologiasodás fogalma a marxi rendszer egészétől, s az eldologiasodott tudat leküzdésének programja a II. világháború utáni marxizáns irányzatoknál – jórészt Lukácsra támaszkodva – a technicizmus és ökonomizmus „kultúrkritikája”-ként született újjá.

A marxizáns eldologiasodás-elméletek kritikájában szerintünk döntő jelentősége van a *Grundriss*ének, amelyben Marx a legátfogóbban fejtette ki a maga elméletét. S megfordítva, a *Grundrisse* jelentősége is – a szabadság és egyenlőség társadalmi modelljének heurisztikus ereje és a proudhoni elmélet kritikájának általános érvénye – csak ezekkel az elméletekkel konfrontálva érthető meg, hiszen ezeket az elméleteket az jellemzi, hogy visszaesnek nem is a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*, hanem egyenesen a korai marxi fetiszizmus-elmélet (1841–1844) álláspontjára és a klasszikus német filozófia leküzdésének ezt a koraérett formáját teszik a *Grundrisse* és *A tőke* koncepciója helyébe.

A *Grundrisse* eldologiasodás-elméletének vizsgálata adja meg tehát szerintünk a kulcsot korunk ideológiatörténetének adott fejezetéhez: „a kész valóság” dologi kényszere, ill. a „tudat reformja” teoretikusainak közös bírálatához. A marxi eldologiasodás-elmélet sajátos adaptációját és transzformációját Lukács György klasszikus műve, a *Történelem és osztálytudat*, ill. a kérdés további történetét Goldmann koncepciója alapján szeretnénk bemutatni, hogy végezetül szembesíthessük velük a *Grundrisse* eredeti rendszerét. A probléma kifejtésének ezzel a módjával szemben természetesen rögtön felvethető, hogy Lukács annak idején még a *Gazdasági-filozófiai kéziratokat* sem ismerte, nemhogy a *Grundriss*ét, s hogy az előbbi művel való megismerkedés milyen komoly fordulathoz vezetett munkásságában. Ez valóban igen fontos szempont, de éppen az eldologiasodás-fogalom ideológiatörténete mutatja meg, hogy mennyire nem a klasszikus szövegek ismeretén fordul meg a dolog. Hiszen Goldmann a *Grundrisse* publikálása után is a korai Lukácsot követte, sőt szerintünk maga Lukács sem tudott eljutni újabb klasszikus művében, az *Ontológiában* az eldologiasodás-elmélet *Grundrisse*-beli formájához, annak

ellenére, hogy társadalmi ontológiája a marxi társadalomelmélet rekonstrukciójának egyik leggrandiózusabb kísérlete. Nem véletlen tehát, hogy a *Grundrisse* széles körű feldolgozásával szaporodnak a lukácsi eldologiasodás-elmélet kritikái is.

I. A FIATAL LUKÁCS ELDOLOGIASODÁS-ELMÉLETE

A lukácsi eldologiasodás-elmélet közismerten a II. Internacionálé ökonomizmusának kritikájaként, eldologiasodott gondolatvilága lerombolásaként született. Lukács a marxi intenciók nyomán az áruból akarja kibontani „a kapitalista társadalom egészének ábrázolását”, azaz az áruviszonyok struktúrájában fedi fel valamennyi „tárgyiság-forma” és „szubjektivitásforma” „ösképét”. *A tőke* I. kötete árufetisizmus-konceptiója szolgál tehát számára kiindulópontul, a személyek közötti kapcsolat eldologiasodása és az áru fétisjellege mint „kísérteties tárgyiság”. Ezt tekinti az eldologiasodás „alapjelenségének”, de magát a marxi kiindulópontot, használati érték és cseréérték viszonyának visszajárfordulását, továbbá ennek dialektikájából a pénzfetisizmus, ill. a pénz belső ellentmondásaiból a tőkefetisizmus megszületését már nem vizsgálja. Jóllehet Lukács az eldologiasodás objektív folyamataiból akar a megfelelő tudatstruktúrára következtetni, az előbbieket részletes elemzését mellőzve rögtön az elején átvált az „eldologiasodott gondolkodási mechanizmus” elemzésére, valamint annak kifejtésére, hogy az eldologiasodás kifejlett formájában a modern, azaz a XX. század eleji kapitalizmus jelensége. A marxi árufORMA mint kiindulópont tehát direkt megalapozásként szolgál Lukácsnál kora eldologiasodott tudatstruktúrái elemzéséhez, mégpedig úgy, hogy kora kapitalizmusát a racionalitás weberi kategóriája felől jellemzi, egészen odáig, hogy az addig minden egyéb elidegenedés-meghatározottságot magába olvasztó eldologiasodás szinte azonosul a racionalitás-elvvel, ill. gondolkodással. (*Történelem és osztálytudat*, Bp. 1971, 319–320, 331. stb.)¹

Így Lukács szinte „észrevétlenül” terjeszti ki az eldologiasodás folyamatát az „árudologról” a munkaerőre, a munkásra, s a racionalitás-elvvel összekapcsolva írja le azt a folyamatot, amelynek során a személyiség egésze dologi tulajdonságok sorára esik szét, amelyeket vele szemben objektívnak, hogy beleilleszthessék a racionalizált nagyüzemi rendszerekbe. Az egyszerű és a tőkés áruterelés közötti nagy korszakváltás, amelyet Marx olyan markánsan jelez *A tőke* I. kötetében, ebből a gondolatmenetből teljesen eltűnik, az áruterelés „absztrakt atomjai” és a munkás személyiségének eldologiasodása azonos alapra helyeződnek. A hangsúly így – ugyancsak „észrevétlenül” – áttevődhet az árufétis-tudatról a „munkás tudatának eldologiasodására”, amint Lukács azt a folyamatot ábrázolja, ahogy „a kapitalizmus fejlődése folyamán az eldologiasodás struktúrája egyre mélyebben, sorsszerűbben és konstitutívabban” behatol az emberek tudatába. A tőkefetisizmus említése is csak az eldologiasodott tudat mint közvetlenség és kalkulálhatóság definiálására szolgál – „Az áru árujellege, a kalkulálhatóság abszolút mennyiségi formája itt a legtisztább alakjában jelenik meg: az eldologiasodott tudat saját közvetlenségének

¹A Swingewood *Marx and Modern Social Theory* (London 1977, 78, 107.) c. munkájában erőteljesen hangsúlyozza, hogy az eldologiasodás megszüntetésére törő lukácsi elmélet az eldologiasodás-elméletek akkori legfejlettebb formájára, a weberi racionalitás-elvre támaszkodott.

megjelenési formájává lesz, amelynek túllépésére – eldologiasodott tudat lévén – még csak nem is törekszik” (i. m. 334.) – s ez vezet tovább Simmel és Weber nyomán az emberi kapcsolatok, a jogalkotás és bürokrácia elemzéséhez.

A hamis tudat szerepének tisztázásában viszont sokat nyújtott a *Történelem és osztálytudat*, amikor leszögezte, hogy a hamis tudatot nem lehet az igaz és hamis merev szembeállításán keresztül – a késői Lukácssal szólva – „ismeretelméletileg” megközelíteni. Ám Lukács, amikor leszögezi, hogy a hamis tudat *szubjektíve* helyesként és jogosultként jelenik meg, csupán *objektíve* hamisként és inadekvátként, vagyis helyes az egyén helyzete, s hamis a társadalmi-történelmi összefüggések szempontjából, a „szubjektív” helyesség szempontját nem köti össze maguknak a viszonyoknak az eldologiasodásával, tehát annak a ténynek a bemutatásával, hogy maga a valóság fordul visszájára, és a tudat ezt tükrözi helyesen, s így nem csupán „szubjektíve” hamis tudat, legyen bár az adott valóság maga is világtörténelmi távlatban hamis. (I. m. 275–277.)²

Mivel Lukács nem elemzi az egyszerű és a tőkés áruterelés közötti történelmi korszakváltást, „az eldologiasodott tudatstruktúrát” szükségképpen „az egész társadalom alapkategóriájának” fogja fel, vagyis elvonatkoztatva tőkés és munkás mint osztályegyenek szembállításától. Bennünket azonban most nem az osztálytudat és forradalmiság sokat elemzett problematikája érdekel Lukácsnál, helyesebben szólva ez a problematika csak mint az egész eldologiasodás-elméletnek egyértelműen a társadalmi tudat egésze felőli felvetése és kezelése. Lukács a modern tudományokat – jelesül a politikai gazdaságtant és a jogot – az eldologiasodott tudat sajátos fenoménjeiként értelmezi, a jogot „tudatosabb” eldologiasodásnak tekintve, s végül a filozófiát az eldologiasodott tudat klasszikus formájaként és összegezéseiként értékeli. A filozófia úgy viszonyul az egyes szaktudományokhoz, ahogy azok az empirikus valósághoz, azaz a dologi jelleg közvetlenségén belül maradva, így a filozófiában „végérvényesen beteljesedik az eldologiasodás”, „második hatványon . . . úgy jelenik meg, mint az egyetlen lehetséges, fogalmilag egyedül felfogható és megragadható világ”. (I. m. 358–359.)³

Ezzel Lukács tulajdonképpen bevégezte feladatát, a tudat különböző formáinak – az egyszerű fetisizta tudattól a filozófiáig – az eldologiasodás alapjelenségéből való levezetését. Elméletében a filozófia, amely az alapfogalmaiban, alapevidenciáiban sűríti össze az eldologiasodást, ezért egyértelműen előlegezte már a „totális ideológia” mannheimi fogal-

²„Lukács a hamis tudat kategóriáját azért képtelen elemezni, mert összekeveri az eldologiasodás, a tárgyiaság és az elidegenedés fogalmait . . . Lukács számára a természet és a társadalom, ember és objektív dologi világ két teljesen heterogén dolog . . . Ennek következtében nem lehet azután a dologi világot tükröző tudat belső ellentmondásait feltárni, és így a tudat egészét Lukács belesüllyeszti – amennyiben ez a dologi világ visszatükröződése – az elidegenedettség módján felfogott hamis tudat kategóriájába” – írja Hermann István „A messianisztikus marxizmus (MFSZ 1967/5, 924–925.) c. cikkében (vö. Lukács György *gondolatvilága*, Bp. 1974, 137. is).

³ Lukács elidegenedés, eldologiasodás és eltárgyasulás különbségét először átfogóan *A fiatal Hegel* (Bp. 1976, 538–542.) c. munkájában fejti ki, Hegel kritikájaként, de egyben önkritikus jelleggel is. Ezt a különbségtételt állítja elemzésének középpontjába Hermann István is említett tanulmányában: „Mit jelent az elidegenedés az eldologiasodáshoz képest? Az eldologiasodás ezeket az ember által teremtett tárgyakat elszakítja teremtőjük szubjektív akaratától . . . Az elidegenedés jelensége tehát annyit jelent, hogy az ember felett úrrá válnak saját teremtményei, mint tőle idegen hatalmak.” (I. m. 926.)

mát.⁴ Így válhat át a polgári gondolkodás antinómiáinak vizsgálatára, tehát a filozófia-történeti elemzésre, amelyben kimutatja, hogy a polgári filozófia – elsődlegesen Descartes, kifejtetten Kant óta – hogyan válik egyén és közösség, szubjektum és objektum merev elválasztásával az eldologiasodás végigvitt elméletévé. Az „eldologiasodás gondolatformáinak” elmélettörténeti íve kora kultúrfilozófiájának kritikájával zárul, amelyben a klasszikus német filozófia párhuzamában egyértelműen felszínre bukkan „az a törekvés, hogy a szubjektum eldologiasodott szétszakítottságát és objektumainak – ugyancsak eldologiasodott – merevségét és áthatolhatatlanságát leküzdje”. (I. m. 407.)⁵ Ezzel szembeállítva domborítja ki markánsan a proletár osztálytudat, mint az eldologiasodás leküzdésének vonásait, a totalitás-elvet, mint az eldologiasodásnak a közvetítések révén történő meghaladását az egész társadalom történelmi mozgásának, levésének szemléletében, szemben a természeti adottságként létező, objektivitással merevedett, a tényfetizmus álláspontjáról értelmezett eldologiasodott társadalmi valósággal.⁶

A lukácsi eldologiasodás-elmélet számos követője és kritikus ellenében maga Lukács adta meg elméletének legátfogóbb értékelését a *Történelem és osztálytudat* 1967-es kiadása elé írott Előszavában. Lukács „az alapfogalmak kritikáját” nyújtva először is megállapítja, hogy korai művében a gazdaság elemzése beszűkült, hiányzik belőle a munka, a társadalom természettel való anyagcseréjének bemutatása – az *Ontológia* megfelelő részére való utalás nyilvánvaló –, s ezzel a kapitalizmus ellentmondásai és a proletariátus forradalmasodása „szubjektivistikus hangsúlyokat” kap. Leszögezi, hogy őt annak idején elsősorban a polgári gondolkodás kontemplatív jellegének leküzdése érdekelte, s ezért egy hegeli típusú módszertani feszültség keletkezett a totalitás központi helye és a gazdaság elsődlegessége között. Lukács tehát jól látja a gazdaság immanens mozgásának kibontatlanságát korai művében, s azt is, hogy az elidegenedés központi jelentőségének felelevenítése mennyiben hordozott még hegelianus tartalmakat és vezetett végső soron az elidegenedés és eltárgyasítás azonosításához, ami nagyban hozzájárult a

⁴ Swingewood könyvének IV. fejezetében – Alienation, reification and human nature – részletesen foglalkozik Lukács eldologiasodás-elméletének elmélettörténeti előzményeivel (Simmel) és utóhatásával (Marcuse, Adorno, Sartre, Goldmann és Mannheim), s különösen hangsúlyosan említi, hogy Lukács – akárcsak később Mannheim – a konkrét osztálystruktúrát az eldologiasodás üres elvonatkoztatásával helyettesítette, bár kiemeli az elidegenedés-probléma lukácsi újrafelvetésének jelentőségét. (I. m. 81., 87.)

⁵ Vö. Papp Zsolt előszavát a *Válogatás Robert K. Merton tudásszociológiai írásaiból* c. kötetben (Bp. 1976, Szociológiai Füzetek 12.).

⁶ Az eldologiasodásnak mint tudat-kategóriának az érdemi meghaladása rendszerint a Lukács munkásságát elemző feldolgozásoknak – például Swingewoodnak – sem sikerül, mivel maguk sem tudnak eljutni az eldologiasodás és az elidegenedés alapvető megkülönböztetéséhez: „Az eldologiasodás megtörtént: az emberek úgy fogják fel munkájuk termékét – amelyek megtestesülnek a társadalmi viszonyokban és intézményekben –, mint autonóm és objektív erőket, amelyek nem kapcsolódnak az emberi tevékenységhez. Ez az eldologiasodás abban a társadalmi tudatban jelenik meg a legélesebben, amely a társadalmi világot természeti terminusokban fogja fel, mint valami rögzített és változatlan dolgot. Azok, akik a világot eldologiasodott kategóriákon keresztül látják, a világ külsőségét és megkövesedett jellegét hangsúlyozzák, s ebben a világban az egyén csak a külső folyamatok által meghatározott passzív szubjektum, amelyet a vak, kifürkészhetetlen, látszólag az emberek ellenőrzésétől mentes törvények irányítanak, és ebben a világban ’egyedül a megkövesedett dolgok az aktív tényezők’” (i. m. 101.). Nem véletlen, hogy az utóbbi félmondatot itt Swingewood Goldmantól idézi, akinek álláspontját egyébként bírálja.

mű sikeréhez a polgári kultúrkritikában. Végül megjegyzi, hogy „Csak mellékesen említeném meg, hogy az eldologiasodás jelensége, amely közeli rokona az elidegenedésnek, de sem társadalmilag, sem fogalmilag nem azonos vele, ugyancsak ezzel egyértelmű kategóriaként szerepelt.” (I. m. 716.) Ez a megjegyzés azonban nemcsak önkritikai jellegű, vagyis egy új eldologiasodás-koncepciót jelez, hanem azt is mutatja, hogy az eldologiasodás problémája elvesztette Lukács számára különleges jelentőségét.

Talán ebből fakad, hogy éppen az eldologiasodás vonatkozásában nem egyértelmű a korábbi állásponton való túljutás. Hiszen Lukács még most sem látja az egyszerű és tőkés áruterelés érdemi különbségét az adott vonatkozásban, nem bontja ki az áruterelés kettős jellegének egész ellentmondásrendszerét s ezzel a korai művében legtöbbet hangsúlyozott totalitás-elv és a közvetítések rendszerének módszertana szenved csorbát. Így jelenik meg a cseereérték abszolutizálásának ricardói elve mint *A történelem és osztálytudat* hegeliánus koncepciójának kiegészítése és alátámasztása. A műnek ebből a közös filozófiai-gazdasági irányultságából adódóan nem is kerülhet kibontásra a közvetítések gazdagsága a termelés és az elidegenedett tudatstruktúrák mozgása között, s ezért szükségképp áttevődik az elméleti és módszertani hangsúly is az önállósult tudat mibenlétének elemzésére. Ezt a végig nem vitt kritikát mutatja egyébként az *Ontológia* eldologiasodás-koncepciója is.

Az *Ontológia* az eldologiasodás problémájára az elidegenedés fejezetben, az elidegenedés *ideológiai* nézőpontjai s a vallás problémája kapcsán tér vissza. Így Lukács a munka és a mindennapiság viszonyából bontja ki az eldologiasodást, mint a munkából létrejövő hasznos dologiaságok sajátos társadalmi létezési formáját, mint mindennapi, spontán dologiasodásokat, amelyeket szembeállít az elidegenedés irányába vezető „elidegenítő eldologiasodásokkal”. Az eldologiasodás úgy jelenik meg, mint az elidegenedés elemi-tudati szintje, amely bizonyos körülmények között elidegenedéssé súlyosbodik: „az eldologiasodás, amelyet Marx úgy jellemez, hogy ideológiailag szükségszerűen bennerejlik az áruforgalomhoz való, kritikátlan-közvetlen viszonyban, bizonyos kényszerűséggel vezet az embernek, életfolyamatainak öneldologiasodásához, s ezáltal az eldologiasodásnak ez a fajtája, ellentétben a korábban kifejtett általános ontológiai formával [ti. a mindennapiság spontán eldologiasodásaival – *Á. A.*], olyan belső tendenciákhoz jut, hogy közvetlenül átmenjen az elidegenedésbe”. (A társadalmi lét ontológiájáról, II. köt. Bp. 1976, 661.) Az eldologiasodás elemzése itt a modern polgári gondolkodás egyes képviselői (Carnap és Husserl) kritikájaként folytatódik, vagyis Lukács az eldologiasodás tendenciáit „ideológiailag” a kapitalista munkamegosztásnak a tudományokra gyakorolt hatásában vizsgálja és megállapítja, hogy az eldologiasodás a mindennapi életből behatolt az összes „tudatszerű objektivációkba”. (I. m. 673–674.) *Az eldologiasodás tehát változatlanul a tudat, az ideológia kategóriája* – „az eldologiasodások, noha önmagukban véve ideológiai jellegűek, az emberekre úgy hatnak, mintha létmódok volnának” (i. m. 678.) – és nem a *reális világ jelensége*; kulcs az átlagember és a teoretikus elidegenedett gondolkodásához, s így tartalmában alig változott, bár központi jelentőségét elvesztette. Az *Ontológia* igen nagy lépés előre a marxi társadalomelmélet rekonstrukciójában, de ebben a vonatkozásban a korábbi műhöz képest a továbblépés nem elég erőteljes, ami „formailag” is jelentkezik a *Grundrisse* szabadság és egyenlőség társadalmáról alkotott elméletének, azaz a marxi eldologiasodás-elmélet széles körű megalapozásának mellőzésében.

A döntő pontokon bírálja a *Történelem és osztálytudat* koncepcióját egy nyugatnémet szerzői kollektíva *Lukács György, Eldologiasodás és osztálytudat* címen megjelentetett, marxista igényű monográfiája. A szerzők mindenekelőtt a gazdasági megalapozást és az eldologiasodás objektív jelenségei bemutatását hiányolják:⁷ „Mivel Lukács itt az eldologiasodást nem mint a kapitalista termelési mód gazdasági formameghatározásának szükségszerű eredményét vezeti le, nemcsak hogy nem sikerül neki a közvetítések ki-munkálása a gazdasági struktúra és a gondolkodási folyamat között, hanem az empirikusan felfogott mindennapi tudat jellemzése önmagában véve is elégtelen.” (I. m. 73.) Az áruból való kiindulást Lukácsnál elvontnak tartják, mivel nem adja meg a tőkés áruterelés jellemzését, s az egyszerű áruterelés vonatkozásában sem bocsátkozik bele az áru kettős jellegének elemzésébe, csak a személyek eldologiasodását hangsúlyozza, a dolgok megszemélyesülését nem, vagyis a használati érték–csereérték elemi viszonya tisztázása híján nem tudja megragadni szubjektum és objektum visszajára fordulásának mind magasabb formáit. (I. m. 93., 98–100.) Egészében véve „Lukács az összes meghatározásokat az árufétistől a legfejlettebb formáig az eldologiasodás létformája alá sorolja, anélkül hogy megkísérelné ezeket a különböző formameghatározásokat egymásból szisztematikus összefüggésükben kibontani. Ezért az eldologiasodás tartalmi meghatározása, amennyiben egyáltalán adott, szükségképpen elégtelen.” (I. m. 84.) Mégpedig a szerzők szerint mindenekelőtt azért elégtelen, mert az eldologiasodás Lukácsnál végső soron arra redukálódik, hogy mind az emberek, mind a dolgok individualitása kioltódik absztrakt mennyiségi meghatározottságukban. Az eldologiasodás tetőpontja a személyiség szétesése, tulajdonságai önálló dolgokká válása, s így aztán klasszikus eldologiasodott személyiségként Lukácsnál az újságíró jelenik meg, aki pénzre váltja tehetségét. (I. m. 121.)⁸

A lukácsi eldologiasodás-elmélet kritikájában számunkra a szerzőknek az a felismerése a legfontosabb, hogy a *Grundrisse* kifejlett eldologiasodás-elmélete a kulcsa *A tőke* I. kötete árufetiszizmus-koncepciójának. Ezért jogosan bírálják Lukácsot az egyszerű és a tőkés áruterelés egybemosásáért, azért, hogy az egyszerű árúviszony Lukácsnál a tőkés termelés kritériumává válik, s így nála a kapitalista termelés sajátos jegyeinek és osztályegyénei összeütközésének feltárása nélkül az elemzés logikája szükségszerűen vezet az egész társadalom egységes eldologiasodott tudatstruktúrájához. Az eldologiasodott tudat belső ellentmondása így nem is fogalmazódhat meg Lukácsnál az egyszerű áruterelés világa, a szabadság és egyenlőség társadalma, a formális szabadság szférája valóságos tagadásaként a tőkés áruterelésben, amely egyúttal az eldologiasodás egyszerű áru-

⁷Autorenkollektív (Manon Baukhage és mások): Georg Lukács, *Verdinglichung und Klassenbewusstsein* (VSA, Westberlin, 1975). A szerzők hangsúlyozzák, hogy Lukács az anyagi életviszonyok fejlődésének ábrázolását elhanyagolva nem képes a klasszikus politikai gazdaságtan kritikáját, ill. a tudományos szocializmus keletkezésének valódi okait sem megadni. (i. m. 38–40, 50.) A hamis tudatnak mint szubjektíve helyes, objektíve hamis tudatnak az elvét is bírálják, akárcsak azt, hogy Lukács a mindennapi tudatot mint empirikus-pszichológiai jelenséget fogja fel. (I. m. 65., Vö. Swingewood: I. m. 135. is.)

⁸A kötet szerzői kiemelik, hogy Lukács eldologiasodás-elméletének kulcsa *A tőke* szerkezetének megnevezése, a gazdasági kategóriák tartalmi ábrázolásának hiánya, s ebből adódott az is, hogy Lukács az egyszerű áruterelésben létrejövő eldologiasodást (*Verdinglichung*) mint tárgyak viszonyát nem tudta a társadalmi viszonyok eldologiasodásaként (*Versachlichung*) is értelmezni. (I. m. 127., 187–188.)

termelésben kialakult formai jegyeinek megőrzésével a tőkés eldologiasodás apológiájának legfőbb formája. (I. m. 108–113., 142–144.) A szerzők egészében véve a *Történelem és osztálytudat*-ot a marxizmustörténet klasszikus művének tekintik, amely grandiózus erőfeszítést tesz a tudatnak az eldologiasodott viszonyokból való levezetésére, de végső soron maga is visszaesik abba a leegyszerűsítésbe, amelyet bírál. A szerzők szerint ebből a kettősségből fakad a mű kritikusaikak megnemértése: vagy abszolutizálják Lukács törekvéseit, elvonatkoztatva kudarcaitól, vagy csupán kudarcait hangsúlyozzák és törekvéseit, eredményeit nem. Befejezésül a szerzők megállapítják, hogy az eldologiasodás-elmélete vonatkozásában Lukács 1967-es Előszavának önkritikája nem elégséges, mivel újólag hiányzik a gazdaság immanens mozgására való támaszkodás, az eldologiasodás objektív jelenségei és tudatformái közötti gazdag közvetítés kimunkálása. (I. m. 200–201.)

Lucien Goldmann és a „tudat reformja”

A II. világháború után az eldologiasodás elmélete újra előtérbe került, sőt mondhatni, hogy egyenesen filozófiai divattá vált. Az elmélet egyik leglelkesebb propagálója L. Goldmann volt, aki azzal az igénnyel lépett fel *Az eldologiasodás* c. tanulmányában, hogy Lukács nyomán a marxi elmélet autentikus kifejtését adja.⁹ Valójában Goldmann a *Történelem és osztálytudat* kezdeményezéseit a „tudat reformja” elméletévé egyszerűsítette, s így tanulmánya jellegzetesen mutatja az újkeletű marxizáns eldologiasodás-elméletek korlátozottságát és ellentmondásait.

Az elvont egyén tudatának abszolutizálását és Marx kultúrfilozófussá minősítését szerintünk markánsan jelzi Goldmann álláspontja a társadalmi termelés elsődlegessége elvének állítólagos marxi feladásáról a szabadság birodalmába való ugrással, mondván, hogy „itt csak *tényszerű*, de nem *jogszerű* elsődlegességről van szó, amely természetesen eltűnik, majd amikor az anyagi javak megszerzése a termelőerők fejlődésének és a társadalmi struktúra megváltozásának következtében az egyének aktivitásában másodrendűvé válik. Ez a híres ’ugrás’ a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába.”¹⁰ Marx 1842–1843-as publicisztikájának hangneme, korai fetisizmus-elmélete vezérmotívuma csendül fel itt, miszerint az anyagi termelés, mint „elvetemült materializmus”, ténylegesen meghatározó ugyan az emberek és a társadalom életében, de éppen-séggel ebben áll az elidegenedés. Ami pedig *A tőke* III. kötetének téziséit illeti, Marx 20 év múltán még kevésbé állítja a termelésből való kilépést, ill. „másodrendűvé” válását, hanem a termelés olyan struktúráját tételezi fel, amelyben a fejlesztés legfontosabb formája az

⁹ Hermann István *Lukács György gondolatvilága* c. művében bemutatja a negyvenes évek végén a „hiányzó forradalom” hangulatát Franciaországban, amelynek megfelelt „a dologiasulás általános kritikája”, s ebből vezeti le Lukács korai műve hatását, megemlítve L. Goldmann, „aki talán leglelkesebben propagálta a *Történelem és osztálytudat*-ot”. (I. m. 139., 153.) Korábbi, idézett tanulmányában Hermann már leszögezte, hogy „mindazok, akik a fiatal Lukácsból indulnak ki (pi. Lucien Goldmann) éppen az eldologiasodás és elidegenedés összemosására támaszkodnak”. (I. m. 926.)

¹⁰ L. Goldmann: *La réification* (In: *Recherches dialectiques*, Párizs 1959), idézve a *Személynépek a társadalomfilozófia köréből* (Szerk. Sziklai László, Bp. 1975, 208.) c. kötet alapján. A frankfurti iskola eldologiasodás-elmélete önálló tárgyalást követel, ezért ebbe a kérdésbe itt nem bocsátkozunk bele, csak utalnánk a *Tény, érték, ideológia* c. kötetre, különös tekintettel Adorno megállapításaira (Bp. 1976, 261–263., 276–278. stb.).

egyén termelőerőinek fejlesztése, alkotóképességeinek szabad kibontakozása, s így a termelés általi meghatározottság sem őrli többé az elidegenedés formáját.

Goldmann persze a „piacgazdaság” szubjektumait joggal ábrázolja absztrakt egyénként – „az ember egyformán absztrakt tulajdonságaival rendelkezik, azaz lehetséges vásárlók és eladók, minden más társadalmi sajátosságtól eltekintve” (i. m. 210.) –, de teljesen jótalanul viszi át ezt a modellt a tőkés – munkás viszonyra, nyíltan megfogalmazva, hogy őt csak e viszony tudati aspektusa érdekli: „Bennünket az eldologiasodás jelenségének megértése érdekében az a pszichikai mechanizmus érdekel, amely közvetítésével ezek a folyamatok végbemennek.” (I. m. 212.) Egy pillanatra felvillan ugyan a klasszikus polgári közgazdaságtan kritikájának lehetősége is – „A klasszikus közgazdászok fiktív világában, egy olyan világban, mely a valódi kapitalista világnak csak idealizált és sematikus kivetítése, az egyének tökéletesen egoisták, közönyösek és érzéketlenek embertársaik szenvedései, törekvései és szükségletei iránt” (i. m. 213.) –, de a vizsgálat itt is megtorpan az „egoizmus” Hess-féle kritikájánál. Az emberi kapcsolatok e leírásban a privát szférába szorulnak vissza, amelyet ugyancsak „a kapitalizmus világában élő emberek pszichikai struktúrája szempontjából” értékelt Goldmann, mivel az eldologiasodás szerinte abban áll, hogy „elkendőzi az emberek és az eszmei és pszichikai realitások közötti társadalmi kapcsolatokat úgy, hogy a dolgok vagy a természeti törvények természetes sajátosságainak vonását kölcsönzi nekik”. (I. m. 215.)

Goldmann elemzéseiből tehát az *elidegenedett tudat fenomenológiája* tárul fel előttünk, annak gazdasági-jogi-politikai bázisa nélkül, sőt a korai Lukácsnál legalább markánsan jelentkező igény és törekvés nélkül. Az elidegenedett tudat vizsgálata mint a „fecsegő felszín” teóriája kiterjed Goldmann-nál a filozófiatörténet, a művészetelmélet, sőt a nyelvelmélet felé is – „ez a torzulás mély pszichikai valóság, mely még a nyelvben is kifejeződik” (i. m. 216.) –, gyakran igen értékes részeredményeket felmutatva, de mindenütt hangsúlyozottan „a pszichológiai mechanizmusok szigorú vizsgálatára” korlátozottan. (I. m. 215.) Ahelyett tehát, hogy a tudatformák eldologiasodását megalapozná a gazdasági-társadalmi valóságban, a valóságos eldologiasodást is tudati problémává, egyenesen a mai pszichológia belügyévé változtatja: „Azért, hogy ezen a valóságon tevékenykedni tudjanak, az emberek valószínűleg kénytelenek voltak minden társadalomban elválasztani a fizikai valóság kognitív aspektusát az ehhez a valósághoz fűződő aktív vagy érzelmi viszonyuktól, s így megalkotni egy olyan *világot*, melyről *elméleti* módon lehet beszélni . . . Felvetődik azonban, hogy milyen struktúrát ölt a különböző társadalmakban az emberek tudata számára . . . az a kapcsolat, mely a dolgot és az őket átalakító emberi tevékenység között fennáll . . . A *Feuerbach-tézisek*ben Marx ezt a problémát a percepció és a perceptív aktivitás kapcsolatának lényegi szintjén vetette fel. Napjainkban Jean Piaget újította fel Marx álláspontját az érzékelést kutató kísérleteiben.” (I. m. 217.)

Az egyszerű áruviszony dologi jellegére való távoli utalás szerintünk semmiképpen sem elegendő a modern kapitalizmus tudatjelenségei „deszifrázálásához”, és semmiképpen sem jogosít fel azok önállósult mozgásának abszolutizálására. Márpedig Goldmann-nál a társadalmi alapok és közvetítő mechanizmusok árnyalt bemutatása nélkül hangzanak el olyan megállapítások, hogy az egyén „pszichikus élete, ’személyisége’, ’szelleme’ észrevétlenül elveszti minden kapcsolatát az anyaggal”, hogy az eldologiasodás „pszichikai dualizmust” hoz létre az egyén közléte és magánléte között. Goldmann az eldologiasodás *szubjektív vetületének* vizsgálatában arra koncentrál, hogy a „nagy társadalmi katasztrófák . . . lát-

hatóvá teszik a valódi társadalmi és emberi valóságot”, bár ezek az esetek „csak egy kivételes és rövid ideig tartó szituáció kifejezései”, amelyek után visszaáll az eldologiasodott tudat uralma. (I. m. 220–221.) Lukács osztálytudat-koncepciójának ebben a távoli visszfényében nem maga a valóság visszajára fordított, eldologiasodott, hiszen létezik egy „valódi valóság”, hanem csak a tudat, amelynek kritikai leküzdése meghozza a „valódi valóság” elérését. Eszerint a kapitalizmus fejlődése úgy írható le, hogy az eldologiasodott tudatra redukált elidegenedés „fokozatosan meghódítja a társadalmi élet minden területét, s a tudat minden más formáját helyettesíti”, eljutva a fejlődésben önmaga korlátaival, amikor „a bér munkások életkörülményei nehezek, megszületik az emberi ellenállás, az *áru tudatosává válik*, és fellázad az eldologiasodás ellen”. (I. m. 227.) Így jut el Goldmann az egyszerű árutermelő tudatáról a munkásosztály tudatára váltva az osztálytudat „Lukács György által mesterien felvetett problémájához” (i. m. 232.), amelyet a maga részéről a „szellemi láncok” széttörésének problémájára redukál.

Goldmann mint az eldologiasodás teoretikusa így nem is a fiatal Lukács, hanem a korai Marx és a morálkritikus Moses Hess örököseként lép fel, csak a kritika fegyverét forgatja és nem vállalja a fegyverek kritikáját. Társadalomképe klasszikusan megtestesíti az összes marxizáns, kultúrkritikai irányzat beállítottságát, az egyszerű árutermelés egyénei érintkezéséből igyekszik levezetni a modern kapitalizmus tudatjelenségeit, jóllehet Marx többször kifejtette, hogy a kapitalizmus önvédelmének legfontosabb formája az egyszerű árutermelés, a szabadság és egyenlőség társadalmi látszatvilága, ill. korlátozott realitásának abszolutizálása. Goldmann, bár maga is bírálja Marcusét a tudati mozzanatok abszolutizálása miatt¹¹ – posztumusz művében nemcsak rokonítja a fiatal Lukácsot Heideggerrel, hanem éppenséggel az eldologiasodás elméletében hozza őket közös nevezőre.¹² Lukács – aki 1967-es Előszavában éppenséggel Goldmann korábbi, Kantról szóló monográfiájában kifejtett tézisét, Heidegger az ő műve elleni közvetett polémiájának gondolatát helyeselte – erre még a *Történelem és osztálytudat* logikáján belül is elutasítóan felelne, hiszen az eldologiasodást ő „az egész polgári társadalom struktúráló alapjelenségeként” igyekezett bemutatni és élesen elítélte azokat, akik „megmaradnak az eldologiasodás közvetlenségének elemzésénél és meg sem kísérik, hogy... az eldologiasodás tulajdonképpeni ősfenomenjének irányába előrehatoljanak. Sőt, még ezeket

¹¹ Amikor az 1962-es nyilvános vitájukban Marcuse azt állította, hogy „Egyedül a boldogtalan tudat képes megérezni az átalakulás abszolút szükségességét és meghaladni a dolog adott állapotát”, Goldmann azzal a Marx-tézissel válaszolt, hogy maga a feladat csak ott merül fel, ahol megoldásának feltételei adva vannak vagy létrejövőben vannak. (Vö. MEM 13, 7.) (*Lucien Goldmann ou la dialectique de la totalité*, Párizs 1973, 155.) Goldmann eredetileg nagyon határozottan megfogalmazta Lukács és Heidegger ellentétes koncepcióját az eldologiasodás elméletében Kantról szóló monográfiájában (*La Communauté humaine et l'univers chez Kant*, Párizs 1948), később lényegesen megváltoztatta véleményét és inkább rokonította, mintsem ellentétbe állította kettőjük koncepcióját. Goldmann egyébként még „Das Denken des Herbert Marcuses” (*Soziale Welt*, 1969/3, 258–259.) c. tanulmányában is nagyon határozottan utal Lukács és Heidegger különbségére, s arra, hogy Marcuse a heideggeri hagyományt folytatja. Swingewood ugyanakkor határozottan rámutat a weberi technikai determinizmus folytatására Marcusénál, vagyis az eldologiasodás-elméletek nagy részét egyszerre jellemzi a technicizmusnak és a tudat abszolutizálásának két véglete. (I. m. 107–108.)

¹² L. Goldmann: *Lukacs et Heidegger* (Párizs 1973, 5–7., 14–15., 72–73. stb.). *A l'homme et la société* Lukács külön számában (1977/43–44) R. Rochlitz Lukács et Heidegger c. tanulmánya viszont Lukács és Heidegger eltérő koncepcióját fejtegeti az eldologiasodás kérdésében.

a kiüresedett megjelenési formákat is eloldják azok kapitalista talajától, önállósítják és örökérvényűvé teszik őket, mint emberi kapcsolatok lehetőségének valamely általánosan létező típusát.” (I. k. 343–344., 336.)

Goldmann eldologiasodás-konceptióját azért választottuk ki a marxizáns elméletek bemutatására, mert közvetlenül Marx és a fiatal Lukács interpretációjának igényével lép fel, jóllehet nem nyúl vissza az eredeti marxi forrásokhoz, csupán a fiatal Lukács dinamikus kétértelműségét „fejleszti tovább” a tudat aktivitása egyértelmű kultúrkritikai alapvetésévé. A kultúrkritikai irányzatokkal szemben az ökonomista-technicista vagy éppen bizonyos strukturalista filozófiák viszont büszkén vállalják az eldologiasodás világát és az eldologiasodott embert a modern társadalom termékének, a modern tudományok objektív kutatásai eredményének fogják fel. Ennek az irányzatnak a lényegét a leg-egyértelműbben M. Foucault fogalmazta meg, miszerint „az ember eltűnőben van”, sőt egyenesen bekövetkezett az „ember halála” és helyére lépett a struktúra. Az eldologiasodás elméletének mint az „ember halálának” diadalútja és annak ádáz kritikája együttesen jellemzi a mai polgári gondolkodást.¹³ Az eldologiasodás-filozófiák ideológia-történetének legutóbbi korszakához is megadja a kulcsot Marx Proudhon kritikája a *Grundrisse* pénzfejezetében, amely markánsan kidomborítja az egyszerű és tőkés eldologiasodás különbségét és valamennyi eldologiasodott társadalmi jelenség rendszerként való felfogását is magában foglalja.

II. A MARXI ELDOLOGIASODÁS-ELMÉLET ALAPJAI

A marxi fetiszizmus-elmélet előzményei

Az eldologiasodás problematikája a klasszikus német filozófiának a klasszikus angol politikai gazdaságtannal, mint a polgári társadalom teóriájával, való polémiajából származik. A Kanttól Hegelig tartó fejlődésben a *dolog* (*Ding*) külső, érzéki tárgyat jelent, amelybe az emberi megismerés mint idegenbe beleütközik, s amely a megismerés előrehaladásával mind magasabb szinten fordul szembe az emberrel mint a külső világ, ill. más ember dologisága (az „ész” fogalma a *Szellem fenomenológiájában*, Bp. 1961, 65., 183., 220.). A hegeli rendszerben a dolog fogalma önálló helyet kap mint a meghatározott külsőség léte a jelenséghez való fejlődésben (*Enciklopédia* I. 125–130. §), mint *ellenséges, külső tárgy* („matériák”), amellyel a szubjektum szembetalálja magát (*A logika tudománya* II. köt., Bp. 1957, 94–107.). A dolognak mint ellenséges, külső tárgynak ez az értelmezése alakítja ki az elidegenedés = külsővé-idegenné válás = eltárgyasulás (eldologiasodás) hegeli „egyenletrendszerét”, amelyben a külsővé válás (Entäusserung) egy külső, idegen tárgynak a szubjektummal szembeni létrehozása megfogalmazásává válik. A hegeli jogfilozófia a *külső, idegen tárgyat* (*Sache*) társadalmi értelemben a tulajdonviszonyok rendszerében értelmezi (vö. 42. § stb.), mint az embereknek más emberekhez

¹³M. Foucault: *Les mots et les choses* (Párizs 1966, 351–353., 356–359.) Foucault-nak ezt a fejtegetését sokan bírálják, nemcsak T. M. Jarosewskii (*Személyiség és közösség*, Bp. 1974, 237–244.) és L. Sève (*Marxizmus és személyiségelmélet*, Bp. 1971, 465–471.), hanem az egyébként technicista-ökonomista beállítottságú Z. Brzezinski is (*Between Two Ages, America's Role in the Technetronic Era*, New York 1971, 115–116.).

és tárgyakhoz való idegenszerű viszonyát. Az eltárgyasítással azonosuló elidegenedés itt az *elidegenítés* (külsővé tevés = *Veräußerung*, vö. 55. §) és az *eldologiasodás* (*Versachlichung*) mint dologi-jogi, azaz idegenszerű társadalmi viszonyok tételezése azonosításként jelentkezik (*A jogfilozófia alapvonalai*, Bp. 1971, 55–56., 70–74., 63., 81., 329.). Hegel tehát a dolog fogalmát a szubjektummal ellenséges külvilág kifejezésére használta, a közvetlen tárgyi-természeti objektivitás (Ding) vagy társadalmi-tárgyi, azaz viszonyobjektivitás (Sache) értelmében. Véleményünk szerint azonban felfogásában az utóbbi mozzanaton volt a hangsúly, azaz nem a materialista tradícióval (Holbach) való „metafizikai”, hanem az ökonomista tradícióval (Smith) való társadalmi ellentétben.

Marx a dolog és az eldologiasodás fogalmait örökölte a klasszikus német filozófiától a polgári társadalom „elvetemült materializmusa” elleni polémiában. Korai fetiszizmus-elmélete kulcsát ezért az *Értéktöbblet-elméleteknek* a politikai gazdaságtan „materializmusa” elleni polémiáiban találjuk meg (vö. MEM 26/III, 116., 133., 240–248., 264., 390.), ugyanis a klasszikus közgazdaságtan voltaképp nem a termelés elsődlegességét, hanem az anyagi érintkezés dologi struktúrájának meghatározó szerepét fogalmazta meg. Ezért bírálja Marx ezt a materializmust a társadalmi viszonyok termelése oldaláról, mondván, hogyha az embereket a körülmények alakítják, akkor a körülményeket kell emberiekké tenni (MEM 2, 129), márpedig a közgazdászok csak azt tudják megmagyarázni, hogyan termelnek az emberek adott viszonyok között, de azt nem, hogyan termelik ezeket a viszonyokat. (MEM 4, 121) Marx korai fetiszizmus-elmélete azonban még a klasszikus német filozófiától való elszakadás folyamatát testesíti meg. A De Brosses nyomán bevezetett fétis, *fetiszizmus* fogalma az eldologiasodás kifejezésére, mint *sajátosan marxi terminus*, Marx korai munkásságában éppenséggel a klasszikus német filozófia álláspontjával való szembenállás kifejezésére szolgált. A dolog mint ellenséges külső tárgy azért nyeri Marxnál a fétis elnevezést, hogy kihangsúlyozza annak emberi-társadalmi jellegét, létrehozásának és szembenállásának folyamatszerűségét, a társadalmi tartalomnak természeti adottságként való megjelenését, az emberi aktivitásnak természeti-dologi aktivitásba való átfordulását. Szubjektivitás és objektivitás rögzített ellentéte, ill. hegeli – végső soron csak a megismerésben történő – feloldása helyett az elidegenült tárgyiség közvetlen-gyakorlati leküzdése kerül előtérbe (a filozófia megvalósulása). Marx dinamikus korai fetiszizmus-elmélete tehát mint nyitott rendszer a saját ellentmondásainál fogva fokozatosan elvezetett nemcsak az elidegenedés és eltárgyasulás, hanem az elidegenedés és eldologiasodás (fetiszizmus) folyamatainak differenciálásához is. Nevezetesen először (Kreuznach 1843) a polgári társadalom mint az anyagi életviszonyok rendszere meghatározó szerepe tisztázódik, majd pedig az elidegenedés gazdasági, politikai és erkölcsi szintjei is kibontásra kerülnek (Német–francia Évkönyvek, 1843–44). Így a korai fetiszizmus-elméletet a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* Marx áru- és pénzfetiszizmus elméletének első megfogalmazása váltotta fel. Hegel bírálatában Marx így nemcsak az eltárgyasulást (*Vergegenständlichung*, másutt Objektivierung) különítette el az *elidegenedéstől* (*Entäußerung*, ill. Entfremdung), avagy az *elidegenítéstől*-eladástól (*Veräußerung*), hanem a fetiszizmus fogalmával előlegezte a *Grundrisse* és *A tőke* átfogó *eldologiasodás* (*Versachlichung*) elméletét is.

A szabadság és egyenlőség társadalmának, a totális egyszerű áruterelés világának kibontása a *Grundrisse*-ben voltaképpen nem egyéb, mint az egyszerű eldologiasodás modelljének kimunkálása. A pénzfejezetben először ugyan Marx az eldologiasodás általános jelenségeit tisztázza, s csak utána tér rá az egyszerű áruterelésből fakadó egyszerű eldologiasodás sajátosságainak jellemzésére. Hiszen a társadalmi munkamegosztás totális rendszere, mint valamennyi egyén teljes elszigeteltségén alapuló együttműködése, azaz minden termék áruvá válása az eldologiasodás olyan meghatározottságait hozza létre, amelyek az egész kapitalizmusra érvényesek, s csak ezen a reális elvonatkoztatáson túllépve tűnhetnek ki az önmagában vett egyszerű áruterelés sajátosságai. Az egyszerű áruterelés genezise, mint „minden terméknek és tevékenységnek csereértékké való feloldódása”, ennyiben az egész kapitalizmus genezise, mint az egyének közti dologi érintkezés létrejötte. Marx számára tehát az eldologiasodás alapvető, elemi meghatározása, konkrétuma az áruviszony ténye, egyének között *dolgok* cseréje. Helyesebben szólva a termékek éppen a cserében válnak dolgokká, külső, idegen tárggyá, s nem magában a termelés folyamatában, mivel az egyszerű áruterelésben a közvetlen eltárgyasítási folyamat még nem hordozza magában az elidegenedés jeveit: a tárgyakat elidegenítésük, azaz eladásuk, áruként való közvetítésük változtatja dologgá, idegen és ellenséges tárggyá. Az elidegenedés ennyiben először az anyagi érintkezésben és nem a termelésben lép fel – természetesen csak logikailag és nem történelmileg tekintve, hiszen az elidegenedés már megjelenik a prekapitalista fejlődésben is, beleértve az áru-dolog elidegenedését a kifejletlen áruterelésben –, s az eldologiasodás éppenséggel az egyének érintkezésének sajátos elidegenedése.

Marx gondolatmenete az áruviszony, mint dologi kapcsolat tényéből, felszínéről annak mélyébe vezet, így tárul fel a csereérték mint a dologi érintkezés első, elemi általánossága (a második a pénz). A csereérték ugyanis magában foglalja az egyéni munkák társadalmi munkaként való érvényesítésének sajátos mechanizmusát és ennyiben a csereérték az az erő, amely lehántja az egyénekről összes társadalmi és emberi meghatározottságukat – mindenekeelőtt a személyi függés korábbi rendszerét – és őket *egyén-dologgá*, társadalmi atommá változtatja. Az első lépésben tehát a termékek, tárgyak válnak dologgá, a másodikban pedig az – csak dolgok által képviselt, dolgok által közvetített – egyének, hiszen a csereértékben „minden egyéniség, sajátosság tagadva van és kihuny”. A csereértékben a kapitalizmus az érintkezés társadalmiasulásával kezdődik tehát, amely *áru-dolgokat* és *egyén-dolgokat* termel. Ezért egyfelől osztársadalmi összefüggésük, mint a termékek általános cseréje „nekik maguknak idegenül, függetlenül, dologként jelenik meg” („végzet”), másfelől az összefüggés másik végpontján az egyén is dologi meghatározások összességévé válik, mivel a csereértékben „a személyek társadalmi vonatkozása a dolgok (Sache) társadalmi viszonyulásává változott át; a személyi tehetőség dologi tehetőséggé”. (MEM 46/I, 74.) A társadalmi és egyéni totalitás dologi rendszerként való értelmezése ezen a ponton a kifejtésben már egyenesen az egész kapitalizmus elsődleges, legelvontabb meghatározásaként jelenik meg, mint az egyének dologi (sachliche) függőségére alapozott rendszere – így hangzik a három nagy emberi alapformáció meghatározása közül a második. (Uo. I, 75.)

Marx az eldologiasodás három szintjét írta le itt – áru-dolgok, egyén-dolgok (csereérték–ember) és egyéni, ill. társadalmi dologi rendszerek – és még szó sem esett a tudatról. *A fétis ugyan a dolog szinonimája, ahogyan a fetiszizmus az eldologiasodásé, de a fétis kategóriarendszerében nagyobb hangsúly van a hamis tudati mozzanaton*, s mivel Marx a *Grundriss*-ben mindenekelőtt az eldologiasodás objektív jelenségeivel és nem szubjektív-tudati vetületével foglalkozik, ezért *itt a fetiszizmus kategóriája háttérbe szorul*. Az áru- és pénzfetiszizmus gondolatkörének kidolgozása azonban éppenséggel a *Grundrisse* pénzfejezetében történik meg az áru kettős jellegéből, a csereérték pénzzé fejlődéséből kibontva – a pénz mint dologi közeg, az általános munkaidő dologi megtestesülése (uo. I, 83–84.) – azonban mivel rendszerezésük csak *A tőke* I. kötetében adott, célszerűbb annak alapján szemügyre venni. A pénz-istenség „transzcendentális hatalma” azon alapul, hogy a csereeszköz maga is önálló dologgá (Sache) válik, s ezzel a dologiság a pénzben második hatványra emelkedik. Marxot azonban itt mindenekelőtt a „folyamat totalitása”, a „társadalmi mozgás egésze” érdekli, s ez úgy lép elő, mint a *forgalom*, vagyis a tőkés társadalmat egészében – mint mondtuk – a polgári társadalom, az anyagi érintkezés világa felől jellemzi (a forgalom az „első” totalitás), s így a pénzfetiszizmust is elsősorban csak általános és nem sajátos tartalma felől ragadja meg, mint az emberek kölcsönös tevékenységének dologi-társadalmi rendszerként való megjelenését. (Uo. I, 109, 111.)

A hangsúly tehát azon van, hogy az egyének egy felettük álló dologi mechanizmus részévé, atomjaivá változnak, ill. maguk az egyének is valamiféle dologi egészévé szerveződnek. Az összefüggés mindkét végpontját Marx újra meg újra megfogalmazza a pénzfejezetben, az elvonatkoztatásnak ezen a szintjén átlépve a csak egyszerű árutermelés világát. Amikor ugyanis kifejti, hogy „a pénz létezése előfeltételezi a társadalmi összefüggés eldologiasodását... [és]... a személyek egymás közötti *eldologiasodott (versachlicht)* viszonyát” (uo. I, 77.), akkor ez semmiképpen sem specifikus az egyszerű árutermelésre, hanem elvontságában érvényes annak tőkés formájára is. Ennek megfelelően Marx az eldologiasodás fogalma mögé nagy vonásokban az elidegenedés egész világtörténetét felvázolja, tehát jelzi, hogy az egyéni és társadalmi termelés közötti közvetítés dologi formájának, a csereértéknek általános alapja és oka az, hogy az egyének még társadalmi létfeltételeik létrehozása közben vannak (előtörténet). (Uo. I, 78.) Így az eldologiasodás általában nem egyéb mint egyén és nem, társadalom test és szervesen test elidegenedésének egy sajátos szintje és aspektusa, tehát az egyén (személy) eldologiasodása, tulajdonságainak áru-jellege („általános prostitúció”) sem egyéb, mint az ember világtörténelmi kifejlődésének szükségszerű fázisa. (Uo. I, 79.)

Marx tehát nemcsak azt mutatja be, hogyan „lép szembe az egyesekkel saját cseréjük és saját termelésük *dologi*, tőlük *független* viszonyként”, ezt a „dologi összefüggést” magasabb foknak tekintve „összefüggéstelenségüknél” (uo. I, 78.), hanem azt is bemutatja, hogy a „kifejlett csererendszerben” ez a társadalmiasulás hogyan vezet a dologi összefüggések és a dologi függések társadalmi-természeti rendszerének kialakulásához. (Uo. I, 80.) A dologi függés „általános formájává” vagy „általános alappá” emelkedik, a csereérték, ill. pénz alá való besorolás azt jelenti, hogy „az egyéneken most az elvonatkozások uralkodnak”, hiszen mindenki egyaránt dologi személlyé válik, ami azt is jelenti, hogy személyi függése, személyi viszonyai már dologi függése, dologi viszonyai folyamánként jelenik meg. Ezt a valóságos elvonatkoztatást fogták fel a filozófusok az elvonatkoztatások, az eszmék uralmaként, az egyén-dolgot pedig a szabad egyéniség

megvalósulásának. (Uo. I, 81.) Innen nyílik meg az egész újkori filozófiatörténetnek az eldologiasodás mint „elvonatkoztatás” alapján való értelmezésének lehetősége. A descartes-i cogito éppenséggel az egyén és közösség elvonatkoztatását, akárcsak egyén és külső tárgyak dologi ellentétét mondja ki, az egyén-dolog, mint társadalmi atom filozófiáját fogalmazza meg, amely Marx szerint Smith gazdaságtani társadalomfilozófiájában teljeseedik ki, s válik a dologi egyén és dologi közösség alapevidenciájává. (Uo. I, 133.)

Marx visszatérő polémiái a „közgazdászok” álláspontja ellen a dologi elvonatkoztatásokon nyugvó gondolkodás világát támadják, amelyben az egyén minden tulajdonsága, tevékenysége, joga és erkölce számára külső dologi meghatározottság, amelyeket áruként közvetít. Az eldologiasodásnak ez a kiterjesztése az élet minden területére már jelzi, de még nem specifikálja az egyén eldologiasodásának magasabb szintjét, ti. munkaereje eladását. A marxi eldologiasodás-elmélet szándékosan megmarad még az árutermelés általánosságának szintjén, hiszen ezen a szinten már jól definiálható az eltárgyasulás (Vergegenständlichung) és a dolgok (Sache) birtoklása különbsége. Akárcsak a személy eldologiasodása, dologi „fejlődése” – amelyben a dolog „korántsem feltételez semmi egyéni vonatkozást birtokosához; birtoklása nem a birtokos egyénisége valamely lényegi oldalának fejlődése, hanem éppen az egyéniségnélkülinek a birtoklása, mivel ez a társadalmi viszony egyszersmind érzeki, külsőleges tárgyként létezik, amelyet mechanikusan hatalmába keríthet és éppúgy el is veszíthet valaki” – szemben a tárgyiasulással, amelyben a tárgy termelése szükséggépp feltételezi annak elsajátítását mint belsőleges viszonyt. (Uo. I, 130., 134.)

Az „első” totalitás, a forgalom, az anyagi érintkezési viszonyok vizsgálata azonban csak az első fázis Marxnál. A közvetlenül megjelenő áruvilág ugyanis túlmutat a mögötte levő gazdasági viszonyokra, mint termelési viszonyokra, vagyis az érintkezésből át kell lépni a vizsgálat második fázisában a termelés síkjára – összegezi Marx a pénzfejezet fejtegetéseit. (Uo. I, 135.) Az eldologiasodás általános jelenségeit most már specifikálni kell az egyszerű és tőkés eldologiasodás markáns jelenségeire, hiszen a pénzről a tőkére való átmenet másképpen nem vezethető le. Márpedig – mint tudjuk – ennek a feladatnak a megfogalmazásával, a szabadság és egyenlőség társadalmi első jelzésével végződik a pénzfejezet (uo. I, 144.), s ezért egyben az eldologiasodás elemzésével kezdődik a tőkefejezet. Itt tárul fel igazán az egyszerű eldologiasodás sajátos világa, azért, hogy egyben a tőkés árutermelés és eldologiasodás specifikumára is fény derülhessen.¹⁴

A tőkefejezetet Marx a pénzfetisizmus alábbi meghatározásával indítja: „t egy társadalmi viszony, az egyének egy meghatározott vonatkozása egymásra, úgy jelenik meg, mint egy fém, egy kő, mint rajtuk kívüli tisztán testi dolog, amely mint ilyen a természetben készen található, és amelyen egyetlen formameghatározás sem különböztethető meg többé természeti létezésétől”. (Uo. I, 145.) Markáns megfogalmazásra kerül

¹⁴Papp Zsolt írja Habermas felfogását elemezve, hogy „Az egyenértékek piaci cseréjének jogosultságára épül fel a szabadság, egyenlőség, testvériség polgári alapideológiája. Ám a csereérték ad. a legitimációs képesség egy látszatra épül: a munkaerő-piacon valójában szó sincs egyenértékek cseréjéről. Ezért az értékforma legitimáló hatása kizárólag a burzsoáziára vonatkozik. Marxnál – mondja Habermas – ezért az értékforma elemzésének kettős funkciója van: a piaczgazdasági érintkezés szabályozó elvének és a polgári osztálytársadalom alapideológiájának felfedése. Az értékelmélet egyszerre szolgál a gazdasági rendszer funkcionális elemzésére és az osztályuralom ideológiakritikájára.” (Látszat és legitimáció II., *Világosság*, 1977/11, 703.)

tehát a *társadalmi viszony természetivé-dologivá változása* – „a formameghatározás eltűnt, illetve közvetlenül egybeesik a pénz fém-létével” –, Marx mégsem a fetiszizmus terminológiáját használja, mert bár a „közgazdászokkal” polemizál itt, mégsem ennek tudati aspektusát hangsúlyozza, hanem objektív valóságát, a viszonyok tényleges visszajára fordulását. A pénzfetiszizmus magyarázatában tér vissza Marx az árufetiszizmus elemzésére, használati érték és csereérték még nem elég markánsan megfogalmazott szerepcseréjére, amelyből azonban nagyon határozottan bontakoztatja ki az eldologiasodás újabb hatványát, a pénzt: (a pénz) „átváltozik egy közömbös természeti terméké, egy fémmé, amelyen kihuny az utolsó vonatkozás is akár az egyénre, akár az egyének érintkezésére. A fém mint olyan természetesen nem fejez ki társadalmi vonatkozásokat: kihuny benne . . . társadalmi jelentésének utolsó életjele.” (Uo. I, 173. Vö. még II, 344., 360., 391.) A pénzfetiszizmus visszatérő meghatározásai ugyanis arra szolgálnak, hogy Marx levezethesse – egyelőre még elvontan – az önállósult, önmozgó csereértéket, a tőkét mint pénzt.

Ha azonban nem az egyszerű árutermeles határait, hanem belső mozgástörvényeit akarjuk feltárni, a marxi elemzésnek azt az útját kell követnünk, amely a pénzfetiszizmustól visszafelé vezet az egyszerű árutermeles elemi sajátosságainak rögzítéséhez. A fentiekből is kitűnik, hogy az egyszerű árutermelest mint az egyének *érintkezésének* szintjét értelmezi Marx – „a gazdasági meghatározás, az a meghatározás, amelyben az érintkezési viszonyban állnak egymáshoz” (uo. I, 147.) – vagyis megkülönbözteti az „elsődleges elsajátítást” mint termelést a „másodlagos elsajátítástól”, a cserétől mint a munka termékei közvetítésétől. (Uo. II, 368.) Az egyszerű árutermelesemből fakadó egyszerű eldologiasodás tehát az egyének ösztársadalmi érintkezésének terméke (elkülönült termelők a totális társadalmi munkamegosztásban), s az érintkezésnek ebből a formájából – az egyéni munkának általános társadalmi munkaként a csereértéken keresztüli elismeretetéséből – fakad az áru-dolognak, mint az eldologiasodás elemi konkrétumának meghatározottsága. A dolgok által összekapcsolt, közvetített egyének – csereérték-egyének – elsődleges meghatározottsága, elemi dologi tulajdonsága viszont az *egyenlőség*, a közösségi kapcsolatok felbomlásából adódó elvonatkoztatás az egyéni-személyi különbségektől. Az áruviszonyban az egyének „csak így, mint egyenlő érvényűek, mint egyenértékek birtokosai és mint ennek az egyenértékűségnek a cserében való bizonyítói vannak egymás számára, ezért mint egyenlő érvényűek egyszersmind közömbösek egymással szemben, egyéb egyéni különbségükkel mit sem törődnek; minden egyéb egyéni sajátosságukkal szemben közömbösek”. (Uo. I, 148.) Ez a formális, az áruviszony vonatkozásában létrejött egyenlőség mindenféle emberi egyenlőség ösképe, eredeti-elsődleges formája, az ember általában vett fogalmának szülőhelye, de egyúttal a cserélők különleges, idegen, személyűekkel szemben is önálló dologgá vált meghatározása, amelyet azonban levetnek, mihelyt ebből a lényegi viszonyból, az árucseré egyén-dolog szerepéből kilépnek.

Ez az egyenlőség tehát valamennyi emberrel szemben úgy lép fel, mint természeti-dologi meghatározottság, amely alá őt besorolják, s amely egyúttal saját lényegként, emberi *természetként* jelenik meg, s amely bármennyire is saját legbelsőbb meghatározottsága, mégis idegen tőle, hiszen az egyenlőség egyúttal elszigeteltség, elszakítottság is – Marx szójátékával az egyenlőség = közömbösség (Gleichheit = Gleichgültigkeit) –, vagyis az ember valóságos lényegének, társadalmiságának, közösségi meghatározottságának tagadása. Egy külsődleges viszony – az árucseré – tehát az ember legbelsőbb lényeként

tételeződik, az ember legsajátabb lényege – a társadalmiság úgyis, mint érintkezés – pedig merőben külsődleges, véletlen viszonyként. Ennyiben már az egyenlőség mint az egyéndolgozó első, még merőben formai meghatározottsága feltételezi már a viszonyok totális visszajára fordulását, az egyén-közösség mint ellenséges dologi világok szétválását, úgyis mint materiális lény termésettörvényeinek és merőben spirituális társadalmi kapcsolatai konvencionális dualizmusát (felvilágosodás).

A szabadság mint az egyén-dolog kialakulásának második meghatározottsága az egyenlőségből fakad: az egyének azért és annyiban egyenlőek, mert és amennyiben valamennyien szabadon idegenítik el termékeiket. A szabadság mozzanata így illeszkedik rá kívülről az egyén-dologra, az áruterelőre mint a személy jogi meghatározottsága, rendelkezési joga a dolgok felett (uo. I, 149.), s ebben a dologi általánosulásban a szabad egyén-atomok végképp magukra záródnak, hiszen szabadságuk csak elszigeteltségük manifestálódása. (Uo. II, 392.) Akárcsak az áru-dolog, az egyén-dolog is tartalmat és formát nyer, formája és csereértéke közömbös egyenlősége, tartalma és használati értéke pedig dologi szabadsága. Dologi szabadsága ugyancsak legfelsőbb lényegeként, emberi természetként jelenik meg, mint a dolgokkal való rendelkezése és egyben önmagának dologként tételezése, önmagának mások számára eszközzé változtatása, míg személyiségként való kifejlődése, *öncélként* való megjelenése nem egyéb, mint külsőleges forma, az egyéni dologi készlet, motiváció felszíni meghatározottsága (magánérdek), amely végül is az egyének epifenomén tudatában az egoizmus „vigasztát” kölcsönzi. A szabadság meghatározottsága tehát éppúgy visszajára fordul, mint az egyenlőségé, a természeti-dologi kényszert, amelynek révén az összes többiek őt a csererendszerbe hajtják, vallja az egyén-dolog saját lényegének, társadalmilag tételezett személyiségét pedig öröklött, természeti meghatározottságának. (Uo. I, 151.)

Az egyének szabadsága és függetlensége tehát nem egyéb mint a társadalmiságtól való elszakadásuk és dologi összeköttetésük szervező elve, tartalma: (az egyének) „csak dologilag léteznek egymás számára, ami a pénzvontakozásban, ahol maga a közösségük mint külsőleges és ezért véletlen dolog jelenik meg valamennyiükkel szemben, csak továbbfejlődött. Hogy a társadalmi összefüggés . . . mint dologi szükségszerűség és egyszersmind mint külsőleges kötelék jelenik meg velük szemben, ez éppen a függetlenségüket fejezi ki, amelynek számára a társadalmi létezés szükségszerűség ugyan, de csak eszköz, tehát maguknak az egyéneknek mint valami külsőleges jelenik meg, sőt a pénzben éppenséggel mint valami kézzelfogható dolog . . . (a közösségnek) velük mint a független szubjektumokkal szemben szintén független, külsőleges, véletlen dologként kell léteznie. Ez éppen a feltétele annak, hogy mint független magánszemélyek egyszersmind társadalmi összefüggésben álljanak”. (Uo. II, 373–374.)

A szabadság, egyenlőség, testvériség hármasságából az első kettő tehát élesen ellentmond a harmadiknak, amely csak az elkülönült magánemberek önmagukról megfeledezett forradalmi pillanatait, helyesebben szólva a magánemberek elkülönült világa szolgálatában tevékenykedő állampolgárok átmeneti forradalmi közösségét idézi.¹⁵ A valódi polgári szenthármasság Marx szerint a tulajdon, szabadság és egyenlőség hármassága. (Uo. II, 380.) A tulajdon meghatározottsága a szabadságból fakad, hiszen a szabadság éppen a dolgok feletti rendelkezésben áll, vagyis a tulajdon nem egyéb, mint az

¹⁵ Vö. E. J. Hobsbawm tanulmányát a testvériségről (ismertetve a *Valóság*, 1976/3. számában).

áru-dolog és az egyén-dolog meghatározásainak találkozása, összeolvadása. A totális egyszerű áruterelésnek a mindenki tulajdonos elve felőli meghatározása (Locke) tulajdonképpen kiteljesíti és egyben túllépi az egyszerű áruterelés eldologiasodott világát, mivel túlmutat a saját munkán nyugvó tulajdon elvével a felszín, az érintkezés felől a lényeg, a termelés világa felé. Az egyszerű áruterelésben fogant eldologiasodást tehát itt összegeznünk kell, mégpedig az árufétisen és a pénzfétisen – amely egyúttal a társadalmiságnak külső-természetivé, idegen-véletlenszerűvé fordulását is megtestesíti – túlmenően az egyén-dolog három meghatározásában, az *egyenlőség-fétisben* – amely közömbösség mivoltában a társadalmiság – és a *szabadság-fétisben* – amely dologi kényszer (eszköz) mivoltában az önrendelkezés, a személyiséggé fejlődés (öncél) tagadása – és végül a *tulajdon-fétisben*, amely nem véletlenül vált az egyszerű eldologiasodás egész világának megtestesítőjévé, hiszen benne koncentrálódik valamennyi fenti meghatározás: magának az egyénnek a tárgyhoz való társadalmi viszonya jelenik meg *dologként*. Az áru és a pénz most már a tulajdon-dolognak mint áru-dolog és egyén-dolog egységének egymásra épülő hatványaiként jelennek meg, egészen a tőke mint tőke-dolog meghatározásáig.

A „közgazdászok”, akik csak az adott dologi viszonyok között tevékenykedő egyéneket vizsgálják, dologi materializmusukat éppenséggel az egyszerű áruterelés eldologiasodott viszonyainak meghatározó szerepeként érvényesítik. Mivel számukra nem létezik az a kérdés, hogyan termelik az emberek termelési viszonyaikat, így aztán „az emberek eltűnnek a munka mögött”, s „az idő minden, az ember már semmi”. (MEM 4, 82.) Éppenséggel a közgazdászokkal polemizálva fogalmazza meg a *Grundrisse* az eldologiasodás rendszerét a fetiszizmus kategóriáiban is, hiszen itt arra helyezi a hangsúlyt, hogy az emberek hogyan élik át az eldologiasodás valóságos folyamatait: „A közgazdászok durva materializmusa, hogy az emberek társadalmi termelési viszonyait és azokat a meghatározásokat, amelyeket a dolgok kapnak, e viszonyok alá besoroltaknak, a dolgok *természeti tulajdonságainak* tekintik, éppoly durva idealizmus, sőt fetiszizmus, amely a dolgoknak társadalmi vonatkozásokat tulajdonít mint immanens meghatározásaikat és ily módon misztifikálja őket.” (Uo. II, 155–156. Vö. MEM 26/III, 240., 248.) A durva materializmus tehát – amint már a fiatal Marx kimutatta – átcsap idealizmusba, illetve fetiszizmusba, hiszen az egyszerű áruterelésben az ember keze munkájának eredményeit mint rajta uralkodó természeti-természetfeletti lényeket termeli meg és ezzel misztifikálja társadalmi viszonyait, amely már magas fokot ér el a pénzben (pénz-istenség).

A közgazdaságtan durva materializmusával – amely bizonyos pontokon átcsapott fetiszizmusba, de alapvető meghatározottsága mégis a termelő egyének dologi világa volt – szemben a klasszikus német filozófia a totális áruterelés világa mint a szabadság és egyenlőség társadalma anyagi érintkezésének, a polgári társadalomnak elvont meghatározásait magasabb elvonatkoztatássá párolta le, azaz jogi-politikai-erkölcsi szintekre emelve általánosította a szabadság, egyenlőség és a tulajdon világát. Így Kanttól kezdve az egyén-dolog három említett fétisalakja nemcsak morális szinten általánosult, hanem el is vesztette kapcsolatát az áruterelő egyének eredeti mozgásával, s mivel látszólag a „materializmus” legerőteljesebb kritikája volt, egyben fiktív leküzdésének és egy újfajta, filozófiai szintű ember-evidencia megteremtésének is bizonyult. Az eldologiasodás-folyamatok valóságos tartalmától való elvonatkoztatás, s a dologi érintkezés jogi-politikai-erkölcsi síkjának abszolutizálása, tudatos tevékenységként való értelmezése Kant

és Hegel óta szilárd hagyomány a filozófia történetében, amely a fiatal Lukácson át Goldmann, a francia egzisztencialisták és a mai kultúrkritikusok munkásságáig folytonosan nyomonkövethető.

Az érintkezési viszonyok kiragadása szükségképpen magával vonja az *eldologiasodás* absztrakcióját az *elidegenedésnek* – a *termelésben* gyökerező – egész világával szemben, s egyben az egyszerű és tőkés eldologiasodás összemosását, s végpontként az egységes dologi tudatstruktúrát, amelyet misztifikálnak, amelynek leküzdését hirdetik meg, de amelynek tételezésével az eldologiasodás csak az egyének, viszonyok, tárgyak elidegenedésének „forma”-meghatározottsága, amely mögött a mélyben a munka elidegenedésének, illetve az egyén és nem elidegenedésének tartalmi folyamatai rejlenek. Az egyének, viszonyok, tárgyak egyszerű eldologiasodása leplezi a munkaerő eldologiasodását mint személyiségfetiszizmust, mint a tőkeviszony önállósulását és az objektív termelési feltételeknek az egyénekkel szemben tőkeként való megtestesülését. Az összes eldologiasodás-kritikák Proudhon óta – mint látni fogjuk még – az emberek társadalmi érintkezésének reformján alapuló utópiák, az egyszerű eldologiasodás tudatának válságjelenségei, amelyek érintetlenül hagyják a termelés világát, s megmaradnak az egyszerű árutermelésre mint a szabadság és egyenlőség világára vonatkozó naiv szocialista illúziók szintjén. Tudatosítják ugyan az egyszerű eldologiasodás paradoxonát, nevezetesen azt, hogy az emberi *szubjektumok* viszonya mint a szabad és egyenlő „*dolgok*” viszonya jelenik meg. A politikai gazdaságtan ennek az ellentmondásnak a dologi oldalát hangsúlyozza, s bármennyire is a tevékeny egyént mint termelő embert vizsgálja, a gazdaságot mégis „természettörvények” által megszabottnak és az egyén tudatát epifenoménnak tekinti. Az „etikai” szocializmus viszont a szubjektivitás és aktivitás vonatkozására helyezve a hangsúlyt, ennek az ellentmondásnak a tudatosulását igyekszik különböző módokon szükségzerűnek és az eldologiasodás világát magának a tudatosulásnak a tényével leküzdhetőnek bemutatni.

Az egyszerű eldologiasodás világának megismeréséhez az első lépcső Marx szerint *sajátosságának* markáns megfogalmazása az eldologiasodás általános jelenségeivel, ill. tőkés formájával szemben. Erre törekszik a már említett módon a tőkefejezet eleje, amely számba veszi a csereérték bázisán létrejött spontán illúziókat és az ezekre épülő teoretikus illúziókat az érintkezés világában végzett „forradalmi műveletekről”, amelyek mindent a régiben hagynak, csak kiigazítanak. Sőt az egyszerűen felfogott pénzviszonyokban kihunytan jelennek meg a mélyebb ellentmondások, s így hozzá menekülnek a polgári apológia legkülönbözőbb formái. (Uo. I, 146.) Holott a totális egyszerű árutermelés világa nem történelmi realitás, csak értelmes absztrakció, maga „a legegyszerűbb gazdasági viszonyok” rendszere, amelyek „önállóan felfogva merő absztrakciók”, amelyekben a bennük rejlő ellentétek kifejezése elmosódott. (Uo. I, 153.) Amikor tehát leírjuk a szabadság és egyenlőség társadalmát, mint egyének, viszonyok és tárgyak eldologiasodását, hangsúlyozottan a *legegyszerűbb* viszonyokra koncentrálunk, amelyekből nem bonthatók ki közvetlenül konkrétabb meghatározások, mert ezzel már kilépnénk az értelmes absztrakció saját logikájából, s valamely, történelmileg konkrét és az egyszerűből a tőkés árutermelésbe való átmenet meghatározott fokán levő társadalmat ábrázolnánk. Ám a szabadság és egyenlőség társadalmá azért értelmes meghatározások rendszere, mert egyrészt csak így ragadható meg saját logikájában a tőkés társadalom genezise, másrészt

az egyszerű eldologiasodás világa a kialakult tőkés társadalomnak egyik reális mozzanata, sikkja, amelynek klasszikus példája a jogi szabályozás.

Amikor a fentiekben Marx nyomán leírtuk az egyén-dolgok mint társadalmi atomok elemi mozgását, a leírás tehát szükségképpen teljes annyiban, hogy a meghatározások nem bővíthetők tovább, pontosabban szólva az egyenlőség és szabadság dologi világának konkretizálása és realizálása már túlvisz bennünket az egyszerű árutermelés világán. Marx már fiatalkori műveiben kifejtette, hogy mennyire abszurd Rousseau feltételezése arról, hogy fennállhat a szabad és egyenlő magántulajdonosok világa, hiszen a totális egyszerű árutermelés rendszere – ha valaha létrejött volna is – az árutermelés saját törvényénél fogva csapna át ellenkezőjébe, egyesek fokozatosan „egyenlőbbek” és „szabadabbak” lennének, azaz végbemenne gazdagok és szegények gyors polarizációja. Ezt mutatja a valóságos történelem is, hiszen a totális egyszerű árutermelés értelmes absztrakcióját a világtörténelemben leginkább az USA korai történetében realizálták, s megszületett annak rousseau-i ideológiája is Jeffersonnál és másoknál. Ám rövidesen végbement az említett vagyoni polarizáció, s mihelyt a nyugati határok lezárultak, az egyszerű árutermelők tömegeit kényszerítették bele a tőkés áruterelésbe. Ezt a folyamatot, amely az egyszerű áruterelést önnön fejlődésén belül felbomlasztja, Marx több oldalról jellemzi, hiszen az üzletmenet objektív véletlenei a piaci viszonyokban éppúgy polarizálnak, mint az örökség és más jogi viszonyok, s mindez megjelenik a személyi különbségek szintjén is, illetőleg a fentiek nagyon határozottan függnek a cserében résztvevő egyének személyiségként vett konkrét tulajdonságaitól is. (Uo. I, 147., 152., II, 379. stb.)

Az egyszerű eldologiasodásból a tőkésbe való átcsapás az eldologiasodás centrális kategóriájában, a *tulajdon* fogalmában megy végbe, ezzel csapnak át végleg ellenkezőjünkbe – a felszíni látszatvilág megőrzésével – a szabadság és egyenlőség meghatározásai. Ennek a folyamatnak a leírásával ad csattanós választ az *érintkezés-utópiákra* és *tudat-reform illúziókra* Marx a *Grundrissében*, úgyis mint az emberi szubjektivitásformák átfogó elméletében. Egyszerűen „ostoba kívánságnak” minősíti azt a kispolgári szocialista követelést, hogy a csereértéket termelő munka ne fejlődjék bérmunkává, s elutasítja a polgári társadalom reális és ideális világa egybemosását, vagyis a tőkés eldologiasodásnak az egyszerűre, s ezzel az összes kifejtett elidegenedésformának az elemi eldologiasodásra való redukálását. (Uo. I, 154., II, 381.) Kritikai érvelése mögött a tőkés eldologiasodás genezisének kiterjedt leírása áll. A munkaerő áruvá válása ökonómiájának kidolgozása a *Grundrisse* nagy vívmánya. Marx természetesen kidolgozza az emberi szubjektivitás eldologiasodásának újabb, magasabb hatványon való jelentkezését is, ez azonban már túlmegy a pénzfejezet logikáján, és önálló vizsgálatot igényel. Előzetesen csak annyit szögezhetünk le, hogy a tulajdonban lejátszódó átcsapással, vagyis a „szabad” munkaerő és a termelési eszközök magántulajdona kialakulásával *szubjektum és objektum viszonyának visszajára fordulása újabb, magasabb szintre emelkedik*, amelynek döntő mozzanata a munkaerő használati értékének és csereértékének visszajára fordulása, a munkaerő eldologiasodása és a tőke megszemélyesülése. (Uo. I, 162. skk., II, 405. skk.) Míg az egyszerű eldologiasodásban a dologi viszonyok csak a társadalmi élet bizonyos alapvető szektorait hatják át, addig a tőkés eldologiasodás végbeviszi a társadalmi élet egész szerkezetét, valamennyi szférája dologi viszonyok alá rendelését. Az eldologiasodás

mindkét formájának és átmenetüknek rendszerezése *A tőke* I. és III. kötetében történik meg, amelyek gyakorta szó szerint is felidézik és összefoglalják a *Grundrisse* fejtegetéseit.¹⁶

A tőke fetiszmus-elmélete

A politikai gazdaságtan bírálatához elemzései kötik össze a *Grundrisse* és *A tőke* rendszereit. A szabadság és egyenlőség társadalmá itt csak gazdasági vonatkozásaiban jelenik meg, mint a különböző munkák egyenlősítése a csereértékben – s ez a mindennaposan végbemenő absztrakció egyúttal a termelők egyenlősítése is –, amelynek révén az elszigetelt *egyéni* munka általános, *társadalmi* munkaként jelentkezik. A csereérték általánosulása következtében „a személyek társadalmi vonatkozása mintegy fonákkul fejeződik ki, tudniillik mint a dolgok társadalmi viszonya”, vagyis „a csereérték személyek közötti . . . dologi burokba rejtett viszony”. (MEM 13, 17.) A szabad egyének pedig csak úgy jelennek meg, mint a cserefolyamat „tudatos hordozói”, tehát eleve csak dolgok megtestesüléseiként. (MEM 13, 24.) Marx az árutermelés világában *kettős megfordítást* lát, *személy eldologiasul*, dolog formáját ölti, majd a *dolog* öbenne *megszemélyesül*, azaz a dolog válik szubjektummá, aktív mozzanattá, amely az árucserre szerepei (vevő, eladó) váltogatásával, ill. a társadalmi munkamegosztásnak megfelelően váltogatja a személyeket, amelyekben inkarnálódnak. A társadalmi, ill. gazdasági jellemek mint az áru-dolog megszemélyesülései alkotják a polgári egyéniség megjelenésének elemi szintjét, mégpedig olyan dologilag rögzített szerepekről van szó, amelyek még teljességgel közömbösek az őket hordozó egyénnel szemben. *A politikai gazdaságtan bírálatához* c. műben csak eddig a pontig követi Marx az egyszerű árutermelés „misztifikációját”, a pénzben azonban jelzi már az eldologiasodás bonyolultabb forma-mozgását is.

A pénz mint önállóult csereérték, mint az egyes csereértékekkel szemben önálló dologi létezés kapcsán kerül az eldologiasodás tulajdonképpen meghatározásra, erősen kihangsúlyozva az eldologiasodás valóságát, vagyis azt, hogy a belőle adódó misztifikáció korántsem csupán tudatunk „réme”: „Az, hogy egy társadalmi termelési viszony mint egy az egyéneken kívül meglévő tárgy jelentkezik, azok a meghatározott vonatkozások pedig, amelyekbe az egyének társadalmi életük termelési folyamatában belekerülnek, egy dolog sajátos tulajdonságaiként – ez a fonákság, ez a nem képzelt, hanem prózai módon reális misztifikáció jellemzi a csereértéket szülő munka valamennyi társadalmi formáját.” (MEM 13, 30.) Lényeges azt is kiemelnünk, hogy nem csupán egyének közvetlen kapcsolatait öltenek dologi formát, hanem az ösztársadalmi viszonyok rendszere maga is dologként jelenik meg a pénzben mint „az elidegenült munkának a közvetlen létezési formájában”. (MEM 13, 37.) Marx a pénz kapcsán is alig használja a fétis kifejezést (vö. MEM 13, 119.), tehát nem emeli terminussá, sokkal inkább a misztifikáció, az elvárásolt, fonák világ fogalmaiban, a dolgok „idealizmusa”, „elképzelt, jelképes létezése” és dologi valósága kontrasztjában írja le a fetiszmus jelenségét. (MEM 13, 81., 86.) A pénz szintjén azonban

¹⁶ Vö. W. Tuschcherer: *Marx gazdaságelméletének kialakulása* (Bp. 1976, 329., 332. stb.). A *Das Kapitel vom Geld* (Interpretationen zum „Kapital” 2, VSA kiadó, West Berlin, 1973) c. kollektív munka szerzői (Helmut Asche és mások) részletesen bemutatják a *Grundrisse* és *A tőke* bevezető fejezeteinek a viszonyát, s a fetiszmus kérdésével, mint *A tőke* I. kötete I. fejezete 4. pontjának az első három ponthoz való tartalmi viszonyával kiemelten foglalkoznak. (I. m. 183–193.)

már lehetségessé válik a *társadalmi-gazdasági jellemek* fentebb látott elemi szintjének (vevő, eladó) differenciálása, különösen a pénz funkciói kapcsán. Színre lépnek a „forgalom szereplői” mint dolgok megtestesülései, akik „megborzadnak saját viszonyaik áthatolhatatlan titokzatosságától” (MEM 13, 111.), hiszen míg a kincsképzés „az egyéniségnek különös oldalait fejleszti ki”, addig a pénz forgalmi eszköz funkciójában az árubirtokosok megintcsak „új gazdasági szerepeket kapnak”. (MEM 13, 68–69., 100., 105.) A társadalmi-gazdasági jellemek tarka kavalkádjában azonban közös mozzanat az, hogy valamennyien az általuk termelt dolgok képviselői, megszemélyesülései, s ez a kétszeres visszajára fordítás „szükségszerűen nő ki abból a visszajára fordulásból, amelyben az áruvilág hordozói előtt saját társadalmi munkájuk megjelenik” (MEM 13, 116.) – ti. az elkülönült magánmunkáknak általános, társadalmi munkaként való elismertetéséből.

A *tőke* I. kötetének I. fejezete tartalmazza a marxi árufetiszizmus-elmélet rendszerezését, s ennyiben az egész eldologiasodás-elmélet megalapozását is. Marx az áru és az árutertermelő munka kettős jellegéből, a gazdagság „anyagi tartalma” és „társadalmi formája” ellentétéből indul ki, s használati értéknek ezt a kölcsönviszonyát végigvezeti az értékformák fejlődésén keresztül. Már a legelemibb csereviszonyban – fejtegeti Marx – a használati érték a csereérték, a konkrét munka az elvont munka, a természeti tartalom a társadalmi forma kifejezésekként jelenik meg, vagyis a csereérték mint „kísérteties tárgyi-ság” lép elő (MEM 23, 44.), de Marx ennek a vizsgálatát, az „értékkifejezés titkának” feloldását, a „népi előítéletté” vált elvont, dologi emberi egyenlőség létrejöttének megvilágítását (MEM 23, 64.) későbbre halasztja és az árufejzet utolsó pontjaként önállóan tárgyalja. Így nyer „Az áru fétiszjellege és ennek titka” c. rész önálló hangsúlyt, amennyiben az értékforma objektív, történelmi-logikai mozgásának elemzése már megelőzi, s Marx tudatosan választott kifejezése – a fétisz – erőteljesen aláhúzza az eldologiasodás szubjektív-tudati aspektusát. Ezért vált elterjedté a marxista irodalomban a fétiszizmus jelenségeinek kizárólag az árutertermelők mindennapi tudataként való tárgyalása, figyelmen kívül hagyva nemcsak Marx megelőző és megalapozó elemzéseit, hanem az említett résznek az eldologiasodás objektív folyamataira vonatkozó gondolatmenetét is. Holott az árufetiszizmusról írott részt, amely az áru „misztikus jellegét” fejtegeti, a *Német ideológiából* vett fordulattal úgy jellemezhetnénk: „csak most látjuk, hogy az embernek 'tudata' is van”. (MEM 3, 33.)¹⁷

Az árufetiszizmus jelensége, amennyiben szubjektíve, az árutertermelők tudata oldaláról vesszük szemügyre, a hamis tudat alsó, mindennapi szintje, az eldologiasodás közvetlen tudata, de azt is előre kell bocsátanunk, hogy voltaképp nem maga a tudat hamis, fonák, hanem maga a valóság fordul visszajára, s ezt a visszásságot fejezi ki adekvát módon a *hamis tudat, amelynek voltaképpen a fonáksága abban van, hogy a visszajára fordult*

¹⁷ Amint Swingewood is említi (i. m. 104.), az utóbbi években valóságos divattá vált marxizáns, ill. újbaloldali körökben Marx fetiszizmus-elmélete. Swingewood P. Berger–S. Pullberg Reification and the Sociological Critique of Consciousness (New Left Review 1966/jan.–febr.) c. tanulmányát említi, de hozzátehetnénk még Pier Aldo Rovetti Fetishism and Economic Categories (*Telos*, 14. szám) és The Critique of Fetishism in the Grundrisse (*Telos*, 17. szám) c. tanulmányait is, ill. R. Winfield ide is csatlakozó The Logic of Marx's Capital (*Telos*, 27. szám) c. írását is. A legutóbbi évekből J. Gabel False Consciousness (London 1975) címen publikált könyvét – ill. J. Broughton által róla írott recenziót a *Telos* 29. számában – és Gabel Utopian Consciousness and False Consciousness (*Telos*, Fall 1976) c. tanulmányát említhetnénk.

állapotot természetesként, történelmi-társadalmi mozgásáról leválasztva tükrözi vissza. Éppenséggel a hamis tudat ezen vonatkozásának markáns kiemelésére választotta Marx a negyvenes évek elején a fetisizmus kifejezést, tehát a társadalmi vonások természetibe való átfordulása jelzésére. Ez az átfordulás tehát magában a valóságban játszódik le, nevezetesen azzal, hogy mihelyt a munkatermékek áru-formát öltenek, egyfelől „emberi munkák egyenlősége a munkatermékek egyenlő értéktárgyiségének dologi formáját kapja”, másfelől „a termelők viszonyai... a munkatermékek társadalmi viszonyának formáját kapják”. Összefoglalva, „Az áruforma titokzatossága tehát egyszerűen abban áll, hogy az áruforma az emberek számára saját munkájuk társadalmi jellegét úgy tükrözi vissza, mint maguknak a munkatermékeknek tárgyi jellegét, mint ezeknek a dolgoknak társadalmi természeti tulajdonságait, ennélfogva a termelőknek az öszmunkához való társadalmi viszonyát is úgy, mint tárgyaknak rajtuk kívül létező társadalmi viszonyát. E felcserélés révén a munkatermékek árukká, érzékileg érzékfölötti, vagyis társadalmi dolgokká válnak.” (Az én kiemelésem – Á. A.) (MEM 23. 75.)

Ez a fejtegetés tartalmazza Marx eldologiasodás-elméletének lényegét, a munkatermékek dologivá válásának az áruformából, az áruformának pedig az elkülönült termelők egyéni munkájának közvetett társadalmiságából való levezetését. Így jelenik meg újfólag és hangsúlyozottan a dolog (Sache) fogalma, a dologi forma és az eldologiasodás (sachliche Form, Versachlichung) terminusa két, egymással szorosan összefüggő folyamat leírására.¹⁸ Elsődlegesen maguk a munkatermékek (tárgyak, Gegenstand) válnak dologgá, nyernek társadalmi-természeti tulajdonságokat, másodlagosan pedig – a fentiek következtében – maguk a termelők közötti viszonyok kövesednek meg az emberekkel szemben dologi, azaz társadalmi-természeti formákká. Előbb az ember szervetlen teste, utóbb társadalomteste válik dologivá, egy megfordítás, felcserélés révén, amelyről már tudjuk, hogy eleve benne rejlik két áru viszonyában, abban, hogy az egyik áru használati értékének természeti meghatározottsága a másik áru számára csereértékének kifejezésévé válik és viszont. A fenti két eldologiasodás-folyamathoz harmadikként csatlakozik magának az egyének az eldologiasodása, mégpedig az egyén eldologiasodása és a dolog megszemélyesülése egységében. Ezek a folyamatok nem a hamis tudat káprázatai, hanem ténylegesen végbemennek az egyének érintkezésében és csak ezért „tűnik” így nekik, vagyis anyagi érintkezésük azért ölti „számukra dolgok viszonyának fantasztikus formáját”, mert ez a megfordítás a valóságban is megtörténik. A vallással való párhuzam is azt jelzi, hogy Marx az árutermelők tudatának a valóságos folyamatokból való magyarázatára törekszik, s ennek kapcsán vezeti be *A tőkében* először a fetisizmus kifejezést – „Itt az emberi fej termékei saját étellel megajándékozott, egymással és az emberekkel viszonyban álló önálló alakoknak tűnnek fel. Ugyanigy vagyunk az áruvilágban az emberi kéz

¹⁸ Kategoriálisan is kitűnik tehát a különbség a lukácsi Verdinglichung-centrikus és a marxii Versachlichung-centrikus megközelítés között, ami mögött tartalmilag a lukácsi megközelítés féloldalisága, a társadalmi viszonyok eldologiasodásának kibontatlansága rejlik. Swingewood joggal írja, hogy a fiatal Lukács felfogása történelmietlen, mivel Marx szerint az eldologiasodás sohasem megy végbe teljesen, hiszen az emberek állandó ellenállása is hozzátartozik az eldologiasodás történetéhez, így nincs szükség a Lukács-féle abszolút fordulatra a proletariátus tudatában. (I. m. 107–110.) Érdekesen mutatja be Swingewood J. Goldthorpe–D. Lockwood *The Affluent worker* (I–III., Cambridge 1968–1969) c. modern szociológiai feldolgozását, bírálva a technicista álláspont korlátozottságát a munkásosztály mai helyzetének, eldologiasodásának felmérésében.

termékeivel. Ezt nevezem fetiszizmusnak” (MEM 23, 75.) – a fetiszjelleg (Fetischcharakter) mindenekelőtt magában a valóságban fedve fel, az árutertermelő munka sajátos társadalmi jellegében, abban a többször említett körülményben, hogy az elkülönült egyének csak magánmunkáik termékeinek dologi közvetítésével ismertethetik el magukat társadalmilag tevékenyeknek.

A fetiszizmus, az eldologiasodás esetében tehát semmit sem kezdetünk az ismeretelméleti hamisság, a nem adekvát tükrözés fogalmaival és kritériumaival, hiszen az eldologiasodásban maga a társadalmi valóság fordul visszájára. Az árutertermelő egyéneket tényleg dolgok képviselik egymás számára, társadalmi termelési viszonyait valóban dolgok közvetítik, így a fetiszizált, eldologiasodott tudat ezt a feje tetejére állított valóságot tulajdonképpen helyesen, az árutertermelők mindennapi tevékenységének irányítása szempontjából adekvát formában tükrözi.¹⁹ A fetiszizmusnak a későbbi marxizmusban oly gyakori ismeretelméleti megközelítésétől, felvilágosító jellegű eltorzításától eltérően Marx egyértelműen leszögezi, hogy „A termelők számára ezért magánmunkájuk társadalmi vonatkozásai *annak jelennek meg, amik* (az én kiemelésem – Á. A.), vagyis nem a személyek közvetlenül társadalmi viszonyainak magában a munkájukban, hanem ellenkezőleg, a személyek dologi viszonyainak és a dolgok társadalmi viszonyainak”. (MEM 23, 75–76.) A „dologi forma”, „dolgok viszonyának fantasztikus formája”, amelyet Marx itt fejteget, azért válik az árutertermelők tudatában „népi előítéletté”, evidenciává, mert ilyen maga az elidegenedett valóság, s az árutertermelők mint passzív szubjektumok, társadalmi atommá redukált személyek epifenomén-tudata ezt az állapotot fejezi ki. Az árutertermelő egyén epifenomén-tudatát klasszikusan mutatja – a késői Lukácsal szólva – az a sajátos „inadekvátság”, „inkongruencia”, hogy ebben a visszafordult világban éppenséggel a fetiszizált, a hamis tudat biztosítja az adekvát viselkedést. Az természetesen más kérdés, hogy a marxizmus ökonomista eltorzításának tradíciójában az árutertermelő valóságos epifenomén-tudata, mint egy konkrét társadalmi-történelmi szituáció terméke, egy adott szférában, a gazdaságban tevékeny ember meghatározottsága azonosult a tudattal általában, s így a marxizmus talaján újjászületett a szemléleti materializmus, amely egyúttal újólag a fetiszizmus világának önmagára zárulása, ön-evidenciája is.

„Az áru fetiszjellege és ennek titka” c. rész sajátossága éppen az, hogy az eldologiasodás gyakorlata és tudata kölcsönviszonyát állítja a vizsgálódás középpontjába, s a fetiszizált tudatot az árutertermelő mindennapos gyakorlatából vezeti le: „A magántermelők agya magánmunkájuk e kettős társadalmi jellegét csak azokban a formákban tükrözi vissza,

¹⁹ A tartalom és forma viszonyának visszájára fordulását A. A. Leontyev A nyelv mint társadalmi jelenség (*Világosság*, 1977/11, 680.) c. tanulmányában az alábbiakban mutatja be: „A visszájára fordult formának különösége, amely megkülönbözteti őt a forma és tartalom klasszikus viszonyától – mint M. K. Mamardasvili írja – a tartalmi meghatározottságok objektív hiányában áll: a megjelenési forma önálló, 'lényegi' jelentést kap, elkülönül, és a tartalom felcserélődik a jelenségben egy más viszonyal, mely összeolvad a forma anyagi hordozójának (szubsztátum) tulajdonságaival... s a valóságos viszony helyébe lép... Ugyanakkor a valóságos eredet kapcsolatai 'megszűnnek' benne... Itt záródik a tartalom egyenes tükrözése a formában. Példa – a pénzforma, amely a visszájára fordult áruforma.” A. A. Leontyev itt Mamardasvili Analíz szoznanyija v rabotah Marksza (*Voproszi filozofii*, 1968/6.) c. tanulmányára hivatkozik és bevezeti a visszájára fordult, önállóult forma megnevezésére a kvázi-objektum elnevezését, s ennek mozgását vizsgálja a nyelv vonatkozásában.

amelyek a gyakorlati érintkezésben, a termékserében megjelennek . . . Az emberek tehát nem azért vonatkoztatják egymásra munkatermékeiket mint értékeket, mert ezek a dolgok (Sachen) szemükben pusztán dologi burkai (sachliche Hüllen) egyenlő fajta emberi munkának. Fordítva.” (MEM 23, 76.) Úgy hisszük, Marx itt a napnál világosabban megfogalmazza, hogy az eldologiasodás-elmélet, a fetiszmus-probléma nem a tudat problémája, hanem az árutertermelő gyakorlatáé, amely megtermeli a „társadalmi hieroglifikát”, s amelynek szereplőit éppen itt jellemzi Marx azzal a tömör – Lukács György által is gyakran idézett – tézissel, hogy „Nem tudják ezt, de csinálják”. Az áruformából fakadó eldologiasodás így a társadalmi élet természeti formájává szilárdul, s ezért a fetiszált, eldologiasodott tudat a tárgyakat, viszonyokat és egyéneket eloldja eredeti mozgásuktól, társadalmi-történelmi szülőhelyüktől, s a társadalmi élet minden elemének megkövesedett természeti formát, a társadalmi tudat minden fogalmának természeti evidenciát kölcsönöz: „Azok a formák, amelyek a munkatermékekre rányomják az áru bélyegét . . . a társadalmi élet természeti formáivá szilárdultak, mielőtt az emberek próbálnak számot adni maguknak, nem e formák történelmi jellegéről . . . hanem tartalmukról . . . De éppen az áruvilág e kész formája – a pénzforma – az, amely a magánmunkák társadalmi jellegét . . . dologilag elleplezi, ahelyett hogy ezeket feltámá.” (MEM 23, 78.) Az eldologiasodott tudat levezettségét, az eldologiasodás reális világa elsődlegességét mi sem mutatja jobban, mint Marx elmélettörténeti fejtegetése, amelyben a „tudat reformja” újkeletű prófétáival szemben egyáltalán nem várta az eldologiasodás titkának feltárásától az eldologiasodott tudat „leleplezését” s vele az egész eldologiasodott világ összeomlását.²⁰

Marx szerint „Az a késői tudományos felfedezés, hogy a munkatermékek, amennyiben értékek, csak dologi kifejezései (sachliche Ausdrücke) a termelésükre fordított emberi munkának, korszakot alkot az emberiség fejlődéstörténetében, de semmiképpen sem oszlatja el a munka társadalmi jellegének tárgyi látszatát (gegenständlichen Schein). Az, ami csak erre a különös termelési formára, az árutertermelésre érvényes . . . az árutertermelés viszonyainak rabjává lett emberek számára, ama felfedezés előtt és utána egyaránt . . . végérvényesnek jelenik meg . . . Az ő szemükben saját társadalmi mozgásuk dolgok mozgásának formáját ölti, amely mozgásnak ellenőrzése alatt állanak, ahelyett hogy ők ellenőriznék.” (MEM 23, 77.) Kétségtelen tehát, hogy Marx ettől a „tudományos felfedezettől” nem várt közvetlen forradalmasító hatást, s mégis, a polgári politikai gazdaságtannak *A tőke* alcímében is jelzett kritikáját forradalmi tettnek tekintette. Mégpedig azért, mert kidolgozta azokat a közvetítő láncszemeket, „közvetítéseket”, amelyek a társadalmi valóságban és a forradalmi mozgalomban a fennálló termelési mód megdöntéséhez vezetnek, amelyek révén a munkásosztály mindennapi tudata forradalmi

²⁰ Egészen látványosan jelenik meg az eldologiasodás-tudat reformjának álláspontja I. D. Illich Deschooling Society (London, 1971) c. munkájában, nevezetesen az árufetiszizmust olyan pszichés jelenségnek tekinti, amely tudatos manipulálás eredményeként a társadalmi élet minden területét átfogja, tehát például a tanító az iskola, a bíró az igazságszolgáltatás stb. igénybevételére való eldologiasodott szükségleteket termel. S. Bowles–H. Gintis a *Schooling in Capitalist America* (New York 1977, 260.) c. munkájukban viszont Illichet bírálva rámutatnak arra, hogy az árufetiszizmus a modern kapitalizmusnak is spontán, mindennapos jelensége, a legkülönbözőbb tudatos manipulációk is csak azért lehetségesek a társadalmi élet minden területén, mert erre az alapvető, valóságos eldologiasodásra épülnek rá.

osztálytudattá szerveződik. Éppenséggel ezek a közvetítések hiányoznak a fiatal Lukácsnál, s még erőteljesebben eldologiasodás-elmélete marxizáns követőinél, míg Marx az áru fétisjellege „leleplezését” a polgári gazdaság *gyakorlati* ellentmondásai elemzésébe ágyazza bele, illetve ezekből bontja ki az eldologiasodás „emelkedtebb” formáit, így tudatát is. Az elidegenedést korántsem korlátozza az eldologiasodásra, nemhogy annak tudatára, hanem ellenkezőleg, az eldologiasodást beleilleszti az elidegenedés egész rendszerének mozgásába.

Az áru- és pénzfetisizmus mint az eldologiasodás kiindulópontja így Marxnál az elidegenedés elemi *szintjének*, helyesebben szólva elemi *formájának* bizonyul, amely már csíraformában hordozza az elidegenedett munka meghatározását mint *tartalmát*, ez utóbbi azonban csak a tőkés eldologiasodásban bontakozik ki teljességgel, azaz magáértvalósága szerint. Az elidegenedés tartalmi meghatározottsága mint az előtörténet lényege, egyén és nem fejlődésének elválása, diszkrepanciája és az antagonizmusig feszülése viszont éppen az egyszerű áruterelésben teljeseedik ki a bormírt, a termelő egyén változatlan újratermelésére irányuló prekapitalista formák leküzdése útján. A dologi közvetítés az egyének között éppenséggel az egyén és nem elidegenedése kiteljesedésének következménye, s a dologi *forma* nem egyéb, mint az a mechanizmus, amelyben az egyének számára egymástól és a társadalomtól való elszigetelődésük és elszigeteltségükben való érintkezésük végbemegy. Az egész dologi mechanizmus „szülőhelye és titka” tehát a használati érték és csereérték viszonyának visszajára fordulása, s ezért az eldologiasodás mint az elidegenedés formai mozgása Marxnál mindig kétoldalú, kettős jellegű, ahogy ezt már az egyszerű eldologiasodásban látjuk a személy eldologiasodásában és a dolog megszemélyesülésében. Már a *Grundriss*éből tudjuk, hogy míg a feudalizmusban a személyi, addig a kapitalizmusban a dologi viszonyok uralkodnak, bár a kapitalizmusban is megjelennek a személyi viszonyok, de csak úgy, mint a dologi viszonyok megszemélyesülése. Az eldologiasodásnak az áruterelő munka kettős jellegéből adódó eredetét azért kell kiemelnünk, mert a marxista eldologiasodás elméletek többsége Kautskytól a későbbi vulgáris ökonomista megközelítésekig, illetve a fiatal Lukácstól Goldmannig egyaránt féloldalas, tehát a csereérték mozgását abszolutizálja, mint a klasszikus polgári politikai gazdaságtan, s a használati érték mozgását negligálja, vagyis nem reprodukálja az eldologiasodás egymásra épülő szintjein az áruterelő munka *kettős* jellegének megjelenését.

Marx viszont éppenséggel az áruterelő munka kettős jellegének tárgyalására tér vissza az árufetisizmusról írott rész végén, a „közgazdászok” bírálatában. Hogy mennyire meglepetést okoz a közgazdászokat az áruvilághoz tapadó fetisizmus – fejtegeti Marx –, arra legjobb példa az arról folytatott vita, hogy mi a *természet* szerepe a *csereérték* képzésében (vö. MEM 19, 13–15. is), jöllehet a csereérték nem tartalmaz több természeti anyagot, mint például a váltóárfolyam. A közgazdász ugyan képes bizonyos mértékig felfedni a fetisizmust legegyszerűbb formáiban, de teljesen annak áldozatává válik, mihelyt a fejlettebb formákat, nevezetesen a tőkét tárgyalja. De még a legegyszerűbb árufetisizmuson sem tud teljesen túljutni, éppenséggel a kettős jelleg feltárásának hiánya miatt. Végezetül Marx magát az árut szólaltatja meg – „Ha az áruk beszélni tudnának, azt mondanák, használati értékünk talán érdekli az embert. Ez a használati érték nem mint dolgokat illet meg bennünket. Ami azonban dologilag megillet bennünket, az az értékünk” –, mivel a közgazdász az „áru lelkéből” beszél: „Az érték’ (csereérték) ’a dolgok tulajdonsága, a

gazdagság' (használati érték) 'az embereké'." (MEM 23, 84.) Ezért a munkaérték-elmélet eleve kettős megalapozású, de a pólusok önállósulnak és a csereérték-elméletekkel szemben – a klasszikus szerzőknél, Smithnél és Ricardónál még csak alárendelten, de ellenfeleiknél és a későbbi szakaszban dominánsan – megjelennek a ritkaság-elméletek, ill. a szubjektív hasznosság-elméletek is. Hiszen a közgazdászok „úgy vélekednek, hogy a dolgok használati értéke független dologi tulajdonságaiktól, értékük ellenben mint dolgokat illeti meg őket. Ebben a hitükben az a furcsa körülmény erősíti meg őket, hogy a dolgok használati értéke az ember számára csere nélkül, tehát a dolog és az ember közötti közvetlen viszonyban, értékük ellenben csak a cserében, vagyis egy társadalmi folyamatban realizálódik." (MEM 23, 85.) Amennyiben viszont a használati értékek függetlenek a természeti-tárgyi tulajdonságoktól, akkor teljességgel szubjektívek, egyéni-emberiek, vagyis az objektivista, tény-imádó csereérték-centrikus fetisizmust minden szinten kiegészíti a szubjektivista-voluntarista használati érték-centrikus fetisizmus, attól függetlenül, hogy a polgári ideológia adott szakaszában vagy műfajában éppen melyiken van a hangsúly.

A marxi eldologiasodás-elmélet elmélet rekonstrukciójára irányuló elemzésünk *először* is azt kívánta bemutatni, hogy az eldologiasodás az *anyagi érintkezésből*, az elkülönült termelők közötti dologi közvetítésből fakad, amint ezt a *Grundrisse* anyagán, a szabadság és egyenlőség társadalmi marxi modelljén részletesen elemeztük. *Másodszor* arra kívántuk felhívni a figyelmet, hogy Marx a munka, a társadalmi tevékenység általában vett fogalmából, s ennek konkrét történelmi formájaként az árutermelő munka *kettős* jellegéből, mint az anyagi *tartalom* – társadalmi *forma* dialektikájából indul ki. (MEM 23, 42.) A használati érték és csereérték kölcsönviszonyából, visszajárfordulásából vezeti le tehát az eldologiasodás összes jelenségét. Jellegzetes, hogy a közgazdaságtan fetisizmusának lényegét éppen abban látja, hogy „soha még csak fel sem vetette azt a kérdést, hogy miért ölti ez a tartalom azt a formát”, s így „egyik legfőbb hiányossága”, hogy „sohasem sikerült az áru . . . elemzésével felderítenie az érték formáját”, márpedig „a munkatermék értékformája a polgári termelési mód legelvontabb, de egyszersmind legáltalánosabb formája is . . . és ezzel egyúttal történelmileg jellemzi. Ezért, aki ezt a társadalmi termelés örök természeti formájának nézi, annak szükségképpen elkerüli a figyelmét az értékformának, tehát az áruformának, a további fejlődés során pedig a pénzformának, tőkeformának stb. a sajátossága is”. (MEM 23, 82–83.) A polgári gazdaságtan alapvető „módszertani” hibájától, a tartalom–forma dialektikájának negligálásától tehát egyenes út vezet az alapvető gazdaságtani meghatározások helytelen megfogalmazásáig.

A rekonstrukció *harmadik* fontos mozzanata számunkra annak kimutatása volt – legutóbb részletesen szóltunk erről *A tőke* anyagán –, hogy az eldologiasodás Marx számára nem kizárólag *tudati* jelenség, hanem elsősorban *gyakorlati*, s hogy a hamis tudat a maga módján helyesen tükrözi a fonák valóságot. Különösen nagy hangsúlyt nyer ez a körülmény a rekonstrukció *negyedik* mozzanatában, nevezetesen az *egyszerű* eldologiasodás objektíve eltakarja, az egyszerű árucseré mint forma a valóságban – jogi szerződés formális egyenlőség stb. stb. – elfedi a tőkés eldologiasodást, a munkás és tőkés közötti adásvételt mint tartalmát. Jelen elemzésünkben az egyszerű eldologiasodás alapvonásainak feltárására koncentráltunk, s nem térünk ki a tőkés eldologiasodás analizisére, de arra hangsúlyozottan fel kell hívnunk a figyelmet, hogy az eldologiasodás-elmélet leggyakoribb hibája a két szint egybeomlása. Marx viszont nagyon szemléletesen fogalmazza meg, hogyan történik meg az átlépés a szabadság és egyenlőség társadalmából, az

egyforma árubirtokosok világából a tőkés és bérmunkás föl- és alárendeltségi viszonyába (MEM 23, 167.), azonban azt is aláhúzza, hogy az egyszerű eldologiasodás mint az élet egyik reális vonatkozása (vevők—eladók stb.) nemcsak hogy megmarad, hanem az egyszerű áruviszony és a belőle fakadó jogviszony egyben a tőkés árutermelés működésének szükségszerű formája is. Márpedig „Ezen a megjelenési formán, amely a valóságos viszonyt láthatatlanná teszi és éppen az ellenkezőjét mutatja, alapulnak mind a munkás, mind a tőkés összes jogi képzetei, a tőkés termelési mód összes misztifikációi, összes szabadság-illúziói, a vulgáris gazdaságtan összes apologetikus lóditásai.” (MEM 23, 503.)

*

A marxista szerzők között még napjainkban is elterjedt az a vélemény, hogy az elidegenedés Marxnál az érett művekben eltűnik, s felváltja a fetisizmus, ill. az eldologiasodás fogalma. L. Sève *Az elidegenülés marxista elemzése* c. tanulmányában joggal száll szembe ezzel az állásponttal, kihangsúlyozva ugyan, hogy az árufetisizmus problémájának *A tőke* I. kötete elején nagy jelentősége van az egész további kifejtés megértése szempontjából. De Sève azt is kimutatja, hogy „az áruviszonyokban rejlő *fetisizmust* . . . Marx egészen természetesen nemcsak a dologiasodás . . . szókészletében gondolja el és fejezi ki, hanem az *elidegenülés* szókészletében is: a személyek közötti viszonyok tárgy formájában *idegenné* válnak *önmaguknak*. Ilyen körülmények között hogyan lehetne azt állítani, hogy ‚A tőke’-ben a fetisizmus *lépett* az elidegenülés *helyébe*?” Sève helyesen látja, hogy elidegenedés és eldologiasodás a tartalom és forma dialektikája szerint kapcsolódnak egymáshoz — „az *árufetisizmus*, Marx legérettebb gondolkodásának központi kérdése, elválaszthatatlan az *elidegenülés* eszméjétől. Ebből a szempontból az elidegenülés úgy értendő, mint a társadalmi viszonyoknak tartalmukkal szembeni elkülönülése és egyben megcsontosodása, s különösebben mint a személyek közötti viszonyok eldologiasodása” —, s jól kimutatja az eldologiasodás kettős jellegét, kétarcúságát is. Fejtegetését *A tőke* ún. VI., kiadatlan fejezetének egy téziséhez kapcsolva, amely jól mutatja a két kategória összefüggését — „a munka megvalósításához szükséges dologi feltételek magától a munkástól *elidegenültek*, sőt saját akarattal és saját élekkel bíró *fétiseknek* látszanak, hogy *árúk mint személyek vásárlói* szerepelnek” (Marx—Engels Archívum, II/VII., Moszkva 1932, 58.) — a tőkés eldologiasodást így jellemzi: „Ilyenformán a kör bezárul: a személyek közötti viszonyok eldologiasulásának, dologi viszonyokká válásának ezen elidegenült dolgok megszemélyesülése felel meg, minthogy a tőke magában foglalja a tőkést.”

Sève elemzése szerintünk alapján véve helyes, bár a szokásos feldolgozások alapvető hiányossága, egyszerű és tőkés eldologiasodás egybemosása nála is megmarad. Egész elemzése, a dologi és személyi mozzanatok marxi kategóriáinak elkülönítése — „Ez az elidegenülés érett koncepciójának első aspektusa: az ‚Entäusserung’ (elidegenítés) szóhasználatnál alapján véve az eldologiasodás területén, a fetisizmusnál vagyunk, amikor a formák lényegükkel szemben önállósnak és megmerevednek . . . A ‚fremd’ (idegen) szócsaládhoz tartozó szavak . . . az elidegenülés egy másik dimenzióját vezetik be: a *személyek*, a társadalmi egyedek közötti viszonyok dimenzióját” — viszont jóval árnyaltabb, mint a szakirodalomban általában, s markánsan jelzi Hegel és Marx kontrasztját is: „egy pillanatig sem lehet kétséges az általános tendencia: az elidegenülés Marx érett

műveiben az 'Entäusserung' eldologiasító külsővé válása és egyben az 'Entfremdung' személyesítő külsővé válása . . . míg Hegelnél . . . az 'Entäusserung' a domináló terminus, ezzel szemben Marxnál az 'Entfremdung' válik szemmel láthatóan a fő kategóriává". Egyet kell értenünk Sève végső konklúziójával, a marxi életmű egységét és a két fogalom viszonyát illetően is, jelezve ugyan, hogy inkább egységüket, mint különbségüket hangsúlyozza, s így sajátosságuk sem bontakozik ki eléggé: „Mindenesetre világos, mennyire távol áll a tényektől az a felfogás, hogy miszerint 'A tőké'-ben csak az árufetisizmus lép az 1844-es Kéziratok elidegenült munkája helyébe. Valójában a személyek közti viszonyok eldologiasodása teljesen elválaszthatatlan a dolgok közti viszonyok megszemélyesülésétől, a fetisizmus az elidegenülés sokoldalú folyamatának csak egy aspektusa.”²¹

A *Grundrisse* pénzfejezetéből indító elemzésünk a szabadság és egyenlőség társadalmi marxi modelljében éppenséggel az eldologiasodás keletkezését, egyszerű formáját és továbbfejlődésében tőkés eldologiasodássá válását, egész komplexumként pedig az elidegenedés teljes világának egyik mozzanatként való megjelenését akarta bemutatni. A pénzfejezet és a tőkefejezet tehát más és más szinten tárgyalja az eldologiasodást, az egész *Grundrisse*, sőt az egész marxi életmű nem érthető meg Marxnak az egyszerű és a tőkés eldologiasodás közti különbségtétele, az utóbbinak az előbbiből való levezetésére irányuló erőfeszítései nélkül. Ennyiben elemzésünk egyrészt előremutat a munkaerő elmélete, a tőkés társadalom ontológiája felé, másrészt jelzi azt az utat is, amelyet a fejlődés az eldologiasodás lebontásában bejár. Nevezetesen *A gothai program kritikájában* Marx világosan körvonalazza, hogy a szocializmus átmeneti társadalmában a tőkés eldologiasodás megszüntetésével az eldologiasodás teljes felszámolásához az út az egyszerű eldologiasodás sajátos formáján át vezet. Az egyszerű eldologiasodásnak, mint a szocialista árutermelésnek ez a sajátos formája különös aktualitást ad a *Grundrisse* pénzfejezetének, a szabadság és egyenlőség társadalmi marxi elemzésének.

SUMMARY

Attila Ágh: Reification or the „Death of Man”

The problem of reification constantly reappears throughout the works of Marx, from the early theory of fetishism on to the comprehensive system of „Capital.” In certain periods of history, however, it also seems to emerge as a fashionable problem in philosophy, starting a life of its own. This study analyses the conceptions of György Lukács („History and Class Consciousness”) and of Lucien Goldmann („Reification”) in order to show how the Marxian theory of reification has been adapted, and then to contrast them with the theory of reification in the original system of „Grundrisse.”

That analysis leads to the thesis on commodity and money fetishism in „Capital” („The

Fetishism of Commodities and the Secret thereof”) constituting the elementary level of Marxian alienation.

From the above, we can draw the following statements: Reification stems from material connection. Marx's point of departure is the twofold character of commodity producing work seen as the dialectic of material content and social form. For Marx, reification is not only a phenomenon of consciousness but, first of all, one of practice. And, finally: the simple reification here examined objectively conceals capitalistic reification, which is not tackled this time, but it is especially important to emphasize its existence in order to avoid the mistake of mingling the two levels, a mistake often committed by most theories of reification.

²¹ L. Sève: Az elidegenülés marxista elemzése (In: *A filozófia és a vallás*, Bp. 1977, 236–237., 241–242., 255–256.).

РЕЗЮМЕ

Аттила Аг: Овеществление или «смерть человека»

Проблема овеществления проходит через все работы Маркса, начиная от ранней теории фетишизма вплоть до обобщающей системы «Капитала». Но в определенный исторический период, отрываясь от работ Маркса, она становится модным философским явлением и начинает жить самостоятельной жизнью. В данной работе мы стремимся показать адаптацию марксовской теории овеществления в концепциях Дьердя Лукача («История и классовое сознание») и Люсьена Гольдмана («Овеществление»), сопоставив их с теорией овеществления подлинной концепции «Grundrisse». Этот анализ приведет нас к положению о фетишизме денег и товара, а позже к — основному уровню марк-

совского отчуждения в «Капитале» («О фетишизме товара...»).

На основе анализа мы можем прийти к следующим положениям: овеществление вытекает из материального общения. Маркс исходит из двойственного характера труда при производстве товара, из диалектики материального содержания и общественной формы. Овеществление для Маркса — не явление исключительно сознания, а в первую очередь явление практики. И, наконец, анализируемое нами простое овеществление объективно закрывает капиталистическое овеществление, которого мы на этот раз не затрагиваем, подчеркивая по необходимости его существование, так как наиболее частой ошибкой теорий овеществления является именно смешение этих различных уровней.

„KONFORMISTA TÁRSADALOM” VAGY KONFORMIZMUS
A TÁRSADALOMBAN. ADALÉKOK
A KONFORMIZMUS–NONKONFORMIZMUS PROBLÉMÁJÁHOZ

KARIKÓ SÁNDOR

A konformizmus és a nonkonformizmus kérdésével több szaktudomány (szociálpszichológia, szociológia, politológia, pedagógia, etika stb.) foglalkozik. Érdeklődést tanúsít a téma iránt a polgári és a marxista filozófia. A problematika felmerül művészeti feldolgozásokban, különféle publicisztikai írásban, és a köztudatban sem ismeretlen fogalmakról van szó.

„Az utóbbi időben a konformizmus kérdése – írja például egy polgári szociológiai szótár – a szellemi élet aktuális problémájává vált... A konformizmus önletagadás (denial of self), s ez azt jelenti, hogy az ember magatartását és felfogását nem rendeli alá belső motívumok vezetésének, hanem megengedi, hogy külső erők kormányozzák s mint ilyen, mélyen latbaeső problémája a társadalomnak.”¹ M. Lipset, a polgári politikai szociológia immár klasszikus művének tekinthető könyvében, a „Political Man”-ben még élesebben exponálja a kérdést: a „konformitás problémája, mely annyira bánt sok amerikaiit, most az amerikai kultúra fő szempontjának tekinthető az 1830-as évek Tocqueville-től az 1950-es évek Riesman-jéig”.¹²

Nyilvánvaló, hogy a konformizmus problematikájának felerősödése a „szellemi élet”-ben következmény, valójában a polgári társadalom egyik akuttá vált társadalmi jelenségéről van szó. S vitatható Lipset azon gondolata is, melyet könyvében tovább fejteget, hogy tudniillik minden modern ipari társadalom „szervezeti” emberének konformálni kell, kapitalista és szocialista vonatkozásban egyaránt. A szerző nem eredeti vádat fogalmaz meg, amikor összemoshatónak vél eltérő és gyökerében különböző társadalmi rendszerben megnyilvánuló konformizmust. Ugyanakkor feltételezhető (és részben ezt kívánjuk bizonyítani), hogy a konformizmus jelenléte a tőkés világ mindmáig aktuális és súlyos gondja. A polgári ideológusok és szakkutatók tehát – aránytévesztésük ellenére – reális folyamatot ragadnak meg. Mivel pedig a jelenség nem szűnik, szűnhet meg a kapitalizmus bukásával, a marxista kutatásnak szembesülnie kell azzal a problematikával is, hogy miért és hogyan működik a konformizmus szocialista társadalmi érdekviszonyok és feltételek között.

A konformizmus szerteágazó problematikájának rendezése, megfejtése a kutató számára *módszertanilag* alighanem a legmunkaigényesebb szempontok érvényesítését

¹ *Wörterbuch der Sociologie*. Herausgegeben von dr. Wilhelm Bersdorf Zweite, neubearbeitete und erweiterte Ausgabe Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1969, 584. o.

² Lipset, S. M.: *Political Man*. The Social Bases of Politics Anchor Books Doubleday and Company. Inc. Garden City, New York 1963, 448. o.

követeli meg. Tudniillik mind a három módszertani jellegű próbatételnek szükséges egyidőben megfelelnie.

Mindenekelőtt figyelembe kell venni egy, a konformizmus természetéből adódó nehézséget. Azt ugyanis, hogy a *megjátszott*, a „*felvett*” érzelmet, meggyőződést, alkalmazkodást csaknem lehetetlen megkülönböztetni az *átélttől*, a *valóditól*. Ahogyan Allport élesen-találón konkretizálja a kérdést: a konformizmus felületi jelenség-e, vagy mély, szerves és funkcionális mozzanata az egyéni létnek, maszk-e, vagy bőr?³ S csak fokozódik a probléma, ha arra gondolunk, hogy a valóságban „Nincs ember, legyen még oly képességű és átható szellemű is – ismerte fel már Mandeville –, aki teljesen fel lenne vértézve a hízelgés varázsos hatalma ellen, ha azt ügyesen és alkatához szabva alkalmaznák.”⁴

Másodsor: olyan fogalmat veszünk szemügyre, amelynek hatókörét, terjedelmét a polgári ideológia – a burzsoá apologetika mai menetrendjének megfelelően – messzemenően szeretné kiterjeszteni, mesterségesen felnagyítani és egyetemes kategóriává növelni. Ebbeli törekvése már első pillanatra látható abból a téma iránti nagyfokú élénkségből és érdeklődésből, ami a legkülönbözőbb – de általában empirikus – kutatásokban tapasztalható. Ily módon a kutató ma már csaknem reménytelen helyzetbe kerül, ha a nem-marxista szemléletű kutatások irodalmát szeretné áttekinteni. Ugyanakkor az ilyen jellegű törekvések kialakulásában, az ideológiai érdekek mellett, szerepet játszik az a tény is, hogy többféle és jogos szemszögből közelíthető meg a problematika, hiszen maga a jelenség képvisel sajátos összetettséget. A bonyolultság természetesen még nem lenne baj, hiszen egész sor ilyen kategóriánk van. A baj az, hogy ebben az esetben a bonyolultság a legkülönfélébb (közte, az egy tudományágon belül is, egymásnak tökéletesen ellentmondó) értelmezések létrejöttét eredményezte. Valóságos „fogalompilexia” alakult ki, s úgy tűnik, lehetetlenné válik a fogalomtisztázás. Mindenesetre a marxista kutatásnak meg kell kísérelnie a kiigazodást, s törekednie kell a kategória mesterséges felerősítésének tendenciája mögött reálisan meghúzódó társadalmi folyamatok meggyőző elemzésére is.

Végül számba kell venni, hogy a szocialista társadalomban megnyilvánuló konformizmus jelenségének megítélésében, sőt már a kategória használatában is maga a marxista szakirodalom, publicisztika és közvélemény sem egységes. A bizonytalanság oka alighanem abban a sajátos helyzetben ragadható meg, hogy „nyugati”, polgári kategóriát kell működtetnünk szocialista közegben, és az „átvételt” leegyszerűsítve, többnyire kétbalkézesen próbáltuk végrehajtani. Ilyen körülmények között könnyen lábra kaphat két véglet: a szocializmus és a konformizmus viszonyának értelmezésében fellelhető lapos, gondolatlan közhelyszerű megállapításokat egy látványos, de irreális, szubjektív kifakadás próbálja ellensúlyozni.

„A konformitás – írja Solomon Asch, a polgári szociálpszichológia jeles képviselője – nem egy pszichológiai kategória. Számos heterogén feltételt foglal magában, amelyek mindegyikét pszichológiai terminusokban kell jellemeznünk.”⁵ A gondolatmenet első részével csak egyetérteni tudunk. Valóban, a konformizmus nem vagy legalábbis nem elsősorban pszichológiai, hanem társadalmi-történeti kategória. Nem arról van persze szó,

³ Allport, G. W.: *Az előítélet*. Gondolat, Bp. 1977. 400. o.

⁴ Mandeville: *A méhek meséje*. Magyar Helikon, 1969, 35. o.

⁵ Asch, S. E.: *Issues in the Study of Social Influences on Judgment. Conformity and Deviation*. Edited by Berg and Bass Harper and Brothers Publishers, New York 1961, 156–157. o.

hogy a pszichológia, szociálpszichológia ne tudná vizsgálni a kategóriát, és ne tudna akár pótolhatatlan eredményt is felmutatni a jelenség megismerésében. De Aschnek azon felfogása, hogy ezeket a „heterogén feltételeket” mégiscsak „pszichológiai terminusokkal” kellene elemezni, már aligha fogadható el. Ugyanis egy sor lényeges kérdésre csak *társadalomelméleti*, illetve *történetfilozófiai* fejtegetéssel adható meggyőző válasz, amely vizsgálódás természetszerűleg teremti meg a maga általános szintű terminusait.

Társadalom és konformizmus viszonyának elméleti, történetfilozófiai szintű és mélységű elemzése ígérheti csak a következő, „rázósabb” problémák megértését: történetileg miért alakul ki viszonylag későn, a polgári társadalomban a konformizmus jelensége, mi a viszony konformizmus és nonkonformizmus között; a politikai mozzanatok beépülése nyomán létrejön-e a konformista társadalom; miért és hogyan maradhat fenn a konformizmus a szocialista társadalomban.

A továbbiakban e négy kérdésre összpontosítunk, nem a részletes kifejtés igényével, csupán néhány elvi-eligazító kiindulópont megalapozásával.

Megítélésem szerint a konformizmus kérdésével foglalkozó, minden általános igényű és szintű vizsgálódásnak abból az összefüggésből kell kiindulnia, hogy e problematika megjelenése nem az érintett tudományok inherens fejlődésének a következménye. Ugyanis alapvetően a polgári társadalomban zajló reális folyamatok termelik ki a konformizmus jelenségét, mely új fejlemény szükségképpen jön létre a tőke megjelenésével, majd erősödik fel annak, tudniillik a kapitalista nagyiparnak a fogyasztás és a szolgáltatás szférájába, az élet minden területébe történő behatolásával. Nem tekinthető tehát véletlennek, hogy az elmélet a konformizmus kérdése iránt éppen ennek a reális társadalmi-történelmi mozgás-folyamatnak a „menetével” arányosan mutat különösebb érdeklődést.

Ami most már e társadalmi-történelmi folyamat és a konformizmus jelenségének találkozási pontját illeti, nézetem szerint, sokkal határozottabban kell érvényesítenünk egy sajátos történetfilozófiai összefüggést, mint ahogyan eddig tette a kutatás. A vonatkozó magyar nyelvű filozófiai elemzések⁶ eredményét felhasználva (és annak nem ellentmondva) indokoltnak látszik némiképpen részletezőbben szemügyre venni *társadalom és politika történeti viszonya* alakulásának kérdését. Ugyanis – feltételezés szerint – éppen ebben a történetiségben ragadható meg s válik értelmezhetővé a társadalmi folyamat és a konformizmus közötti „érintkezési pont”. Az ilyen jellegű kifejtés során szükségképpen el kell hagynunk több, egyébként fontos kérdést, ugyanakkor elkerülhetetlen lesz néhány vonatkozó koncepció feldolgozása.

Társadalom és politika történeti viszonyának kezdeti alakulatait illetően, közismert, hogy az ősközösségi társadalom még nem ismert *politikai* szervezeti formát, államot, mivel a vérségi-rokoni kapcsolatokon alapuló sejtekben az egyének a vérségi kapcsolat alapján szerveződtek. Az antikvitásban jelenik meg az állam, a politikum – igaz, sajátos formában. Hegel helyesen sejtje meg a dolog lényegét. „A görögök szép boldogsága az, amit annyira irigyelnek és irigyelni is fognak. A nép egyszerre feloldódik a polgárban és ugyanakkor a nép az egy *individuum*, a kormányzat. Csupán önmagával áll kölcsönhatásban.”⁷ Tisztultabb formában Marx így fogalmazza meg a gondolatot. „A föld

⁶Hadd emeljünk ki itt két fontos munkát. Kistamásné Varga Sarolta: *Konformizmus és nonkonformizmus*. Kossuth, Bp. 1976.; Lick József: A személyiség aktivitása. *Világosság*, 1967/3. sz.

⁷Idézi Lukács György: *A fiatal Hegel*. Kossuth–Akadémiai, 1976, 325. o.

elsajátításának előfeltétele itt a községi tagság marad, de mint a község tagja az egyes ember magántulajdonos... A község – mint állam – egyrészt e szabad és egyenlő magántulajdonosok egymásra vonatkozása, kifelé irányuló szövetkezésük és egyszersmind biztosítékuk. A községiség itt ugyanígy azon nyugszik, hogy tagjai dolgozó földtulajdonosokból, parcellásparasztokból állnak, ahogy az utóbbiak önállósága a község tagjaiként való egymásra vonatkozásuk, az ager publicusnak a közösségi szükségletekre való biztosítása és a közösségi hírnév stb. által áll fenn.”⁸ Azaz a politikum itt még nem „tisztán” mint *a* politikai tevékenység jelenik meg. Egybefonódik a társadalmisággal, a társadalmi étellel való keveredésében nyilvánul meg, mintegy – Habermas kifejezésével – szétfolyt politikai szellemként. A kor kiemelkedő bölcseleje, Arisztotelész már felismerte, hogy a politika elválaszthatatlan az államtól, és az állam mint politikai közösség nem azonos elemeket (gazdagokat és szegényeket) foglal magában. Az államot ő az emberek közötti egyenlőtlenégből vezette le, ami kétségtelenül jelentős gondolat Platón álláspontjához képest. Platón ugyanis az egyenlők politikai egyesülési formájának vette az államot. Azonban Arisztotelész – vallja ezzel kapcsolatban Krivusin, szovjet kutató – az egyenlőtlenéget természetesnek, öröknek, sőt a legfőbb jónak tartotta. Nem tudta elképzelni a politikán és az államon kívüli társadalmat.⁹ Vitatható Krivusin megállapítása. Ugyanis Arisztotelész nem azért nem választotta szét egymástól a társadalmat a politikától, mivel nem tudta elképzelni azt, vagy elméletileg nem látta volna át a problémát, hanem egyszerűen azért, mert a valóságban sem választódtak el egymástól.

A politika tehát nem vált külön a társadalomtól, annak kategóriáitól, például a gazdaságtól, a vallástól, az erkölcstől. Mindezt különösen a középkori gondolkodás szemlélteti világosan. „A középkorban véleményalakítás csaknem valamennyi területén meghatározó volt a vallás szerepe. A vallásos ideológia érvényességi körén belüli kérdésekben tömegmértű, legális formában kifejeződő autonóm véleményformálás nem létezett.”¹⁰ A középkori politika nem a teológia burkaként jelentkezett, hanem a politikai gondolkodás teológiai *tartalommal* lép elő. A feudalizmusban sem válik még el a politika a társadalomtól, annak egységeitől. Gazdasági-politikai relevanciaként: a földbirtok és a pallóság elkülöníthetetlenül egybefonódott.

Az újkorban más szempontok kerülnek előtérbe. Machiavelli és az úgynevezett természetjogi koncepció hívei (Spinoza, Hobbes, Locke stb.) már megvonták politika, állam történelmi határait, de még csak a kialakulás időszakára, s azt is – a szerződéselméletekkel – szubjektivistá módon. Az utópista szocialisták viszont pontosan fordítva látták a problémát (különösen Saint-Simon és Csernisevszkij): ők azt a „pillanatot” emelték ki, amikor *eltűnik* a politika a társadalomból. Vagyis megtörténik társadalom és politika szétválasztódása az újkori filozófiában, amely nyilvánvalóan magában a kapitalista társadalomban zajló változásoknak az elméleti-ideológiai visszatükröződése. A történeti szétválasztódás egyik következményeként megjelenik az állampolgár és a magánember kettős élete. E folyamat leírására több meggyőző kísérlet is található az újkori filozófiában. Mindenekelőtt Rousseau neve kívánkozik ide. Politikai töredékében írja: „a

⁸ Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/I, Kossuth, Bp. 1972, 359. o.

⁹ Krivusin, L. T.: A szocialista társadalom politikai szervezete és az állam. Tudományos szocializmus Füzetek. OMMLOF 33. 1975.

¹⁰ Angelusz Róbert: Közvélemény és társadalom. *Valóság*, 1976/2, 3. o.

polgári társadalom lényegét ne keverjük össze a politikai hatalommal, . . . a társadalmi test . . . olyan előzetes elkötelezettség következménye, melynek érvényessége csak a társadalmi test felbomlásával szűnik meg. A politikai hatalom azonban . . . szabad, . . . nem lévén alávétve semmiféle elkötelezettségnek. A politikai hatalom minden egyes cselekedete csakúgy, mint fennállásának minden pillanata abszolút, független minden megelőzőtől. Soha nem azért tesz valamit a politikai hatalom, mert előzőleg ezt akarta, hanem mert most ezt akarja cselekedni . . . Az emberi nyomorúság oka az az ellentmondás, amely . . . *ember és polgár között* található. Tegyétek az embert eggyé, és olyan boldoggá fogjátok tenni, amilyen boldog csak lehet . . . Tegyétek az embereket olyannyira következetessé, hogy *annak akarjanak látszani, amik, s azok legyenek, aminek látszanak!* (Kiemelések tőlem – K. S.) Ehhez a társadalmi törvényt az emberi szívek mélyére kell elültetnetek, hogy az emberek társadalmi emberek legyenek természetüknél fogva, és állampolgárok hajlamaik következtében. Így egyek lesznek az emberek.”¹¹ (Saint-Just pedig így summáz: „a politikai törvény megfosztja az embert természetétől és elszakítja önmagától”.¹² Hasonló gondolatok sejlenek föl az újkori idealista filozófiában Schelling és Hegel egy-egy megjegyzésében. A fiatal Schelling „pőrére akarja vetköztetni” az államot. Azt „akarom mutatni – írja –, hogy az *államnak* nincs eszméje, ahogyan nincs szeméje egy *gépn*ek sem, mert az *állam mechanikus* valami. Csak ami a *szabadság* tárgya, annak a neve *eszme*. Túl kell hát jutnunk az államon! Hiszen minden állam szükségképpen mechanikus óraműként kezel szabad embereket: márpedig ezt ne tegye; tehát *szűnjék meg!*”¹³ S bár Hegel hitt társadalom és állam közös és gyökeres megújulásában, mégis felmerül nála témánk szempontjából fontos, s immár ismerősnek tűnő gondolat. „Az állam törvénye az embert igen *'részlegesen'* érinti, amennyiben *'tulajdonosnak* tekinti”¹⁴ – mondja a filozófus.

A fenti kísérletek természetesen más és más világnézeti alapból, célból és szövegkörnyezetben fogalmazódtak meg. Társadalom és politika történeti szétválasztódásának következetes elméleti leképzése azonban Marx érdeme.

Végző soron a töketulajdon kialakulásával választódnak el a munka közösségétől az egyéb közösségek, miáltal létrejön a *politika* világa. „A *politikai állam* elvonatkoztatása – írja Marx – modern termék . . . A régi államokban (tudniillik a prekapitalista államokban – K. S.) a politikai állam alkotja az államtartalmat a többi szféra kizárásával: a modern állam a politikai és a nem-politikai állam alkalmazkodása egymáshoz . . .”¹⁵ Nem szószaporításról van itt szó, hanem arról, hogy a politikai állam a polgári társadalomból elválasztott egzisztenciává lesz. „Ha a termelt munka kisajátítása és a politikai hatalom létezése egy viszonyon belül történik, mint pl. a feudalizmusban, akkor nem beszélhetünk a politikai viszonyok valóságos szféráinak elkülönítéséről, sőt szervezett erőszakapparátus kiválasztásáról sem . . . Marx megmutatta, hogy a tőke keletkezése és a munkamegosztás jelenti a személyi függőségi viszonyok, a munkához való közvetlen viszony felbomlását.

¹¹ Rousseau: Politikai töredék. *A francia felvilágosodás morálfilozófiája* (vál.: Ludassy Mária). Gondolat, Bp. 1975, a 243. és a 255. oldalakból.

¹² Saint-Just: A természetről, a polgári állapotokról, a politikai társadalomról, avagy a független kormányzat elveiről. *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Jelzett kiad., 594. o.

¹³ Idézi Lukács György: *A fiatal Hegel*. Jelzett kiad., 51. o.

¹⁴ Uo. 164. o.

¹⁵ Marx: A hegeli államjog kritikája. *MEM 1*, Kossuth, Bp. 1957, 232–233. o.

Egyidejűleg olyan állam és politika keletkezik, amelynek a tulajdonosok egymással való kapcsolatuknak közvetettségét jelenti. Eddig a hatalmi viszonyok egyidejűleg voltak eltulajdonítási viszonyok, most a kapitalizmusban nyilvános hatalom védi a tulajdonviszonyokat.¹⁶ A politika világa ezért a „*népélet skolaszticizmusa*”, a polgári társadalom lényegének idegen, „*túlvilági szerveződése*”. A prekapitalista társadalmakban – olvasható az ismert Marx-gondolat – „Személyi függőség jellemzi az anyagi termelés társadalmi viszonyait éppúgy, mint a rajtuk felépült életszférákat. De éppen mivel a személyi függőség viszonyai alkotják az adott társadalmi alapzatot, a munkásnak és a termékeknek nem kell realitásuktól különböző fantasztikus alapot öltetniök, . . . a régi társadalmi termelési szervezetek sokkal, de sokkal egyszerűbbek és átlátszóbbak, mint a polgári, de alapjuk, vagy az egyéni ember éretlensége, aki még nem szakította le magát a másokkal való természetes nembeli kapcsolat köldökzsinórjáról, vagy pedig közvetlen uralmi és szolgasági viszonyok. Feltételük a munka termelőerőinek alacsony fejlettségi foka és az emberek ennek megfelelően korlátozott viszonyai életük előállításának anyagi folyamatában, tehát korlátozott viszonyaik egymáshoz és a természethez.”¹⁷ A Tőke Marxával elvileg – e kérdésben is – összhangban levő leírások olvashatók az 1842-es, 1843-as Marx-munkákban. Ugyanakkor A „Tőke” című műhöz viszonyítva más és fontos összefüggések tárulkoznak fel. A fiatal Marx lényeglátón kérdez és határozottan válaszol: „Mi . . . a politikai állam hatalmisága a magántulajdon felett? A *magántulajdon saját hatalmisága*, egzisztenciára juttatott lényege. Mi marad fenn a politikai államnak az ezzel a lényeggel való ellentétében? Az az *illúzió*, hogy ő határoz meg, amikor őt határozzák meg. A politikai állam persze megtöri a *család és a társadalom akaratát*, de csak azért, hogy létezését adjon a *család és társadalom nélküli magántulajdon akaratának*.”¹⁸ Vagyis a „politikai állam viszonya a polgári társadalomban éppen olyan spiritualisztikus, mint az égé a földhöz. Ugyanakkor ellentétben áll vele, ugyanolyan módon gyúri le, mint a vallás a profán világ korlátoltságát, azaz úgy, hogy ő is kénytelen a polgári társadalmat ismét elismerni, helyreállítani és magát uralmának alávetni . . .”¹⁹ Ezért a politika világa – Marx szerint – ugyanolyan *nonszensz*, mint a vallás világa.

A polgári társadalom és állam történeti elválasztódása maga után vonja – egy sor más fontos hatás mellett – az állampolgár és a magánember szétválását. Létrejön a magánember és az állampolgár, vagyis az úgynevezett privát szféra és a citoyenség közti ellentét. A citoyenség az egyes ember politikai közösségéhez való viszonyát, állampolgáriságát jelenti. Azonban a polgári társadalom *részlényként* rendeli alá a citoyent a magánembernek. Az egyén mint „valóságos polgár kettős organizációban találja magát, a *bürokratikusban* – ez a túlvilági államnak, a kormányzati hatalomnak egy külső formális meghatározása . . . – és a *társadalmiban*, a polgári társadalom organizációjában. De az utóbbiban mint *magánember* kívül áll az államon”.²⁰ A zsidókérdéshez című munkájában Marx még határozottabban fogalmazza meg a folyamatot. „Ahol a politikai állam elérte *igazi kialakultságát* (kiemelés tőlem – K. S.), ott az ember nemcsak gondolatban, a tudatban, hanem a *valóságban, az életben* is kettős életet él, egy égit és egy földit, a

¹⁶ Görgényi Ferenc: K. Marx i nekotorije problemi teorij goszudarsztva. *Voproszi Filozsofii*, 1975/9. a 67., 68. és a 69. oldalak alapján.

¹⁷ Marx: A tőke. *MEM* 23, Kossuth, Bp. 1967, a 79. és a 81. oldalakból.

¹⁸ Marx: A hegeli államjog . . . *MEM* 1, 305–306. o.

¹⁹ Marx: A zsidókérdéshez. *MEM* 1, 357. o.

politikai közösségben (Gemeinwesen) való életét, amelyben önmaga előtt közösségi lénynek (Gemeinwesen) számít, és a polgári társadalomban való élet, amelyben magánemberként tevékenykedik, a többi embert eszköznek tekinti . . . Végül is az ember mint a polgári társadalom tagja számít a tulajdonképpeni embernek, a citoyentól megkülönböztetett hommenek, mert ő az ember a maga érzéki egyéni legközelebbi létezésében, míg a politikai ember csak az elvonatkoztatott, mesterséges ember, az ember mint allegorikus erkölcsi személy. A valódi embert csak az önző egyén alakjában, az igazi embert csak az elvont citoyen alakjában ismerik el.”²¹ Végül így összegez egy másik korai írásában: „A politikai értelem éppen azért politikai értelem, mert a politika határain belül gondolkodik . . . (de) az ember végtelenebb az állampolgárnál: az emberi élet a politikai életnél.”²²

A Marx-fejtegetéseket olvasva, belátható, hogy itt egy egész – szisztematikusan felépített – koncepció körvonalazódik társadalom és politika kapitalizmusbeli elkülönültségének bizonyítására.

Mielőtt jeleznénk e fejtegetések és a konformizmus kérdésének lehetséges összekapcsolódását, ha röviden is, érintenünk kell egy, az elkülönültséggel kapcsolatos mai vitát. Samu Mihály, alapozó jellegű könyvében (*A hatalom és az állam*) nem fogadja el azt a marxi, s nyomában más kutatók által is vallott következtetést, miszerint a prekapitalista társadalmakban nem beszélhetünk elkülönült politikai hatalomról és államról. „Igaz, hogy a tulajdon és az állam egybefonódik, elválaszthatatlan kapcsolatot mutat – írja a szerző a prekapitalista formációkról –, „a politikai-személyi függőségi viszonyok” mégis hatalmi-politikai kapcsolatok és a valóságnak minőségileg eltérő oldalait, sajátosságait jelentik, emiatt elméletileg külön is vizsgálható a tulajdon, valamint a politikai hatalom és az állam”.²³ A szerző egészében nem tisztázza álláspontja és a fentebb részletesebben bemutatott marxi koncepció közötti viszonyát. Továbbá állítását igazolandó, csupán arra hivatkozik, hogy „mégis” elkülönül (tudniillik társadalom és politika), s ezért „elméletileg külön is vizsgálható”. Itt kettős hibát ejt gondolatmenete. Egyrészt semmi ’kézzelfogható’ érvet nem tud felhozni a „mégis” elkülönül megmagyarázására, ezért az csak kijelentés marad. Másrészt az, hogy elméletileg külön is vizsgálható tulajdon és politika, még nem jelent valóságban megnyilvánuló elkülönültséget. Végül más helyütt saját álláspontjával kerül ellentmondásba, amikor azt írja, hogy „a polgári társadalmak kialakulása előtt a politikai és az állami viszonyok sem különültek el élesen a gazdasági és egyéb társadalmi viszonyoktól, azokkal egybefonódva jelentkeztek . . . Vagyis a kapitalizmus kibontakozása előtt még nem nyilvánult meg szembeszökően az állam elkülönült, önálló társadalmi szerepe, viszonylagos önállósága.”²⁴

A marxi elemzés meggyőzően bizonyítja, hogy a kapitalizmus szétválasztja a történetileg összetartozókat: a munkát a tulajdontól, a politikát a társadalomtól, az egyént a közösségtől, az egyes embert az emberi totalitástól (a szétdaraboltságot a fiatal Marx elsősorban politikai-jog mozzanataiban ragadja meg, a „Grundrisse” és a „Tőke” Marxa

²⁰ Marx: A hegeli államjog . . . MEM 1, 283. o.

²¹ Marx: A zsidókérdéshez . . . MEM 1, 356–357. és a 470. o.

²² Marx: Kritikai széljegyzetek „Egy porosz” cikkéhez. Továbbá: „A porosz király és szociális reform”. MEM 1, a 401–402. és a 407. oldalakból.

²³ Samu Mihály: *A hatalom és az állam*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Bp. 1977, 134. o.

²⁴ Uo. 348., 349. o.

már ennek gazdasági vetületét is megragadja. A világtörténetileg létrejövő gazdaság megjelenésének, az árutermelő közösségtag és az elszigetelt magántermelő világnak leírására gondolunk itt).

Témánk szempontjából az elkülönült, a társadalom egységeitől leválasztódó, úgynevezett „tiszta” politika történeti megjelenése a fontos. Ez a politika mint a polgári keretek (érdekek) között működő „allegorikus”, fetisizált, „nonszensz” világ termeli ki végső soron, mégpedig objektív szükségszerűséggel, a hozzá történő „mesterséges”, „lát-szat” alkalmazkodás jelenségét is. Ily módon születik meg a *konformizmus mint a polgári társadalmi-politikai rendszerhez való, különösebb meggyőződés nélküli, elvtelen, megalkuvó alkalmazkodás*, melyet a politikai hatalomtól való függőség kondicionál. A nonkonformizmus pedig az ugyanehhez történő elvtelen nem-alkalmazkodás.

A konformizmus fogalma tehát – a fenti értelmezés alapján – mindenképpen negatív tartalmú társadalmi-történelmi jelenséget jelöl. A konformizmus nem azonosítható az általában vett alkalmazkodással, ami a természet–közösség–ember viszonylatának örök „természeti” szükségszerűsége, s mint ilyen természetesen egy objektív és értékmentes kapcsolatrendszerrel jelent. De a „puszta” elvtelen alkalmazkodással sem hozható egy-szintre. Ugyanis a konformizmus éppen az *egész* társadalomra és politikára vonatkozó megalkuvó alkalmazkodás mozzanatát emeli ki, ami történelmileg meghatározott korhoz kapcsolódik. Természetesen az elvtelenség az élet minden területén és minden korban megnyilvánulhat, de az az elvtelen alkalmazkodás, ami a prekapitalista társadalmakban kialakult, csak egyedi, részleges, véletlenszerű és szubjektív indíttatású megnyilvánulás, ami többnyire „csupán” egyéni probléma lehetett. „Külön” társadalmi problémává, politikai „ügygyé”, szükségszerűséggé azért nem válhatott, mivel akkor munka és tulajdon, társadalom és politika történetileg egybefonódott; az egyének politikai-jogi felszabadítása még nem történt meg. Vagyis se a politikai tartalmú társadalmi szükséglet, se a társadalmi szükségszerűség nem bábáskodott az elvtelenség kialakulásában. Ezért nem beszélhetünk ekkor még konformizmusról. A bölcslettörténet természetesen ismert olyan feljegyzéseket, melyek a konformizmushoz hasonló, de vele még nem azonos jelenségekről számolnak be. A szilárd, meggyőződés nélküli alkalmazkodás általában az erkölcs, a szokások „szintjén” merül fel, így az erről szóló írások többnyire erkölcsfilozófiai intelmek. Talán Szeneka gondolata a legjellemzőbb ebből a szempontból. Egyik levelében Luciliuszhoz, barátjához ekképpen szól: „... úgy kell élni, hogy szokásaink ... ne térjenek el az általában elfogadott szokásoktól, ... nem kell különállni a többiektől, ugyanazt kell csinálni, mint mások”.²⁵

A fentiek alapján érthetővé válik, hogy a különböző tudományokban, főképpen a filozófiában miért bukkan fel viszonylag később a konformizmus kategóriája. Anélkül, hogy itt részleteznénk a fogalomhasználat első „kezdeményeit”, csak adalékként jelezzük, a szóhasználat – ismereteink szerint – a XVIII. században merült fel először.²⁶

²⁵ Szeneka, L.: *Listy moralne do Lucyliussa*. Warszawa 1961, a 13. és a 62. o. alapján.

²⁶ Pl. Penn, W. 1700 körül írt könyvében, a „Magányosság néhány gyümölcse”-ben már említi a konformizmus fogalmát. Lásd: *Conformity and Deviation*. Jelzett kiad., Preface. Továbbá később: Emerson, R–W.: *Essays First Seveis Self-Reliance*, Washington National Home Library Foundation. 1932, 30. o. és Buonarroti: *Conspiration pour L'égalité dite de Babeuf Les Classiques du Peuple*. Editions Sociales 1957, I. k. a 21., a 113. és a 125. o. alapján.

De a fogalomértelmezésben további korlátozást célszerű bevezetni. Bizonytalanság tapasztalható abban, hogy olykor nem történik meg a társadalom és egyén közötti szükségszerű alkalmazkodás (szocializálódás), valamint a konformizmus határozott megkülönböztetése. Ha például azt mondjuk, hogy a konformizmus köpönyegforgató alkalmazkodás, akkor egyáltalán nem hat meggyőző gondolatként az a kijelentés, miszerint „konformista gyakran azt is jelenti, hogy akarategyen vagy nem kezdeményező. Azonban bizonyos mértékű konformitás híján egyáltalán nem élhetnénk csoportosulásokban.”²⁷

A szóhasználat ellentmondásossága különösen akkor válik szembeötlővé, amikor a szerzők „egyenesen” pozitív töltésű jelenségeként értelmezik a konformizmust. Néhányan már ahhoz a képtelen állításhoz jutnak el, hogy pontosan a konformizmus biztosíthatja a boldogságot.²⁸

Végül gyakran találkozhatni olyan törekvéssel, amely – nem tudván megoldani a konformizmus problematikáját – a legkülönbébb szubjektív elképzeléseket próbálja érvényesíteni. Van azonban bennük egy közös mag: mind valamilyen módon szeretné „kettévágni” a konformizmus jelentésének tartományát, s ezáltal megkülönböztetni egy úgynevezett egészséges és egy káros konformizmust.²⁹

A konformizmus–nonkonformizmus problematikájának tisztázását nemcsak elméleti megfontolások, hanem aktuális társadalompolitikai fejlemények értékelése is sürgetik. Ez utóbbival kapcsolatban a fejlett tőkés társadalmak ifjúsága egy részének az 1968-as és az azutáni kisebb-nagyobb arányú nonkonformista lázadására, a társadalomból való kivonulás különféle irreális kísérleteire gondolunk.

A nonkonformizmus történeti megjelenése a polgári átalakulás kezdeti időszakára nyúlik vissza. A politika ekkor még nem vált le teljesen a társadalom egységeitől (itt: a vallástól), a még fejletlen polgárság vallási köntösben és tartalommal fejezte ki történelmi színrelépését. Ily módon a nonkonformizmusnak kezdetben vallástörténeti jelentése alakult ki: az anglikán államegyházhoz nem tartozó protestánsok (presbiteriánusok, independentsek, unitáriusok stb.) közös elnevezésévé vált. Angliában az államegyház egy keresztény felekezetben valósult meg, s a más szektákhoz tartozókat „mint nonkonformistákat vagy disszentereket – írja Engels – kirekesztették . . . az államügyekben való

²⁷ Hunt, S.–Hilton, J.: *Individual Development and Social Experience*. London George Allen and Unwin Ltd. 1975, 225. o.

²⁸ Bizonyos megszorítással ide kapcsolható Bass, B. M. *Conformity, Deviation and a General Theory of Interpersonal Behavior. Conformity and Deviation*. Jelzett kiad., 38–100. o. De még inkább az a gondolat, hogy a „társadalmon belüli konformizmus . . . a boldogság biztosítéka”. Cader, A.–Catherine, B.: *A reklám és a közönség kommunikációja*. Reklámpszichológia Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Bp. 1974., a 98. és a 357. o.

²⁹ Csak néhány a bőséges irodalomból: Cotgrave, S.: *The Science of Society*. An Introduction to Sociology. Third Edition, London George Allan and Unwin Ltd. 1975, 277. o. Hopper, E.–Weyman, A.: *Modes of conformity and form of instrumental adjustment to feelings fo relative deprivation The British Journal of Sociology*. Volume XXVI. No 1. March, 1975. 68–69. o. Ackerman, N.: *Psychodynamics of Family Life*. New York 1959, Publishers Basic Blodis, 334. o. Paszkiewicz–Sokolowska, Joanna: Konformizm i nonkonformizm jako warianty. *Studia Sociologiczne*, 1972/1. 44. sz. 169–170. o. Hazai irodalmunkból: Hegedüs András: Az alkalmazkodás két típusa: a konformitás és a konformizmus. *Élet és Irodalom*, 1965. nov. 13. 3. o.

bárminemű részvételtől, vallásuk gyakorlásában zavarták és akadályozták és büntető-törvényekkel üldözték”³⁰

Később azonban, ahogyan kifejlődik a polgári társadalom, elkülönül egymástól társadalom és politika, a nonkonformizmusnak úgy halványul, majd szakad meg kapcsolata a reformációval és nyer evilági politikai tartalmat. A világi, politikai mozzanat különösen konformizmus–nonkonformizmus viszonyának elemzésében vehető szemügyre. E viszony megfejtése – nézetem szerint – egy strukturális szempont érvényesítését igényli. Vagyis azt a kérdést kell feltennünk, hogy a társadalom mely osztályában, rétegében, csoportjában fordul elő a konformizmus–nonkonformizmus jelensége. Az elvtelen alkalmazkodás vagy (és) nem-alkalmazkodás mindenekelőtt a tőkés társadalom alapvető osztályai között elhelyezkedő kis- és középpolgárságban, valamint más, hasonló társadalmi helyzetben élő küzbülső csoportokban termelődik ki. „A középredek, a kisiparos, a kiskereskedő, a kézműves, a paraszt – mind azért harcolnak a burzsoázia ellen – írják a marxizmus klasszikusai –, hogy középredeként való létezésüket a pusztulástól megóvják. Ezek tehát nem forradalmiak, hanem konzervatívok. Sőt mi több: reakciósak, mert megpróbálják a történelem kerekét visszafelé forgatni. Ha forradalmiak, akkor azért azok, mert előttük áll a proletariátusba való átmenetük, akkor nem jelenlegi, hanem jövő érdekeiket védelmek, akkor elhagyják saját álláspontjukat, hogy a proletariátuséra térjenek át.”³¹

Tehát eme rétegek, csoportok sajátos társadalmi és osztályhelyzetéből (hogy egyfelől termelési eszközökkel rendelkeznek, másfelől maguk is dolgoznak) ered létük veszélyeztetettsége, bizonytalansága. Következésképpen mindig kínosan ügyelniük kell arra, mi „kifizetődő” saját egyéni érdekeik szempontjából. A változó körülményekhez való igazodás ily módon alakítja ki konformizmusukat, máskor nonkonformizmusukat. A kispolgár nonkonformizmusa, a társadalmi politikai berendezkedéssel szembeni ellenzéki-sége nem valódi, nem előremutató ellenzékiség, csupán tartalmatlan, elvont, a polgári kereteken belül maradó elvtelenség. A konformista–nonkonformista magatartás egyaránt a kispolgár sajátos társadalmi helyzetéből nő ki; egy „tő”-ről fakadnak, ezért egyiket sem lehet meghaladni a másikkal; a konformizmus–nonkonformizmus hamis alternatíva, áldilemma. Nem lehetséges valamiféle szintézis felállítása sem, mint a kettő közötti végső és pozitív megoldás. Módszertanilag erre az összefüggésre is érvényes Marx Proudhonra tett egyik megjegyzése: „szintézis akar lenni, pedig ő csak összetett tévedés”.

Ennek ellenére a polgári ideológia (még az a része is, amelyik negatív értelemben használja a konformizmus fogalmát) arra törekszik, hogy a két kategóriát egymás ellentéteként, meghaladásaként állítsa be.³² Hivatkozhatunk itt – egyebek mellett – Marcuse felfogására, aki az úgynevezett „toleráns” világ ellen „javasolta az ’abszolút visszautasítást’ mint az egyetlen jogos *politikai* (kiemelés tőlem – I. S.) magatartást”.³³

A nonkonformizmus pontatlan értelmezése kísért más hazai munkákban, publicisztikákban is. A konformista „egyének tömegtermelése nemcsak a modern ipari társadalom

³⁰ Engels: Anglia helyzete. Az angol kormány. *MEM 1.* Kossuth, Bp. 1957, 579. o.

³¹ Marx–Engels: A Kommunista Párt kiáltványa. *MEM 4.* Kossuth, Bp. 1959, 451. o.

³² A konformizmus–nonkonformizmus mesterséges szembeállítás kifejezésre jut a polgári társadalomtudományokban. Lásd: Kemerov, V. E.: *Elementü antropologizma v teoriji szocialnava gvejsztvija* (szocializacija i konformizm). Szverdlovsk 1973, 57. o.

³³ Friedmann, F. G.: *Youth and Society*. Macmillan 1971, 46. o.

alapként – írja Ágh Attila filozófus –, hanem egyben a tőkés termelés önmaga által maga elé emelt – Marx által említett – korlátjaként is jelentkeznek: a konformista magánemberek világa éles ellentétben áll a termelésnek nonkonformista termelőkre való igényével”.³⁴ Ágh Attila itt tulajdonképpen megismétli a konformizmus–nonkonformizmus polgári álláspontot tükröző alternatíváját, nem meggyőzően kapcsol össze egy Marx-gondolatot a konformizmus–nonkonformizmus problematikával, végül nem szerencsés a modern tőkés termelés és a nonkonformizmus összekapcsolása sem, tudniillik a termelés – s erre vannak kutatások – legalább ugyanolyan mértékben kívánja a konformista hozzáállást, mint a nonkonformisták.

A konformizmus–nonkonformizmus dilemmáját végül is úgy lehet megoldani, hogy mindkettőt egyaránt le kell küzdeni, helyettük pozitív alkalmazkodási formákat kell teremteni.

A filozófus mellett a történész, az irodalmár, a pszichológus, az újságíró tollából ugyancsak születnek írások, amelyek a nonkonformizmust mint a negatív tartalmú konformizmus pozitív ellentétéként tüntetik fel.³⁵

A konformizmus (s vele együtt a nonkonformizmus) problematikájának az előtérbe nyomulását végső soron valóságos társadalmi mozgásfolyamatok idézik elő.

Mindenekelőtt azokra a társadalomszerkezeti változásokra kell utalnunk, amelyek végbementek a fejlett tőkés államokban a legutóbbi néhány évtizedben. Anélkül, hogy érintenénk a munkásosztály fogalmával kapcsolatos mai vitákat, annyi mindenesetre szembetűnő, hogy csökken a szűkebb értelemben felfogott munkásosztály létszáma és aránya, illetve növekszik a bérből és fizetésből élő lakosságé, azon belüli különösen az *alkalmazotti és (politikai) hivatalnoki apparátusé, technokrata rétegeké*. Ezek, a társadalom osztálystruktúrájában közbülső helyet elfoglaló rétegek, szakképzettségükért munkabért kapnak. Ugyanakkor a nagy burzsoázia átengedi nekik a hatalom, a gazdasági és kulturális-szociális élet konkrét gyakorlásának (szervezésének, irányításának) egy részét, miáltal önmaga és a társadalom más osztályai közé állítja. Ilyen társadalmi, politikai helyzetben kedvezőbb feltételek jönnek létre a konformizmus terjedésére.

A modern kapitalizmus másik lényeges változására Lukács György hívja fel figyelmünket Ontológiájában. „Marx működése idején – írja – a kapitalista nagyipar főként a termelési eszközök termelésére terjedt ki, . . . de a további, direkt módon a közvetlen fogyasztással kapcsolatos feldolgozást még messzemenőig átengedte a kézműiparnak, a kisiparnak: ugyanez vonatkozik a legtöbb úgynevezett szolgáltatásra is. A XIX. század végétől máig mindezek a területek hatalmas mértékben és gyorsan kapitalizálódnak, nagyiparivá válnak; a ruházkodástól, a cipőktől stb. az élelmiszerekig mindenütt megfigyelhető ez a mozgás. A különbség például szemléletesen kiviláglik, ha a szekeret mint közlekedési eszközt az autóval, a motorkerékpárral stb. hasonlítjuk össze. Egyrészt

³⁴ Ágh Attila: *Tudományos-technikai forradalom és művelődés*. Magvető Könyvkiadó, Bp. 1977, 106. o.

³⁵ Ilyen bizonytalanság tapasztalható Oláh Tamás: Társadalomlélektani vizsgálatok a konformizmusról. *Élet és Tudomány* 1978/51, XII. 22. 1609. o. De még inkább: Márkus László: Szellemi életünkről. *Kritika*, 1978/12, 17. o. Király István: Az eltévedt lovas. *Kortárs*, 1976/11, 1814. o. Rényi Péter: Amerika – Oké? *Népszabadság*, 1979. január 7. 11. o.

megszűnik a kézműipari kisüzem lehetősége, másrészt a motorizálással megsokszorozódik a fogyasztók köre. Ehhez járul a fogyasztók mindennapi berendezéseinek gépesítése, hűtőgépek, mosógépek stb. hatolnak be a háztartások többségébe, hogy a rádióhoz, televízióhoz stb. hasonló jelenségekről ne is beszéljünk. A nagyipar gyors fejlődése – elég a műanyagokra gondolnunk – széles területekről szorítja ki a régi félig vagy egészen kézműipari kistermelést . . . A kultúra területére is kiterjed ez a mozgás, . . . az újságok, az újságírás, a kiadóvállalatok, a műkereskedelem stb. olyan mértékben váltak nagykapitalistává, hogy ez már az össz-struktúra minőségi változására utal.”³⁶ A legszélésebb tömegek mindennap használatos áruiknak kapitalista tömegtermeléséről van tehát szó. A fogyasztási eszközök, a szolgáltatások tömegtermelése és az egyes fogyasztókból álló tömegközök ma már az egyetemes manipuláció közvetít. „A termelésnek ezen a fokán gazdaságilag nélkülözhetetlen egy ilyen közvetítési rendszer, amely megadja az itt szükséges tájékoztatást az áruk minőségéről stb. A mai kapitalizmus feltételei között az ilyen tájékoztatás szükségképpen ezek a ma uralkodó manipulációra, mely fokonként kiterjed az élet minden területére, mindenekelőtt a politikai szférára.”³⁷ Ilyen közegben azután társadalmi-gazdasági nyomásként, fokozottabb késztetések jönnek létre a konformista alkalmazkodásra is.

Végül a fenti, lukácsi gondolathoz tegyünk hozzá egy harmadik, immár politikai jellegű változást. A XX. század első harmadához képest ma nem egyszerűen létező, de állandóan erősödő szocialista táborról beszélhetünk. Teljesen átrajzolódott a gyarmati országok politikai térképe, fokozódik a fejlett tőkés országok munkásmozgalma, az imperialista politika nem képes megszüntetni az ismétlődő és erősödő gazdasági, pénzügyi, politikai válságokat. Mindezen változások arra indítják a nagyburzsoáziát, hogy tudatosan, ideologisztikusan is erősítsék – mintegy védekezésésként – a konformizmust.

A modern tőkés társadalmakban tehát a strukturális változások, a fogyasztás, a szolgáltatás kapitalista nagyiparrá történő működtetése, valamint a politikai krízis következményeként felerősödik a konformizmus jelenléte. Ezt a folyamatot próbálja meglovagolni a burzsoá ideológia, amikor azt állítja, hogy a konformizmus egyetemes kategória, az egész tőkés társadalma átfogó jelensége, sőt mintha mindenféle társadalmi lét sors-parancsává válna. Így jön létre „*a konformista társadalom*” polgári mítosza.

„A konformista társadalom” mítosza nyilvánvalóan tarthatatlan. Ugyanis az emberi alkalmazkodásnak csupán egyik formája, történeti megjelenése a konformista cselekvés. Bármennyire is megerősödik e jelenség, de nem tudja sem megszüntetni, sem átalakítani a tőkés társadalom alapvető ellentmondását. S bár igaz, a konformizmus behatolhat a középrétegek mellett más rétegek, sőt osztályok soraiba is, de semmiképpen nem tekinthető a *proletariátus tipikus* politikai attitűdjének. A forradalmi munkásmozgalom kínálja fel a konformizmus (s vele együtt a nonkonformizmus) valódi alternatíváját: a munkásosztály történelmi osztályérdekeinek felismerése alapján harcolni, majd megdönteni magát azt a társadalmi rendet, amely megszülte ezt a jelenséget.

A mítosz megszületésében bizonyos bölcselettörténeti előzmények is szerepet játszottak. Az „új” egyetemes gravitáció törvénye: az Én elsüllyed az Akárkiben, eltűnik a

³⁶ Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*. II. k. Magvető Kiadó, Bp. 1976, 315. o.

³⁷ Uo. 321. o.

kaméleonszerű alkalmazkodás szürke pépjében; abban az alkalmazkodásban, amelyben nem a valamihez történő beilleszkedés (a tartalom), hanem maga a permanens alkalmazkodás (a forma) válik céllá.³⁸

Az 1950-es évtizedben végzett szociálpszichológiai kutatások (mindenekelőtt Asch és Crutchfield kísérletei) nyomán csak fokozódott ez a mítosz. A szociálpszichológiai kísérletekről származó mennyiségi adatok – amelyek egyébként korántsem olyan meggyőzőek – jó néhány „polgári tudóst arra készítetett, hogy szomorú következtetést vonjon le a modern társadalom tagjainak nyomasztó (nagyértékű) konformizmusáról, és arról, mintha a konformizmus a társadalmi fejlődés egész folyamatának törvényszerű és elkerülhetetlen (kiemelések tőlem – K. S.) eredménye, következménye lenne”.³⁹

Ha visszautasítjuk is „a konformista társadalom” polgári mítoszáét, mindenképpen el kell ismernünk „a konformizmus a társadalomban” polgári valóságát, sőt az erősödő konformizmus létét is. Ebben azonban már nem a „sors” parancsa, hanem a polgári társadalom újabb válságtünete nyilvánul meg.

Nem kevésbé bonyolult és tisztázatlan kérdés a szocializmus és a konformizmus viszonyának problematikája. Túláltalánosítás és leegyszerűsítés egyaránt tapasztalható a szakirodalomban.

A polgári ideológiában jól kitapintható az a tendencia, amelyik „egybemossa” a kapitalizmus- és szocializmusbeli konformizmust. Egyes polgári szerzők külön is foglalkoznak a szocialista államokban jelenlevő úgymond „határozott konformizmus”-sal. Könnyen születnek látványos, de áltudományos megállapítások. Hadd hivatkozzunk itt néhányra. „A Szovjetunió számára az ellenőrzött konformitás fenntartása életkérdés, amely nem valószínű, hogy megváltozik.”⁴⁰ Vagy például az orosz ifjúságban „Minden próbálkozás ellenére a többség konformista módon viselkedik az utóbbi időben,” mert hiszen „Hogyan vehet fel mást, mint konformista magatartást egy olyan rendszerrel szemben, amely neki domináns helyet biztosít a társadalomban.”⁴¹ Ezek után már azon a kijelentésen sem csodálkozhatunk, miszerint „a különböző ifjúsági csoportok konformizmusa és tiltakozása . . . erősebb . . . Magyarországon és Lengyelországban, mint Oroszországban”.⁴²

Sajnos nem mutat meggyőző képet hazai irodalmunk, publicisztikánk sem. Egyik vélemény szerint a konformizmus káros átvétel, indokolatlanul alkalmazzuk szocialista

³⁸ Felhasználtuk itt Heidegger gondolatát E. Fischer értelmezésében: Fischer, E.: *A fiatal nemzedék problémái*. Gondolat, Bp. 1964, 97. o. Továbbá Dahrendorf, R.: *Társadalom és szabadság*. Modern polgári szociológia. Szöveggyűjtemény IV. k. Tankönyvkiadó, Bp. 1966, 147–148. o. Peters, R. S.: *Psychology and ethical development*. London George Allen and Unwin LTD 1974. a 251. és a 295. oldalak alapján.

³⁹ Gladüseva, T. V.: *Opüt harakterisztika pokazatyalej konformnoszti i nonkonformnoszti*. Problemi formirovanyija sociogennih potrebnosztyej. Matyeriali Vszenozuznoj Konferencii, Tbiliszi 1974, 66. o.

⁴⁰ Nove, Alec: How Repressive is the Soviet Union? *New Society*, 1973, 26. 580. Nov. 15. 391–392. o.

⁴¹ Burg, D.: Beobachtungen an russischen Studenten. Megtalálható Friedelburg, L.: *Jugend in der Modernen Gesellschaft*. Kiepenhener und Witsch. Achte Auflage 1976. Az első idézet a 451., a második a 446. oldalakból.

⁴² Ellemers, J. E.: Allgemeine Ursachen der Ausdrucksformen moderner Jugend. Megtalálható a *Jugend in der modernen Gesellschaft*. Jelzett kiad., 214–215. o.

viszonyainkra, más felfogás szerint nálunk is elterjedt jelenség a konformizmus.⁴³ Sőt találkozhatunk valóságos kifakadással is: „Soha még ilyen sikerrel impotens konformizmust nem tenyésztettek ki a lázadás lobogója köré.”⁴⁴ A különféle, részleges felmérésekből sem derül ki egyértelmű álláspont. Az egyikből azt olvashatjuk, hogy ma nálunk elsősorban a konformista magatartású ember jut előbbre, a másikkól azt, hogy többek szerint a marxizmus-oktatás a konformista propaganda kényszerű hallgatását jelenti.⁴⁵ Végül ismeretes a konformizmusnak a komfortos, kényelmes étellel, a szuperluxussal történő azonosítása is.⁴⁶

A köztudatban nálunk kétféle szélsőséges nézet alakul ki. Az egyik szerint a konformizmus problematikája sokkal jelenvalóbb a mi társadalmunkban, mint ahogyan a politika és a tudomány reagál rá. A másik véglet szerint pedig ez a jelenség olyannyira a kapitalizmushoz kötődik, hogy nekünk nem kell foglalkozni vele.

Nézetem szerint sem a polgári, sem a hazai irodalmunkban és közvéleményünkben kialakult álláspontok nem fogadhatók el. A konformizmus természetesen megnyilvánul a szocializmusban is, de egészen más sajátosságokat vesz fel kapitalizmusbeli jelenlétéhez képest. Ennek bizonyítása, első pillanatra ugyancsak távolinak tűnő, történetfilozófiai kitérőt igényel.

A tőkés társadalomban létrejövő dologi függőségre alapozott személyi függetlenség, ami végső soron a személyiség felbomlását, autonómiájának elvesztését eredményezi, radikális átalakítása után alakul ki a személyiség történeti fejlődésének harmadik, kommunizmusra vonatkozó szakasza. Erről Marx – egyebek mellett – a következő gondolatot emeli ki: „Szabad egyéniség, amely az egyének egyetemes fejlődésére és közösségi, társadalmi tevékenységük mint társadalmi képességük alárendelésére alapozódik . . . Az egyetemesen fejlett egyének, akiknek társadalmi viszonyai saját, közösségi vonatkozásaikként egyben alá vannak vetve a saját közösségi ellenőrzésüknek, nem a természet, hanem a történelem termékei. A képességek fejlődésének ez a foka és egyetemessége, amelyben ez az egyéniség lehetővé válik, éppen a csereértékek bázisán való termelést előfeltételezi, amely azonban az egyén önmagától és másoktól való elidegenülésének általánosságával először termeli meg vonatkozásainak és képességeinek általánosságát és mindenoldalúságát is. A fejlődés korábbi fokain az egyes egyén teljesebben jelenik meg, éppen mert vonatkozásainak teljességét még nem munkálta ki és nem állította szembe magával, mint tőle független társadalmi hatalmakat és viszonyokat. Amennyire nevetséges visszasóvárogni ezt az eredeti teljességet, annyira nevetséges az a hit, hogy meg kell állnunk ennél a teljes kiürültségnél. A polgári nézet soha nem jutott túl az ezzel a romantikus nézettel való ellentétén.”⁴⁷ A személyiség emancipációja mint az ember saját lényegi erőinek visszavétele tehát *saját, emberi kinunkálásának* eredménye, a *történelem*

⁴³ Hernádi Miklós: Szociológia, szocializmus. Beszélgetés Kulcsár Kálmánnal. *Élet és Irodalom*, 1976. jún. 5. 7. o. Földesi Tamás: *Erkölcseről – mindenkinek*. Kozmosz Könyvek. Bp. 1978, 229. o.

⁴⁴ Fekete Gyula: Áramforrások. *Élet és Irodalom*, 1977. dec. 24. 6. o.

⁴⁵ Vonsik Gyula: *Az MSZMP KB határozata a közművelődésről és a TIT feladatairól*. Szikra Nyomda, Pécs 1974. 19. o. Magyar György: Hallgatói magatartástípusok és a világnézeti-politikai nevelés. *Felsőoktatási Szemle*, 1976/11, 655. o.

⁴⁶ *Kispolgári életfelfogás, kispolgári magatartás*. Ifjúsági előadássorozat 1973–1974, 3. 9–11. o. alapján.

⁴⁷ MEM 46/1, 78–79. o.

terméke. Az egyén társadalmi viszonyai közösségi vonatkozásokon alapulnak, a lét-feltételek és érintkezési formák szabad és egyetemes fejlődésében.

Ugyanezt a folyamatot más megközelítésben – mint ismert – így írja le Marx: a modern nagyipar kifejlődésében „nem a közvetlen munka, amelyet az ember maga végez, nem is az idő, amelyet dolgozik, hanem a saját általános termelőerejének elsajátítása, az, hogy megérti a természetet és uralkodik felette társadalomtestként való létezése révén – egyszóval a *társadalmi egyén kifejlődése* (kiemelés tőlem – K. S.) az, ami a termelés és a gazdagság nagy alappilléreként jelenik meg”.⁴⁸

Az Alapvonalak fejtegetésével teljes összhangban áll a fiatal Marx politikával és az úgynevezett társadalmi egyén kialakulásával kapcsolatos megjegyzése. „Csak ha a valóságos egyéni ember visszafogadja magába az absztrakt állampolgárt, és mint egyéni ember, a maga empirikus életében, a maga egyéni munkájában, a maga egyéni viszonyai között az *emberi nem lényegére* vált, csak ha az ember a maga 'tulajdon erőit' társadalmi erőként ismerte fel és szervezte meg, s ennél fogva a társadalmi erőt nem választja el többé magától a *politikai erő* alakjában, csak akkor valósult meg az emberi emancipáció.”⁴⁹ Majd amikor a szocialista forradalomról azt mondja, hogy benne a fennálló hatalom megdöntése, a régi viszonyok megszüntetése politikai aktus, ismételten előbukkan a gondolat: „Ahol azonban *szervező tevékenység* kezdődik, ahol *öncélja, lelke* előtérbe lép, ott a szocializmus ledobja a *politikai burkot*.”⁵⁰

Nem tekinthető a gondolat többszerű előfordulása véletlennek a Marx-életműben. Munka és tulajdon, társadalom és politika kapitalizmusbeli szétválasztódásának történeti újraegyesítése fogalmazódik itt meg. A szocializmussal *elindul* egy hosszú, ám dinamikus folyamat, amelynek lényege a politikai és a nem-politikai szférák illuzorikus szétválasztódásának fokozatos megszüntetése, az egyének mint a tulajdonosok és mint a termelő tevékenységet végző közösségek közötti dualizmus történeti felszámolása. Az állampolgárok „kettős” élete feloldódik valóságos tevékenységükben. Nem a politikai szférában mint a *különösen*, a *részlegesben* lesz (ál) egyenlő, (ál) szabad az ember, hanem társadalmi életében lesz ténylegesen szabad és egyenlő. Kialakulóban vannak azok a társadalmi feltételek, amelyek az egyén képességeinek sokoldalúságához, a személyiség gazdagításához vezetnek. Ehhez a személyiség-típushoz már nem fér össze a politikához történő elvtelen alkalmazkodás.

A szocializmus lényegének ellentmond a konformizmus. Egyrészt azért, mert a szocialista politika gyökerében más tartalmat vesz fel, mint a tőkésé. Pontosan a szocialista politika indítja be ugyanis azokat a mozgásfolyamatokat, amelyek az egyének társadalmi életét szervezi-vezeti mindenféle konformizmus (és nonkonformizmus) ellen, a valódi közösségek megteremtése irányába. Másrészt – ami a folyamat „másik oldala” – ez a politika történetfilozófiailag különleges politika, amennyiben megkezdí önmaga megszüntetésének folyamatát is. Mindezek alapján a konformizmus a szocializmusban fokozatosan elveszti politikai mozzanatát, és ismét – miként a prekapitalista társadalmakban – a nem-politikai szférákra szorul vissza mint elvtelen alkalmazkodás. Ahogy erősödnek a szocialista viszonyok, úgy válik mindinkább jelentéktelenné a szocialista politikához

⁴⁸ MEM 46/I, 169. o.

⁴⁹ MEM 1, 371. o.

⁵⁰ MEM 1, 407. o.

történi konformista alkalmazkodás és szűkül le az általában vett elvtelen magatartás megnyilvánulásaira (pl. főnökhöz, tanárhoz, szülőhöz, szervezetekhez stb.).

A konformizmus tehát a szocialista politika (és társadalom) által nem igényelt magatartásforma, ugyanakkor az egyén oldaláról sem fejez ki semmiféle valódi és tartós érdeket, értéket.

Mégis miért nyilvánul meg a szocializmusban is a konformizmus? A kérdésre, egyebek mellett, azért nehéz válaszolni, mert a marxizmus klasszikusai nem adtak a konformizmus problémájára semmiféle *közvetlen* elemzést. Mint a kapitalizmusból örökölt és a szocializmusban helyenként és időnként újratermelődő negatív társadalmi jelenségek általános, történetfilozófiai vizsgálatára azonban már többször kitértek. Véleményem szerint éppen ennek keretén belül nyerhetők támpontok a konformizmus problematika szocializmusbeli megnyilvánulásának feldolgozására is.

A magántulajdon és kommunizmus viszonyának kérdéséről szólva, arra hívja fel a figyelmet Marx, hogy „*A kommunizmus... a megszüntetett magántulajdon pozitív kifejeződése, először is az általános magántulajdon... első alakjában csak annak általánosítása és kiteljesedése... a dologi tulajdon uralma oly nagy vele szemben, hogy mindent meg akar semmisíteni, ami nem alkalmas arra, hogy magántulajdonként mindenki birtokolhassa... A fizikai közvetlen birtoklás számít a szemében az élet és létezés egyetlen céljának... Ez a kommunizmus – amennyiben mindenütt tagadja az ember személyiségét – éppen csak következetes kifejezése a magántulajdonnak... Az általános és hatalomként konstituálódó irigység az a rejtett forma, amelyben a kapzsiság előáll...*”⁵¹

Kommunizmus „első alakjának” fenti leírásából kirajzolódnak az úgynevezett „nyers” kommunizmus (Marx nevezi így) jegyei: a fizikai közvetlen birtoklás vágya, az irigység, a kispolgári egyenlősítési vágy és az ember személyiségétől való elvonatkoztatás.

A marxi fejtegetésre, a magyar szakirodalomban először Tőkei Ferenc reagált, és első olvasásra meglepőnek tűnő következtetést vont le: „Kétségtelen – írja Tőkei –, hogy a „nyers” kommunizmus emberi és világtörténelmi szempontból való ’alávalósága’ kezdetlegessége még nem tűnt, nem tűnhetett el a mi szocializmusunkból sem, ... a szocializmus építésének immár több mint fél évszázados története, néhány fontos vonatkozásban reprodukálta, sőt részben még ma is reprodukálja a Marx előtti „nyers” kommunizmus vonásait... A marxi fejtegetés „aktualitása” nem holmi jövőkonstruálás törekvéséből fakad, hanem abból, hogy a kommunizmus szükségképpen első alakját-fázisát ragadja meg, a kapitalizmusból való kiszakadásának szükségszerűen első lépéseit (kiemelések tőlem – K. S.) írja le.”⁵²

Tőkei koncepcióját hiba lenne, felületes analógiaként, a szocializmus általános, össztársadalmi mozgásának értelmezni. Az ilyen szándék magától a szerzőtől is távol áll. Félreérthetetlenül jelzi, a reprodukálás csupán némely vonásként értelmezhető. Tőkei törekvése az – s ezzel csak egyetérteni lehet –, hogy érvényesítse a történetiség, hogy ne húzzunk „egy nagy gondolatjelet” múlt és jövő közé. Ugyanis nem olyan szocializmussal van dolgunk, hangzik az ismert marxi figyelmeztetés, „amely a saját alapján kifejlődött, hanem ellenkezőleg, olyanall, amely a tőkés társadalomból éppenhogy keletkezik”.⁵³

⁵¹ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Kossuth, Bp. 1970, 66–67. o.

⁵² Tőkei Ferenc: *A szocializmus dialektikájához*, Kossuth, Bp. 1974. a 8. és a 11. o.

⁵³ Marx: *A gothai program kritikája*, MEM 19, Kossuth, Bp. 1969. 18. o.

A „nyers” kommunista jegyek reprodukálásának gondolata felbukkan más munkában is. A „marxi kommunizmuselmélet talán legszélsőségesebb vulgarizációja és félreértése – írja Ágh Attila – a szükségletelmélet kapcsán következett be. A ’mindenkinek szükségletei szerint’ elv ’kávéházi’ cáfolata az elidegenedett szükségletek, a bírás *mai* mohóságát vetíti a jövőbe, s így jut arra a végkövetkeztetésre, hogy a kommunizmus kudarcot valljon majd, mert belefulladás mindenki korlátlan, egymást tipró harácsolásában. A külső és a belső gazdagság, a tárgyak bírásának és valódi elsajátításának koncepciója ütközik itt, a *magántulajdon világa alól még nem emancipált gondolkodás* (kiemelések tőlem – K. S.) logikája ez.”⁵⁴

A tárgyak pusztja külső elsajátítása és belsővé tétele, személyiség gazdagító feldolgozása közti ellentét felmerül még, kevésbé ismert marxi gondolatsorban: „a magántulajdon oly ostobákká és egyoldalúakká tett bennünket, hogy egy tárgy csak akkor a *mienk*, ha bírjuk, ha tehát tőkeként existál számunkra, illetve ha közvetlenül birtokoljuk, megesszük, megisszuk, testünkön viseljük, lakjuk stb., egyszóval *használjuk*”.⁵⁵

Újabb szempontok merülnek fel, immár Marx és Lenin munkásságában, a polgári társadalom „anyagjegeinek” elemzésében. A szocializmusban a „polgári jog” nem szűnik meg teljesen, „hanem csak részben, csupán a már elért gazdasági átalakulás arányában, vagyis csupán a termelési eszközök tekintetében...” (de) még *nem küszöböli ki* az elosztás fogyatékosait..., minthogy a fogyasztási cikkeket a „munka szerint” osztják el... „Aki nem dolgozik, ne is egyék” – ez a szocialista elv *már* megvalósult; „egyenlő mennyiségű munkáért egyenlő mennyiségű termék” – ez a szocialista elv is *már* megvalósult. De ez még nem kommunizmus,... (tudniillik) a „polgári jog”... nem egyenlő egyéneknek, nem egyenlő (ténylegesen nem egyenlő) mennyiségű munkáért egyenlő mennyiségű terméket juttat... Minden jog annyit jelent, hogy egyenlő mércét alkalmaznak *különböző* emberekre, akik a valóságban nem egyformák, nem egyenlők..., az egyik erősebb, a másik gyengébb; az egyik nő, a másik nőtlen, az egyiknek több gyereke van, a másiknak kevesebb stb...., ezért az „egyenlő jog” az egyenlőtenség megsértése és igazságtalanság; „az egyik ténylegesen többet kap tehát, mint a másik, az egyik gazdagabb, mint a másik”.⁵⁶

Fölmerül a kérdés: miért marad fenn ez a – marxi elnevezéssel – „visszásság” a szocializmusban. Lenin így válaszol: nem szabad azt képzelnünk, hogy az emberek, miután megdöntötték a kapitalizmust, egy csapásra megtanulnak a társadalom érdekében dolgozni, *minden jogszabály nélkül*.

Fenti gondolatok egymás mellé helyezése nem pusztán idézethalmaz, nem öncélú fejtegetés, aminek semmi köze a konformizmus problémájához. Ellenkezőleg, ha együttesen számba vesszük a „nyers” kommunizmus némely vonásának (a kispolgári egyenlősítési vágy, a bírás vágya, a magántulajdon ostobává tevő hatása) jelentkezősét a polgári jogegyenlőség „visszásságával, akkor sajátos ’keretté’ állnak össze, amely ’keret’ immár következtetés levonását is megengedi a konformizmus fennmaradásának okára,

⁵⁴ Ágh Attila: Tudományos-technikai forradalom és művelődés. I. m. 202–203. o. Meg kell jegyeznünk, Ágh Attila módosította nézetét korábbi álláspontjához képest. Lásd Ágh Attila *A materialista történelemfelfogás születése*, Kossuth, Bp. 1974, 80. o.

⁵⁵ Marx: Kéziratok... Jelzett kiad. 72. o.

⁵⁶ Lásd A gothai program... Jelzett kiad., 18–19. oldalakból.

hogyanjára (Nem tagadható persze más szempontok beépítése sem a kutatásba, így például a *konkrét* történeti tényezők, illetőleg a világpolitikai érdekek szempontjainak elemzése). A fenti általános, történetfilozófiai mozzanatok valószínűsítik, hogy ott, ahol az egyén-közösség viszony fejlődése akadozik; ahol a létfeltételek és érintkezési formák termelésében objektív és szubjektív jellegű ellentmondások jelentkeznek; ahol a közösségi vonások fejlesztésében, ellenőrzésében torzulások jönnek létre; ahol felerősödnek az alkotómunka, kezdeményezőkézség akadályozói, ott – úgy tűnik – a valóság ellentmondana a helyes politikai elveknek. Ennek nyomán újra megjelenik az állampolgár kettős élete, énje, s szétválik az állampolgár politikai és a mindennapos társadalmi tevékenysége. Az egyén politikai tevékenysége elkülönül, sőt szembeállítódik magánéletével, privát szférájával. Meghasonlik politikai szereplése és tényleges magánélete: mást gondol valójában a társadalmi jelenségekről, intézkedésekről, embertársairól, önmagáról és mást is cselekszik, mint amit politikai közszereplése mutat. Így születhet újra a szocializmusban a politikához való megalkuvó alkalmazkodás jelensége.

Az összefüggésből kiolvasható a megoldás útjának elve. A konformizmus, sőt mindenféle elvtelen, megalkuvó alkalmazkodás visszaszorításának útja: létfeltételeink és érintkezési formáink fejlődése, fejlesztése. Ha megszüntetjük társadalmi-anyagi léthelyzetünk olyan – egyáltalában nem alapvető – ellentmondásait, melyek elidegenítő, torz, függőségi viszonylatokat hoznak létre; ha elmélyítjük a demokratikus közélet gyakorlatát; ha megteremtjük a szocialista közösségek sokaságát – akkor, mintegy „kihúzzuk” a társadalmi talajt a konformista és megalkuvó magatartások alól. Az alkotó, demokratikus alapon szerveződő közösségek jelentik a konformizmus tényleges pozitív alternatíváját.

Anélkül, hogy *részleteiben* érintettük volna a konformizmusra vonatkozó fontosabb kutatási eredményeket és kifejtettük volna a szükséges történetfilozófiai összefüggéseket, a fenti, alapozó jellegű elemzésből levonható két általános szintű megállapítás, mely – feltehetőleg – orientálhatja a további munkákat.

1. A konformizmus a legbonyolultabb társadalmi-történelmi jelenségek egyike. A szilárd meggyőződés nélküli alkalmazkodás sajátos, politikai mozzanatokot hordozó formája. A bölcslettörténetben már Hegel helyesen ismerte fel, hogy a meggyőződés, amely az ember legfőbb erkölcsi értékét adja, nem mindig találkozik az objektív igazsággal. Az alapvető kérdés tehát: alkalmazkodásunk (akár meggyőződéses, akár anélküli formája) miféle igazságnak felel meg, vagyis miféle osztályérdekeket visszatükröző társadalmi mozgásfolyamatokban realizálódik. Végső soron azt a „józan-egyszerű” kérdést kell szemügyre vennünk: *mihez, milyen érdekekből* történik alkalmazkodásunk. A megnyugtató válasz kidolgozásának minimális feltétele, hogy a kutatás a mindenkori társadalom és a konformizmus viszonyának megragadására koncentráljon. Csupán puszta empiriával, kísérleti módszerrel és technikával aligha lehet bepillantani ebbe a bonyolult történelmi-társadalmi képződménybe, ahhoz *először* gondos társadalomelméleti és történetfilozófiai fogalmi tisztázás és elrendezés szükséges. Az ilyen igényű és szintű elemzőmunka deríthet fényt arra a problematikára, hogy egyfelől a *polgári* társadalom reális mozgásfolyamatai, illetve ideológisztikus érdekei, törekvései hogyan termelik ki, majd növelik meg a konformizmus jelenségét; másfelől a *szocializmusban* miféle társadalmi folyamatok teszik indokolttá és megszűnővé jelenlétét.

2. A bonyolultság következménye, hogy magát a jelenséget több megközelítési irányból, szemszögből *lehet és kell* vizsgálni. A konformizmus tipikusan ilyen kategóriának

tartható. Foglalkozik is vele több szaktudomány, ami természetes fejlemény. Viszont aggasztó, hogy a konformizmussal ismételt és sajnálatos módon olyan fogalomhoz érkezőnk, amelynek interdiszciplináris megközelítésével és feldolgozásával ma még a marxista társadalomkutatás (hogy a polgáriról ne is beszéljünk!) adós. Úgy tűnik, mintha egymás melletti vegetálás alakult volna ki, mintha a különböző tudományok felfogásai, megközelítései elszigetelt, önálló életet élnének. Nem tapasztalható az oly szükséges tudományközi kitekintés és kontrollálás. A megoldás első fokának itt is – megítélésem szerint – az ígérkezik, hogy kikeressük a konformizmus problematika „helyét” az általános, marxista társadalomelméletben, hogy nem mondunk le a vonatkozó történet-filozófiai jellegű összefüggések hasznosíthatóságáról.

SUMMARY

Sándor Karikó: „Conformist Society” or Conformity in Society

Conformity is a specific social and historical category analysed by several branches of study (sociology, social psychology, ethics, etc.). Unfortunately, the various ways of scientific approach and different, often entirely contradictory, interpretations lead rather to confusion than to a correct exposition of the problematic. Research projects and their results pertaining to the subject appear to have remained separate without much reference to each other. Such a

state of stagnation, experienced mainly in bourgeois social sciences, can only be overcome, in this author's opinion, if the question's general aspects in the *philosophy of history* are elaborated.

The social-historical relations of the bourgeois to the citizen, and the private individual to the citizen of a state are here analysed or, more precisely, referred to in throwing light on the relevance of that development for the philosophy of history, with the purpose of thereby promoting research into conformity.

РЕЗЮМЕ

Шандор Карико: «Конформистское общество» или конформизм в обществе

Конформизм является своеобразной общественно-исторической категорией, анализом которой занимаются многие специальные науки (социология, социальная психология, этика и другие). Но различные формы научного подхода, а иногда и совершенно противоположные друг другу объяснения в настоящее время скорее мешают, чем содействуют точному исследованию проблемы. Относящиеся к этому вопросу исследования до сих пор живут отдель-

ной жизнью, оставаясь чуждыми друг другу. По мнению автора лишь тогда можно будет выйти из состояния стагнации (особенно характерного для буржуазного общесознания), если удастся разработать общие, историко-философские связи данного круга вопросов.

Эта работа, анализируя общественно-исторические отношения буржуа и гражданина, частного лица и гражданина государства, вернее, затрагивая некоторые историко-философские черты их развития, желает внести свою долю в исследование конформизма.

I

Nem több-e Ortega bölcselete mint csillogó üvegcserepek tarka mozaikja, mint egy színes virág a német épület-kolosszus filozófiák tövében? Julián Marias, Ortega egyik legtehetségesebb tanítványa, barátja írja: „Aki meg akarja érteni Ortegát, nem követheti el azt a súlyos hibát, hogy írásait *azonosítja* gondolataival . . . Ortega írásait mindig *jég-hegyeknek* kell tekintenünk . . . Ezek az írások valóságuknak csak tizedrészét mutatják; a nagyobb rész a víz felszíne alatt bújik meg.”¹ A tanítvány metaforája igen plasztikusan fejezi ki mestere filozófiájának egyik fő jellegzetességét, azt ti., hogy néha szinte irodalmi alkotássá kimunkált esszéi „alatt” szilárd gondolati alap húzódik meg. Így, ha Ortega filozófiáját behatóbban akarjuk megismerni, nincs más választásunk, mint búvárruhát öltve víz alá merülni, hogy e jéghegy alapzatát, kontúrjait feltérképezzük.

Legelőször azt kell felvázolnunk, hogy milyen szellemi áramlatok hatottak rá. Az életmű periodizálásának nehézségei, melyek még szisztematikusabb gondolkodók esetében is gyakran felbukkannak, Ortegánál fokozott mértékben jelentkeznek, hiszen végső fokon nála egy rendszer nélküli rendszerrel van dolgunk. Mivel a spanyol gondolkodó munkásságát szinte teljesen átítatta a XX. századi német filozófia, lényegileg összenőtt vele, úgy véljük, hogy Ortega pályafutásának szakaszai viszonylag jól elkülöníthetők, ha az őt ért döntő filozófiai hatásokat vesszük figyelembe. Ha eltekintünk a kezdeti évek bizonyos fokú eklekticizmusától, kiforratlanságától, az első döntő szellemi impulzust a neokantianizmusban fedezhetjük fel. Ortega 1905-től kezdve több éven keresztül tanulmányokat folytatott német egyetemeken, járt Lipcsében és Berlinben, de a legnagyobb hatást a neokantianizmus egyik központjában, Marburgban töltött közel egy esztendő jelentette. Jóval később, 1934-ben kissé ironikusan így emlékezett vissza erre az időszakra: „Marburg akkoriban a neokantianizmus fellegrája volt. Úgy éltünk benne, mint egy ostromlott városban . . . Körös-körül a halálos ellenség: a pozitivisták és a pszichológusok, Fichte, Schelling, Hegel. Olyannyira ellenségnek tekintették őket, hogy még nem is olvastak tőlük. Marburgban csak Kantot olvastak és kantianizált Platón, Descartes-ot és Leibnizt . . . A város kormányzója, Cohen, igen jelentékeny szellem volt. Különösen a német filozófia köszönhet neki igen sokat, mert kissé erőszakos módon ugyan, de a filozófia színvonalának emelésére törekedett, ami azért döntő, mert a filozófia elsősorban színvonal. Cohen kényszerített bennünket arra, hogy bensőséges kapcsolatunk legyen a

¹ Julián Marias: *Ortega. Circunstancia y vocación*. I. Ediciones de la Revista de Occidente. Madrid 1973, 290–291. o.

komoly filozófiával.”² Ortega – természetesen egyéni módon artikulálva – asszimilálta Cohen és Natorp nézeteit, így filozófiai pályafutásának első, nagyjából az 1910-es évek közepéig tartó szakaszát túlzás nélkül minősíthetjük neokantiánus jellegűnek, ám e korszak részletes elemzésére tanulmányunkban nem térünk ki.

A Marburgban kikovácsolódott, formai-publicisztikai szempontból talán nem annyira feltűnő, de a neokantiánus rigorozitás szellemi pecsétjét tartalmilag annál inkább magán viselő filozófia eresztékei idővel fokozatosan meglazultak. A folyamat előhírnöke és egyben a második szakasz nyitánya az 1914-ben megjelent „Meditációk Don Quijotéről.”³ Ortega érdeklődése mindinkább az *élet* felé fordult. Ez a téma egyre nehezebben viselte el a marburgi mesterei által ráhagyományozott, egyoldalúan racionális keretek nyűgét, az élet rubin színű bora kicsordult a kultúra (tudomány – erkölcs – művészetek) neokantiánus metszésű aranykelyhének peremén. Kezdetét vette Ortega filozófiai fejlődésének második szakasza, ami – kissé leegyszerűsítve a kérdést – egy, a spanyol dallamvilágnak megfelelően hangszerelt életfilozófiaként fogható fel, szellemi mozgatóerői pedig elsősorban Max Scheler, kisebb mértékben Simmel és Spengler voltak. E korszak elemzése sem feladatunk, csupán jelzésszerűen utalunk arra, hogy a nálunk is megjelent *Korunk feladata*⁴ c. műve ehhez a periódushoz tartozik.

Ortega munkásságának harmadik, időben leghosszabb és legjelentősebb periódusa az 1920-as évek végével kezdődött és a filozófus 1955-ben bekövetkezett haláláig tartott.⁵ A radikális fordulópontot az 1927 decemberében napvilágot látott *Lét és idő* jelentette és Heidegger hatása a továbbiakban is messzemenően meghatározta Ortega filozófiai profilját, aki a *Revista de Occidente* hasábjain elsőik között, már 1928 februárjában⁶ felhívta a figyelmet a mű fontosságára. A heideggeri fundamentálonológia hatására Ortega filozófiájának erőterei ismét – immáron véglegesen – átrendeződtek, gondolatai új kategóriák jelmezébe bújva lépnek elének. Ortega Heideggerhez való viszonya egyáltalán nem mondható ellentmondásmentesnek. Az ellentmondásos viszony alapja az, hogy egyrészt rendkívül nagyra becsülte, elismerte a német filozófust, másrészt kezdettől fogva egyfajta ideges féltékenység jellemezte Heideggerrel szembeni magatartását, több kategória használatát illetően időbeli elsőbbséget követelt magának.

Ez már 1929-ben tapasztalható, midőn Madridban a *Mi a filozófia?* című előadás-sorozaton az alábbi észrevételt tette: „Ezek a mindennapi kifejezések mint valahol találni magunkat, világ, foglalkozni valamivel, most szakterminusok az új filozófiában. Hosszasan lehetne beszélni mindegyikről és így csak arra hívom fel a figyelmet, hogy az alábbi meghatározás: 'élni annyi, mint egy világban találni magunkat', csakúgy mint e konferencia valamennyi fő gondolata megtalálható műveimben. Főleg az egzisztencia gondolatára hívom fel a figyelmet, mely számára időbeli prioritást követelek. Ezért nagy örömmel ismerem el, hogy az új német filozófus, Martin Heidegger az, aki legtovább jutott az élet analízisében.”⁷ Megmutatkozik ez az ellentmondásos viszony a heideggeri filozófia meg-

² „Prólogo para alemanes.” *Obras completas* (a továbbiakban *O. c.*) VIII. 27. o.

³ *O. c.* I. 309–400. o. A mű magyar fordításban is megjelent, *Don Quijote nyomában* címmel, 1943-ban.

⁴ „El tema de nuestro tiempo.” *O. c.* III. 141–242. o. A magyar fordítás 1944-ben jelent meg.

⁵ Az „érett Ortega” kifejezéssel ezt a korszakot kívánjuk jelölni.

⁶ Vö.: „La 'Filosofía de la Historia' de Hegel y la historiología.” *O. c.* IV. 521–541. o.

⁷ „¿Que es filosofía?” *O. c.* VII. 415–416. o.

ismerése után használt terminológiában is, amennyiben egyrészt több kategóriát, nyelvi fordulatot átvett, másrészt ezeket gyakran más értelemben használta, néha homályossá vagy többértelművé tette őket, gondosan retusálta a fogalmakat, hogy ezek munkássága korábbi szakaszaira is transzponálhatók legyenek, mellyel szintén szellemi előidejűségét igyekezett bebizonyítani.

Ortega azonban a kétségkívül jelentős Heidegger-hatás ellenére sem illethető a „gondolatrablás” vádjával, tanulmányaiban a gondolatanyag és a terminológia részleges adaptációján túlmenően egy önálló filozófia kontúrjai körvonalazódnak. Metafizikájának rövidesen sorrakerülő részletesebb elemzésével kívánjuk bizonyítani, hogy bölcselete messze több, eredetibb, mint egy, a heideggeri fundamentálon tologó röp pályáján keringő bolygó.

II

Az életmű periódusainak szinte csak jelzésszerű vázolása után vegyük közelebről szemügyre, hogy Ortega miképp viszonyult a metafizika kérdésköréhez. Igen könnyű megállapítani, hogy az általános szemléleti metamorfózisokhoz szervesen kapcsolódtak a metafizikát illető nézetváltozások. Kissé ironikus, hogy 1910-ben éppen a madridi egyetem Metafizika Tanszékének vezetője lett, azaz olyan helyre került, melytől igazhitű kantianusként lelke legmélyéig borzadt, hosszú ideig nem is közeledett a metafizika szégyenfája felé. Egyértelműen határozott érdeklődés csak az 1920-as évek közepétől figyelhető meg nála, ami Ciriaco Morón Arroyo – az egyik legalaposabb Ortega-monográfia szerzője⁸ – szerint több körülményre vezethető vissza. Egyrészt arra, hogy a világháborút követő filozófiák új szereposztása a metafizikát is a főszereplők közé emelte és e változást elsősorban Ortega hajdani hallgatótársai, a szintén Marburgban „nevelkedett” Nicolai Hartmann⁹ és Heinz Heimsoeth¹⁰ idézték elő. Másrészt pedig arra, hogy 1924-ben, a Kant-bicentenárium alkalmából írt tanulmányok többsége is a metafizika jegyében fogant.¹¹ Így korántsem tekinthető véletlennek, hogy Ortega több, 1925–26-ban írt tanulmányában is megjelent a metafizika problematikája. Ám az itt felvetett kérdések legalábbis két szempontból alapvetően különböztek későbbi, kiforrott metafizikájától. Először abban, hogy értelmezése szerint a metafizika nem a tudományok „előtt” vagy azokon „túl” helyezkedik el, hanem szerves kapcsolatban marad velük, „ráépül” azokra. Ezt fejtegette egyebek között Hermann Weylről szóló tanulmányában is: „Ha a fizika szigorú relacionizmussá tisztul, *ipso facto* másodlagos tudománnyá nyilvánítja önmagát. Ha a reláció viszonyban álló dolgokat tételez fel, a fizika, vagyis a relációk tudománya más, az egymáshoz kapcsolódó dolgoknál magasabb rendű tudományt posztulál. És ez az a szellem, ami Weyl írását átélkesíti. Hozzá hasonlóan a legtermékenyebb koponyák – akikkel ma számol Európa – szintén a metafizika felé fordulnak, természetesen a fizika ’megdöntése’ nélkül. És a metafizika elsősorban a

⁸ *El sistema de Ortega y Gasset*. Ediciones Alcalá, Madrid 1968.

⁹ *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921.

¹⁰ *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*.

¹¹ Közbevetőleg jegyezzük meg, hogy nézetünk szerint Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik* (Bonn 1929) c. munkája részben még e fejlődésvonal továbbfolytatója.

szubsztanciákról való elmélkedés.”¹² A másik alapvető eltérés, hogy ez a metafizika még nem az ún. *radikális valósággal*, az emberi existenciával kapcsolatos problémákat boncolgatja, hanem az ún. végső, az egyes szaktudományok hatókörét meghaladó kérdésekre adandó válasz a feladata, hiszen „a fizika a legszigorúbb törvényeket fedezi fel, és ezek szerint történnek az anyagi változások, de nem válaszol arra, hogy honnan ered az anyag. A biológia igen pontosan tárja fel, hogy miképp működik a látó szem, az emésztő gyomor, de sohasem fedi fel azt, hogy mi az organizmus élete és hogyan keletkezett.”¹³

Az 1927-től kezdődő általános filozófiai fordulat új optikája – egyebek mellett – a metafizika státusát, jelentőségét is alapvetően megváltoztatta. A hajdani neokantiánus szemlélet utolsó sugarai is kihunytak, Ortega – szoros kapcsolatban a megelőző évek fejlődéstendenciájával – ismét „előléptette” a metafizikát. Nézete szerint a metafizika immáron nem a tudományok épületének a teteje, sem pedig az ún. végső kérdésekkel foglalkozó elmélkedés, hanem út egy *radikális orientáció* felé, sőt – bizonyos értelemben – maga is az. A radikális orientáció viszont feltételezi, hogy ne fogadjunk el semmiféle előzetes véleményt, melynek kétségbevonhatatlanságáról nem győződünk meg. Az olcsó vélemények, hamis előítéletek világának lerombolása és egy kétségbevonhatatlan, abszolút bizonyos valóság keresése tehát kételkedést implikál, ami formai szempontból hasonlóságokat mutat ugyan a descartes-i módszeres kétellyel, ám a spanyol filozófus kételkedése mind a módszert, mind a végeredményt illetően gyökeresen eltér attól. A kételkedés – vagy talán kétkedés, kétség – nem gondolati művelet, hanem egyfajta létállapot,¹⁴ amiben vagyunk, amibe kerülünk (a magyarban is: kétségbe *esünk*) és ez egy előzetes – akár valódi, akár pseudo – stabilitás elvesztését is jelenti. A kétség tehát állandóan változó, cseppfolyós valóság, melyet Ortega egy, a köznyelvből vett fordulattal – „kétségek tengerében van” (hallarse en un mar de dudas) – illusztrál.¹⁵ (A magyar nyelv a „kétségek között hanyódik” kifejezéssel utal hasonló gondolat- és érzelemtartalmakra.) Továbbá a kétség jelentheti azt is, hogy két ellentétes nézet, meggyőződés között nem tudunk választani. Ortega is kiemeli, hogy a kettő (dos) benne rejlik a kétség (*duda*) szóban, ami természetesen szintén nem csak spanyol nyelvi jelenség (*kétség*, *Zweifel* stb.).

Mi lehet mármost a minden kétségen kívül álló, azaz általános érvényű és kétségbevonhatatlan, elsődleges valóság? A legkézenfekvőbb és első pillantásra igen egyszerűnek tűnő válasz az, hogy a dolgok vannak, melyek összessége a világ. Ez a válasz azonban látszólagos profanitásán túl metafizikai jellegű, mert nem arra a kérdésre ad feleletet, hogy „mi van”?, hanem arra, hogy „mi az, ami van”?¹⁶ A válasz ezen értelmezése szerint tehát a dolgok itt vannak, tőlem függetlenül léteznek és az én valóságom is tárgyi-dologi jellegű. „A’ dolgok azok, amik itt vannak, anélkül és azelőtt, hogy keresném őket. A dolgok összessége a világ. Ez a világ itt van, én benne vagyok, mint annak egy darabja, mint egy dolog a világban.”¹⁷ Mivel e nézet az autentikus valóságot a dologra – *res* –, a dolgok világára redukálja, a *realizmus* névvel illelhető. A realizmus persze nemcsak az ún.

¹² „La resurrección de la mónada.” *O. c.* III. 341. o.

¹³ „Pleamar filosófica.” *O. c.* III. 345. o.

¹⁴ Ortega gondolatmenete e kérdésben igen erős Kierkegaard-reminizcenciákról tanúskodik. Vö.: *Sören Kierkegaard írásaiból*. Budapest 1969, 216–219. o.

¹⁵ „Ideas y creencias.” *O. c.* V. 393. o.

¹⁶ *Unas lecciones de metafísica*. Revista de Occidente, Madrid 1974, 148. o.

¹⁷ Uo. 150. o.

radikális valósághoz vezető út egyik állomása, hanem Ortega szerint egyben a filozófiatörténet igen hosszú periódusának alapmeghatározottsága is. Ez a gondolat hasonlít a hegeli fenomenológia tételére, mely szerint az egyén lerövidítve reprodukálja az emberi nem által befutott utat. A hasonlóság azonban nem több megtévesztő látszatról, tartalmi és szerkezeti szempontból egyaránt lényegesen különbözik tőle. Tartalmilag azért, mert a folyamat végeredménye nem a valóságot – bár misztifikált formában, de mégis – totálisan elsajátító egyén, hanem a világgal elidegenült viszonyban álló, a Másikkal emberi kapcsolatokat kiépíteni képtelen, magányos individuum. Szerkezetileg pedig azért, mert Ortega az egyén és a nem közötti párhuzamot sohasem fejtette ki szisztematikus formában, viszont a műveiben fellelhető fejtegetéseiből nézete többé-kevésbé rekonstruálható.

Ortega véleménye szerint a realizmus mint filozófiatörténeti korszak elsősorban a görög filozófiára vonatkoztatható, de utóhatása erősen érződik a középkori bölcseleten is, sőt még az újkori filozófia első nagy alakjai – pl. Descartes, akinek szerepére a későbbiekben még visszatérünk – sem tudtak teljesen megszabadulni e felfogástól. Mi jellemző a görög világ realizmusára? A spanyol filozófus antikvitás-képének részletes kifejtése önálló tanulmányt igényelne, így csak a számunkra leglényegesebb mozzanat kiemelésére szorítkozhatunk, ez pedig az alábbiakban összegezhető: „Az antik ember lényegileg megőrzi a primitív ember lelki adottságát. Hozzá hasonlóan dolgokkal él együtt, csak a testek kozmosza létezik számára . . . A görög szellem magatartása tehát primitív – csak nem elégszik meg azzal, hogy vitálisan foglalkozik a külvilággal, hanem filozofál is arról, fogalmakat dolgoz ki, melyek tiszta elméletté írják át az előtte levő valóságot. A görög fogalmak a külső, korporális dolgokból álló valóságból formáltak. Maga az 'idea' szó és származékai is 'látható formát', 'arculatot' jelentenek. Minthogy a testeken kívül a természetben mozgások és a testek változásai találhatók, a görögnek más, láthatatlan, immateriális dolgokat kell elgondolnia, melyekből a mozgás és a korporális változás ered. Végül is az immateriális dolgokat szellemmé finomított anyagi dolgokként gondolják el.”¹⁸ A görög ember tehát nem fedezte fel saját lényegi intimitását, számára a lélek kozmikus erő, kvázi-korporális entitás. „Ez a lélek semmi esetre sem intim: csak abban az értelemben belső, hogy el van rejtve, bujtatva a testben, ezért láthatatlan. Nem más, mint egy fuvallat, könnyű szellő – *pszükhé*, *spiritus* – vagy nedvesség, mint Thálész, tűz, mint Hérakleitosz esetében.”¹⁹ Így egyáltalában nem tekinthető véletlennek, hogy Arisztotelész a lélekről szóló tudományt, a pszichológiát a biológia részeként tárgyalta. Ezt a tényt tehát nem lehet megmagyarázni a tudományok elkülönülésének viszonylagos fejletlenségével, a jelenség mélyebb oka a görög ember eredendően realista valóságzemléletében keresendő.

Mennyiben fogadható el ez az antikvitás-kép? Valóban összegezhető a realizmus fogalmában a milétoszi gondolkodóktól a neoplatonizmusig húzódó közel ezer esztendő? Ne menjünk el egyszerű kézlegyintéssel a kérdés mellett. Túlságosan leegyszerűsítő lenne az egyértelműen nemleges válasz, az egészében rendkívül problematikus jellemzésnek véleményünk szerint pozitív igazságmozzanata is vannak. Úgy tűnik, a kategorizálás talán legvitathatóbb vonása a túláltalánosítás. Az osztályozás olyannyira elvont, hogy feloldódik benne a bölcseleti rendszereknek a filozófia alapkérdése szerint történő fel-

¹⁸ „¿Qué es filosofía?” *O. c.* VII. 380–381. o.

¹⁹ *I. m.* 381. o.

osztása. Ha ugyanis megkülönböztetés nélkül alkalmazzuk a realizmus kategóriáját az ókor valamennyi gondolkodójára, egyazon csoportba kerülne a materializmus és az idealizmus két talán legkonzekvensebb ókori reprezentánsa, Démokritosz és Platón. Ám az a kérdés is feltehető, hogy e lényegi, alapvető különbségen túl van-e bennük valami közös, ami radikálisan elkülöníti őket az újkori filozófiától, pl. Descartes-tól vagy Hume-tól? A felelet roppant nehéz és kevés válasz van, ahol az a bizonyos „végső fokon” akkora jelentőségre tesz szert, mint ebben az esetben. *Végső fokon* igen. Bármennyire is különbözik egymástól a két gondolkodó filozófiája, megegyeznek abban, hogy bölcseletük tárgya az *extramentális* valóság. Démokritosznál a dolog evidens, Platónnál – sokkal ellentmondásosabb módon ugyan, de – szintén ez a helyzet, hiszen az ideák nemhogy valóságosak, hanem egyenesen a legvalóságosabb létezők. Bár a probléma szerfelett bonyolult és részletekbe menő analízist kívánna, magyarázatként csak azt a kijelentést kockáztatjuk meg, hogy – néhány gondolatkezdeményt kivéve – *az antikvitásban nem alakult ki a tiszta, közösségi kapcsolatoktól független szubjektivitás* fogalma, illetve élményanyaga, így a görög filozófia „realizmus-szemléletének” alapja ebben keresendő. A jelenség még mélyebb, lényegi oka – ami mindvégig rejtve marad Ortega előtt – a társadalmi viszonyokban, döntően az *antik tulajdonviszonyokban* található, ez viszont számos áttételen keresztül, igen közvetetten, de rányomja pecsétjét az antik mentalitásra is. Közismertek Marxnak az ókori Görögországot és Rómát illető megjegyzései, melyek szerint az antikvitás tulajdon – szerkezetére a magán- és közösségi tulajdon egymást szükségképpen feltételező, egymással állandó harcban álló dualizmusa jellemző. Ennek következtében az egyént a közösséghez kötő szálak rendkívül erősek és bár az ókor történelme során e szálak fokozatosan meglazulnak, el sohasem szakadnak, illetve az elszakadás ténye az antikvitás pusztulását is maga után vonja. Feltehetően az antikvitás valósága határozta meg, hogy az ókori filozófia nem fedezte fel a tudat immanenciáját, az emberi bensőnek legfeljebb csak viszonylagos érvényességet tulajdonított, de sohasem ragadta azt meg abszolút, pozitív önértékként. Ennek ellenére úgy tűnik, hogy mégis felhozható legalább két ellenpélda: Szókratész és a sztoikusok. Ők valóban igen nagy jelentőséget tulajdonítottak a szubjektivitásnak, a lélek intimitásának. Azonban egyfelől megengedhetetlen a történeti Szókratész – aki még a peloponnészoszi háborút követő zűrzavaros években is élő eszménye maradt a klasszikus kor polisz-polgárának – felcserélése egy átegzisztencializált Szókratészra. Még a sokat vitatott *daimonion* sem tekinthető egyértelműen a modern szubjektivitás gyökerének, részint annak a szókratészi polisz-etikába való beépülése miatt, részint pedig azért, mert Szókratész pere és elítélése meggyőzően mutatja, hogy még ez a szubjektivitás is mennyire inadekvát volt az ókori görög átlagpolgár számára. Másfelől a sztoikusok magába zárkózása sem „önkéntes”, hanem kényszerű vállalás következménye, de a külsőt még ők sem vetik el teljesen, ami pl. Seneca vagy Marcus Aurelius „kettős” életével illusztrálható.

Az antik világ realizmus-szemléletének pántjait Ortega szerint egy negatív és egy pozitív erő roppantotta össze, megteremtve ezzel a modern szubjektivitás létrejöttének előfeltételeit. Az előbbi a szkepticizmus, az utóbbi pedig a kereszténység. A szubjektivitás ugyanis két dolgot tételez fel: először azt, hogy a szubjektum ne merüljön el a külvilágban, függessze fel a vele való közvetlen kapcsolatot. Azonban ez nem elegendő, emellett még szükség van arra is, hogy az egyén figyelme saját bensőségére irányuljon. Ahogyan Ortega látja, az első feltétel a görög szkepticizmusban vált valóra. E filozófusok

szkepticizmusa azonban csak a külső valóság megismerésére vonatkozott. Filozófiájukban az egyén ostromlott vár, melyből lehetetlen kitörni. Ám azt nem fedezték fel, hogy a váron kívüli világnál van egy még fundamentálisabb valóság is, éspedig a várfalakon belül, maga az emberi benső valósága. Ez már a második feltétel, melynek – az első negativitását felhasználó, de azt egyszersmind meg is haladó – pozitív kifejtésére a történelemben először a kereszténység korai szakasza, a patrisztika tett kísérletet. Az antikvitáshoz hasonlóan Ortega középkor-képének szintén csak egy, számunkra lényeges mozzanatát emeljük ki. A spanyol gondolkodó kiindulópontja az, hogy – szemben a görög és a zsidó vallással, melyek istenei rendkívül áttételesen bár, de mégis a földi világhoz tartoznak – a keresztény Isten abszolút túlvilági, transzcendens létező, aki Ortega erősen a patrisztikára támaszkodó felfogása szerint még tangenciális viszonyban sincs a földi valósággal. Ezért az inkarnáció – ami mindennapos jelenség a görög mitológiában – a keresztény számára a legnagyobb misztérium. Ezzel a még a végtelennél is távolabbi Istennel lép kapcsolatba a keresztény. Hogyan? Úgy, hogy szisztematikusan tagadja a külvilágot, mint Isten és öközötté álló zavaró tényezőt. A folyamat tehát hasonlít a görög szkeptikus gondolatmenetéhez, csak a végeredményben válnak el útjaik – itt viszont alapvetően. Amikor ugyanis a keresztény „... mindent kizárt, akkor kezdi magát valóban élőnek és létezőnek érezni. Miért? Pontosan azért, mert a lélek egyedül marad, egyedül Istennel. A kereszténység a magánynak mint a lélek szubsztanciájának a felfedezője... Istennel csakis a magányon keresztül lehet kapcsolatba kerülni, mert egyedül a magány árnyékában talál a lélek saját, autentikus létét. Isten és vele szemben a magányos lélek; a keresztény vallás szempontjából – nem pedig az ún. keresztény filozófia szerint, mivel ez gyászos és lélektelen rablánc, amit a kereszténység vonszol – nincs igazabb valóság... Így Ágoston: *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.*”²⁰ Az idézetből kiviláglik, hogy Ortega autentikus kereszténység alatt megközelítően az augusztiniánus tradíciót értette, ami nemcsak a spanyol tomisták, hanem még a neoaugusztiniánus irányzat képviselőinek is heves rosszállását váltotta ki.²¹ Számunkra azonban most nem ezek a következmények a leglényegesebbek, hanem az a gondolat, hogy *Ortega szerint a szkepticizmussal együtt a kereszténység teremtette meg azokat az előfeltételeket*, melyek lehetővé tették az újkori filozófia későbbi nagy fordulatát. Úgy tűnik, hogy Ortega ebben a vonatkozásban a kereszténység szerepét kissé eltúlozza, illetve annak csak patrisztikus-kori filozófiáját veszi figyelembe, nem számolva a klasszikus tomizmussal. Igaz, hogy a szkepticizmus és a korai kereszténység az antikvitás romjain magányossá váló egyén számára felvillantott bizonyos olyan feltételeket és lehetőségeket, melyek nagyon áttételesen a modern szubjektivitás irányába mutattak, de ez mindenképpen csak átmeneti jelenségnek tekinthető, hiszen a modern szubjektivitás kialakulásának Marx által megfogalmazott feltételei (a személyi hatalmak dologi hatalmakká változása) ebben a korban egyértelműen hiányoznak. A későbbiek során a tomizmus által kanonizált kereszténység azonban köztudottan megszüntette e magányosság-érzést azzal, hogy az antikvitás valóságos közösségének elvesztését a „Krisztusban testvérek mennyei közösségével”²² pótolta. Ennek ellenére el-

²⁰I. m. 385–86. o.

²¹Vö. Adolfo Muñoz-Alonso: *San Agustín en la obra de Ortega y Gasset*. Augustinus, Madrid 1956, 53–62. o.

²²P. P. Gajdenko: *Az egzisztencializmus és a kultúra*. Budapest 1966, 40. o.

fogadhatónak kell tekintenünk azt az álláspontot, hogy a feudális korszak az antikvitáshoz viszonyított sokkal lazább közösségi kapcsolataival legalábbis előkészítette az Ortega által jelzett újkori fordulatot. Egyébként maga Ortega is megjegyzi egyik tanulmányában, hogy a modern subjektivitás, a karteziánus racionalizmus bölcsőjét a sztoicizmus, szkeptícizmus és epikureizmus bábái állták körül.²³

Nézzük meg ezek után, hogy miben jelentkezik ez a fordulat. A metafizika kiindulópontja Ortega szerint egy abszolút bizonyosságú radikális valóság, melynek igazsága általános érvényű és kétségbevonhatatlan. A vizsgálódás első eredményeül az adódott, hogy a közvetlenül jelenlevő dolgok világa mindkét feltételt kielégíti, szilárd kiindulópontot biztosít, a naiv realizmus álláspontja megtámadhatatlannak tűnik. Ám ha e nézetet tüzetesebben szemügyre vesszük, szinte azonnal nehézségekbe ütközünk, mégpedig első sorban a tétel kétségbevonhatatlanságát illetően. Látom az előttem levő falat, létezése kézzelfogható, kétségbevonhatatlan. De mi történik akkor, ha kimegyek az utcára és az imént látott fal nincs előttem? Jelenti ez a fal létének a megszűnését? Semmiképpen sem. Valamilyen változás viszont mégis történt, ami abban összegezzhető, hogy a fal léte ugyan nem szűnt meg, csak bizonytalanná, kétségessé vált. Ez viszont a kiinduló alaptétel következetességét ingatja meg, hiszen az a tétel, melyben felbukkan a bizonytalanság árnya, többé nem tekinthető radikálisnak. „A fal valósága problematikus: a fal látásának a valósága kétségbevonhatatlan. Gondolataim, eszméim alkotják a szilárd valóságot. A realizmus tétele érvénytelenné válik, átadja helyét az idealizmus tételének.”²⁴ A radikális valóság a dolgok világából áthelyeződött a gondolatok, eszmék világába, a realizmust felváltja az *idealizmus*. A fordulat történetileg az 1600-as évek elején játszódott le, lényegileg Descartes fellépéséhez köthető és hegemoniája Ortega szerint mintegy 300 évig tartott. Az alábbiakban vázlatosan áttekintjük e periódus legfontosabb állomásait.

Ismeretes, hogy Descartes filozófiája századunk első harmadában alapvető átértékelésen ment keresztül. A descartes-i bölcséletben rejlő dualisztikus mozzanatokat kétféle úton próbálták kiküszöbölni. Husserl – aki Descartes filozófiáját a fenomenológia egyik ősforrásának tekintette – a transzcendentális fenomenológia megalapozásának egyik kiindulópontjául a személyes, testi létezés, a *sum* zárójelbe tételét jelölte meg, azaz nemcsak a *res extensa*-t, hanem még a *res cogitans* *res* mozzanatát is fel akarta függeszteni, hogy ezzel a tiszta tudat a tiszta tudattartalmak, cogitatio transzcendentális birodalmába kerüljön. A másik – korántsem pozitív, hanem inkább tagadólag kritikai – álláspont Heidegger nevéhez fűződik,²⁵ aki Descartes-ot első sorban gondolkodás és lét radikális elkülönítéséért marasztalta el. Az ő nézete szerint az ellentmondás – Husserllel ellenkező módon – a *sum* felől oldható fel, mégpedig úgy, hogy az átégzisztencializált egyedi lét szippantja magába a *cogito*-t és ezzel a dualizmus talaját veszti. Megemlíthető, hogy test és lélek descartes-i ellentétét a filozófiai antropológia síkján egyebek között Max Scheler próbálta meg feloldani²⁶ – még Gehlen szerint is sikertelenül.²⁷

Kissé leegyszerűsítve a dolgot azt mondhatjuk, hogy Ortega Descartes-képe a husserli és heideggeri álláspont sajátos ötvözete – az utóbbi túlsúlyos mozzanatával. Husserllel

²³ *Prólogo a Historia de la Filosofía, de Emile Bréhier*. VI. 380–381. o.

²⁴ *Unas lecciones de metafísica*. Jelzett kiadás, 153. o.

²⁵ Vö. Suki Béla: *Martin Heidegger filozófiájának alapkérdései*. Budapest 1976, 71. o.

²⁶ Max Scheler: *Az ember helyzete a kozmoszban*. Tankönyvkiadó, Budapest 1968, 40. o.

²⁷ Arnold Gehlen: *Antropológiai kutatások*. Tankönyvkiadó, Budapest 1968, 56. o.

egybehangzó véleménye van Descartes filozófiai fordulatainak magváról, annak jelentőségéről, még a descartes-i bölcelet hiányosságát is hasonló színben látják. Husserl 1929. február végén tartott párizsi előadásaiban egyebek közt kijelentette: „... semmiképpen sem szabad azt gondolnunk, mintha apodiktikus tiszta ego-nkba a világ egy parányi részecskéjét mentettük volna át... Sajnos Descartes-nál ez így történt azáltal az észrevétlen, de következményekkel terhes fordulat által, amely az ego-t *substantia cogitans*sá, elkülönített emberi *animuss*sá avatja... Descartes... nem fogta fel a transzcendentális szubjektivitás értelmét, és így nem lépte át a valódi transzcendentális filozófia küszöbét.”²⁸ Ortega madridi előadásorozatának egyikén, május 10-én szinte kísérteties hasonlósággal ugyanezt fejtette ki: „Descartes... nem szabadult meg a kozmikus kategóriáktól és elveszti nyugalmaát az előtt, amit lát, ti. egy olyan lét előtt, ami merő 'látszás', tiszta virtualitás, a reflexió dinamizmusa. Antik gondolkodóhoz, tomista skolasztikushoz hasonlóan szüksége van arra, hogy valami szilárdabb, kozmikus létbe kapaszkodjon. És a *gondolkodás léte* mögött... dologi léte, statikus entitást keres... Ez a látens valóság az én... De ki ez az én, aki létezik? Dolog! Az Én nem gondolat, hanem dolog, melynek a gondolkodás csak attribútuma, megnyilvánulása, fenoménje. Visszazuhantunk a görög ontológia inerciális létébe.”²⁹ A spanyol filozófus tehát Descartes egyik legnagyobb hibájának azt tartja, hogy a gondolatra is a lét ősi, realiztikus veretű fogalmát alkalmazta, melynek következtében megtorpant a transzcendentális szubjektivitáshoz vezető út felénél, hiszen a gondolat mögött álló én statikus, dologi entitássá merevedett. A bírálat iránya eddig megegyezik Husserlrel. Ezzel párhuzamosan viszont megjelenik a szerinte még nem következetesen idealista Descartes-ot egzisztencialista oldalról támadó kritika is, melynek értelmében a gondolkodás kizárólagos önevidenciájának elfogadása az egyént saját gondolatainak börtönévé változtatja. A Descartes filozófiájában felbukkanó elvont individuumot saját eszméi, gondolatai tartják fogva. „A kétely, a módszeres kétely salétromsava szétmállasztotta, elpárologtatta a külvilág szilárdságát, bizonyosságát... Így a filozófia nem indulhat ki a külvilág létének tényéből.”³⁰ Az újkori filozófia pedig – Leibniztól Husserlig – ahelyett, hogy kihozta volna az egyént saját intimitásának börtönéből az élet szabad levegőjére, még szorosabbra zárta a kapukat. Éppen ezért Ortega saját korának filozófiai feladatát abban látja, hogy ki kell szabadítani az egyént a Descartes-tal kezdődő idealizmus fogságából és ennyiben nem minden alap nélkül nevezi saját filozófiáját az „*élet* karteizianizmusának”.

Sajátos helyet foglal el Ortega filozófiájában a kantianizmus. Az 1924-ben írt „Reflexiók a centenáriumról” c. tanulmányának uralkodó motívuma a – sokszor tudattalanul lappangó – kantianus szemlélet meghaladása. Nézete szerint Kant bölcselete az újkori idealista filozófia vonulatának integráns része és a kriticizmus egyik legfontosabb vívmányának a descartes-i filozófiában található következtelenségek kiküszöbölését tartotta. Igen jó példa erre az, hogy míg Descartes-nál a gondolkodás volt a térben, addig Kantnál már a tér van a gondolkodásban.³¹ A 20-as évek második felében lezajló fordulat következtében Kant filozófiája is jelentős átértékelésen ment keresztül. Csupán utalás-

²⁸ Edmund Husserl *válogatott tanulmányai*. Budapest 1972, 235–236. o.

²⁹ „¿,Qué es filosofía?” *O. c.* VII. 396. o.

³⁰ *I. m.* 364. o.

³¹ „Kant. Reflexiones de centenario.” *O. c.* IV. 38. o.

szerűen jegyezzük meg, hogy ettől az időponttól kezdve Kant többé nem idealista gondolkodó, Ortega szemében „kilóg a sorból”, sőt újraértelmezve a kriticismus legmélyebb rétegét, arra a következtetésre jut, hogy Kant metafizikaillessége nem minden létfogalom kiiktatására, hanem csak az „önmagában-való-lét” ősi kategóriájának megdöntésére irányult. Így felveti egy olyan Kant-interpretáció lehetőségét, amely őt egy új, a szubjektum aktivitásán alapuló dinamikus létfogalom kidolgozásának előfutárává, úttörőjévé avatja. A „magánvaló dolog” kiküszöbölésére irányuló erőfeszítések – melyekre az alábbiakban még részletesen kitérünk – némiképp emlékeztetnek neokantiánus mestereinek a törekvésére, csakhogy amíg náluk ez lényegileg szcientisztikus feloldást nyert, amennyiben az alapvetően logikai jellegűnek tartott valóság egésze nézetük szerint a newtoni matematikai fizikára épülő tiszta gondolkodás segítségével ragadható meg, és ennek következtében egyoldalúan bár, de mégis nembeli totalizációs folyamatot implikált, addig Ortégánál a magánvalóság megszüntetése nemcsak a gondolkodás, hanem az egész emberi élet – akarat, érzelmek stb. – műve ugyan, de mindez az elvont egyediségre redukálódó szubjektivitás körén belül marad és így végkonzekvenciájának érvényessége erősen vitatható.

A spanyol gondolkodó a husserli fenomenológiát tartja a Descartes-tal induló újkori idealizmus csúcspontjának és ez bizonyos mértékig jogosult is, hiszen a fenomenológia számos vonatkozásban valóban kimerítette mind az objektív, mind a szubjektív idealizmus lehetőségeit. Ez az irányzat már az 1910-es évek elején felkeltette érdeklődését, amit egyebek között az 1913-ban megjelent „Az érzékelés fogalmáról”³² c. írásával is illusztrálható. A tanulmány nem elemző, hanem inkább tájékoztató jellegű, hiszen a fenomenológiai iskola szinte teljesen ismeretlen volt a kor Spanyolországában. Bár a későbbiek során műveiben gyakran felbukkan a fenomenológiai leírás, az irányzat elsősorban mint módszer hat rá, a fenomenológia általános szemléletmódja azonban idegen marad számára és fokozatosan erősödő idealizmus-kritikája – ami messzemenően különbözik a marxizmus álláspontjától – a husserli fenomenológiát is a potenciális ellenfelek táborába űzi. A fenomenológiát illető egyik leglényegesebb kifogása az, hogy nem képes önmaga igazolására. Nézete szerint „egy olyan foglalatosság, mint a filozófia, . . . lényegi, belső öngazolást tételez fel . . . Az öngazolás viszont csak akkor létezik, ha belőle származtatják magát a filozófiai rendszert konstituáló eszméket.”³³ A filozófiát igazoló előfeltételek, a megismerés gyökerei azonban preteoretikusak, végső fokon az életből származnak. A tudat és a tudattárgyak immanenciájából kiinduló husserli fenomenológia a preteoretikus alapok kizárásával megfosztotta önmagát a radikális öngazolástól és végeredményben az egész elmélet az úrben lebeg. Úgy véljük, Ortega fenomenológiai bírálatának ez a szála – bár kétségkívül tartalmaz helyes elemeket – kissé egyoldalúnak mondható. Egyrészt köztudott, hogy a husserli fenomenológia polgári horizonton századunk egyik legnagyobb horderejű filozófiai kísérlete volt a szcientisztikus racionalizmus és a misztikus irracionálizmus antinómiáját meghaladó, kétségbevonhatatlan alapelvekre épülő „szigorú” tudomány létrehozására. Ennek következtében Husserltől sem lehet elvitatni a filozófia öngazolásának a mellőzését, csakhogy ő végső vonatkoztatási pontnak a tiszta tudatot tekintette. Másrészt legalább ennyire problematikus és a filozófia

³² „Sobre el concepto de sensación.” *O. c. I.* 245–261. o.

³³ „Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demurgia.” *O. c. V.* 542. o.

önigazolását illetően úgyszintén megkérdőjelezhető az elvontan egyéni élet középpontba állítása Ortega filozófiájában.

A fenomenológia bírálatának másik szála szoros kapcsolatban van az előbbivel és a valóság „zárójelbe tételével” függ össze. E kritika lényege röviden abban összegezhető, hogy Ortega szerint a fenomenológiai epokhé elvágja a tudatot az extramentális valósággal összekötő kapcsolatokat, miáltal szakadék keletkezik az immanens tudat és a hozzá képest transzcendens valóság között, és így megtörik a tudat végrehajtó, megvalósító (ejecutivo) funkciójának íve. Ortega itt valóban a fenomenológia egyik gyenge pontjára tapint, hiszen a valóság „zárójelbe tételével” saját várába visszavonuló tudat minden aktivitása, konstituáló jellege ellenére is inkább kontemplatív, nem mozdítja elő új tárgyiassági formák létrehozását. A kritika iránya ugyanakkor azt is jelzi, hogy Ortega filozófiájában – mind Husserlrel, mind Heideggerrel ellentétben – igen nagy szerepet játszik a megvalósító tudat.

Az elmondottakat összegezve megállapítható, hogy az újkori idealizmus Husserlrel bezáruló gondolköre nem tudott megszabadulni attól a kísértéstől, hogy a tudatot, a tudattartalmakat tekintse abszolút bizonyosságnak. A tudat abszolút bizonyosságának a tétele azonban a valóság feláldozását vonja maga után, a szubjektum pedig – minthogy képtelen áttörni a tudat börtönét övező falakat – magányos lesz, saját gondolatainak foglya marad. Mindezekben túlmenően az újkori idealizmus ellentmond saját kiindulópontjának is, hiszen még a cogitatio közvetlenségének abszolút bizonyossága is kétségbe vonható azon az alapon, hogy a gondolat csak addig közvetlen, amíg elgondolom, ám ezután maga a gondolat válik számomra tárggyá. Mi hát az a közvetlen, kétségbevonhatatlan valóság, melyre sem a realizmus, sem az idealizmus nem volt képes kielégítő feleletet adni? Ortega szerint nem a tudat a közvetlen, hanem a valóság, a környezet, tágabb értelemben az én és a dolgok koexistenciája, ez pedig nem egyéb, mint az *élet*. „*Én nem vagyok az életem. Ez, ami a valóság, belőlem és a dolgokból áll. A dolgok nem azok, amik én és én sem vagyok az, amik a dolgok: kölcsönösen transzcendensek vagyunk egymás számára, de mindketten immanensek vagyunk az élet abszolút koexistenciájában.*”³⁴ Tegyük egyelőre félre a máris a tollhegyre kívánczó kritikai megjegyzéseket. Elégedjünk meg annyival, hogy eljutottunk Ortega bölcseletének központi kategóriájához, ahhoz a gyökérhez, amely filozófiájának szinte valamennyi hajtását táplálta. „Tiszta véletlen, hogy nem 'gyökeret' mondunk principium, ok, *arkhé*, *aitia*, alap, ész helyett. Volt idő, mikor a lét fogalmának kifejezésére az indoeurópai nyelvekben azt a szót használták, ami 'virágzást, a növény növekedését' jelentette. Így az indoeurópai *bhu*, a szankszkrit *abhut* (aoristos) és a görög *ephy*. Ebből ered a mi lenni (*ser*) igénk perfektum töve: *fui*, *fue*. Ez azt mutatja, hogy egy bizonyos korszakban a valóság legmélyebb és legelvontabb viszonyainak kifejezésére az újonnan felfedezett földművelés hatásának következtében a botanika szóképei 'jöttek divatba'. Ha abban a korban létezett volna filozófia, a legvalószínűbb, hogy ma 'principium helyett »gyökeret« mondanánk.”³⁵

*

³⁴ *Unas lecciones de metafísica*. Jelzett kiadás, 186. o.

³⁵ „La idea de principio en Leibniz . . .” *O. c.* VIII. 284. o.

Az élet fogalma természetesen igen korán megjelent Ortega bölcseletében, hű útítársként követte filozófiája egészének fordulatait és fokozatosan centrális kategóriává fejlődött. Mivel bennünket elsősorban a kiforrott – mind a neokantianizmust, mind az ún. „életfilozófiákat” meghaladó –, „existencialista” Ortega érdekel, először arra az igen nehezen megválaszolható kérdésre próbálunk meg feleletet adni, hogy mikor történt meg ez a fordulat. Az Ortegáról szóló szakirodalom véleménye ezen a téren meglehetősen különböző. Julián Marias pl. a *Meditációk Don Quijotéről* megjelenésétől, 1914-től datálja ezt a korszakot³⁶ és így a spanyol gondolkodót az existencialista mozgalom egyik úttörőjévé avatja. Mások, mint pl. Morón Arroyo 1927-től számítja az *existencialista* színezetű életfogalom és filozófia megjelenését.³⁷ Maga Ortega több ízben úgy igyekezett feltüntetni saját bölcseletét, mintha az már a heideggeri filozófia éjszakájának beállta előtt megkezdte volna „röptét”. Helyenként 1914 szerepel nála korszakhatárként,³⁸ Leibnizről szóló tanulmányában pedig az alábbiakat írja: „1925-ben jelentettem be témám – néhány tanítványom emlékezhet rá – szó szerint ezeket mondva: 1. a gyökerektől kezdve újra kell fogalmazni a lét tradicionális problémáját; 2. amit fenomenológiai módszerrel kell elvégezni, mivel ez és csak ez jelent *szintetikus* vagy *intuitív gondolkodást* és nem pusztán absztraktkonceptuális, mint a hagyományos logikai gondolkodás; 3. ám a fenomenológiai módszert ki kell egészíteni a *szisztematikus gondolkodás* dimenziójával, egységesíteni kell, minthogy ezzel tudvalevőleg nem rendelkezik; 4. végül: ahhoz, hogy szisztematikus fenomenológiai gondolkodás létrejöhesse, olyan fenoménből kell kiindulni, ami *önmagában véve* rendszer. Ez a szisztematikus fenomén az emberi élet, s ennek intuíciója és analízise a kiindulópont”.³⁹ Véleményünk szerint egységes fejlődésfolyamattal állunk szemben, melynek bizonyos elemei anticipálták a heideggeri fundamentálonológiát. Ortega azonban nem kerített sort nézeteinek átfogó, szisztematikus kifejtésére és bölcseletének későbbi változtatásai részben Dilthey, döntően pedig Heidegger filozófiájának hatására vezethetők vissza. Így egyebek között Ortega metafizikájának alapkategóriái is csak akkor válhatnak érthetővé és bizonyos értelemben értékelhetővé, ha – csak a legszükségesebbekre szorítkozva – áttekintjük a heideggeri metafizika gondolatmenetének vázát.

Mint ismeretes, a tradicionális metafizika kérdései, problémaköre Heidegger interpretálásában olyan alapvető változásokon ment keresztül, hogy – vitatható gondolatai és kétségbevonható következtetései ellenére – túlzás nélkül minősíthető egy, a korábbihoz képest radikálisan új, egzistencialista indíttatású metafizikának. Ez abban mutatkozik meg, hogy egyfelől közvetítetté, származtatottá teszi a hagyományos, lényegileg Arisztotelésztől eredő, a létre mint létre irányuló kérdést. „A Metaphysica generalis alapkérdésének, azaz a $\tau\lambda\ \tau\delta\ \delta\upsilon$ -nak a kidolgozását a létmegértés belső lényegének még eredetibb kérdésére vezettük vissza...”⁴⁰ Másfelől a metafizika megalapozása korántsem ölt „antropológizáló” jelleget, mindvégig élesen elhatárolja magát egy scheleri színezetű antropológiától. A kérdés azonban továbbra is fennáll, hogy ti. mi a metafizika kiinduló-

³⁶ Julián Marias i. m. II. 143–147. o.

³⁷ Ciriaco Morón Arroyo: *El sistema de Ortega y Gasset*. Jelzett kiadás, 80–81. o.

³⁸ „Prólogo para alemanes.” O. c. VIII. 43. o.

³⁹ „La idea de principio en Leibniz.” O. c. VIII. 273. o.

⁴⁰ *Kant und das Problem der Metaphysik*. Jelzett kiadás, 219. o.

pontja: „A metafizika megalapozásának problémája az emberben levő ittlét utáni kérdésben gyökerezik, azaz ennek legbensőbb alapját, a létmegértést mint lényegileg létező végeességet kérdezi. És ez az ittlét utáni kérdés arra kérdez, hogy milyen lényegű az így meghatározott létező. Amennyiben ez az egzisztenciában van, úgy az ittlét lényege utáni kérdés *exisztenciális*. Azonban valamennyi a létező léte utáni kérdés és egyáltalán az olyan létező léte utáni kérdés, amelynek létállapotához hozzátartozik a véglegesség mint létmegértés, már metafizika. Eszerint a metafizika megalapozása az ittlét *metafizikájában* történik meg.”⁴¹ A metafizika megalapozása tehát az ittlét-ben gyökerezik. Az ittlét viszont magában hordja a létezők totalitásának transzcendálását, kapcsolatban áll a Semmivel. „Az ittlét beletartottság a Semmibe.”⁴² A Semmit pedig a kierkegaard-i ihletésű szorongás állapota követi. „A szorongás kinyilvánítja a Semmit.”⁴³ Sőt a létezőknek a közvetlen, kézzelfogható valóságon túlmutató léte is a Semmi segítségével tárható fel, hiszen a Lét és a Semmi összetartoznak.

A létezők világának terepén túllépő ittlét metafizikája szerfelett gyenge fényű lámpás, melynek sugaránál hiába kémlelünk a homályba burkolózó Lét felé, nem pillanthatjuk meg azt, mivel a Semmi sötétsége minden fényt elnyel. A létmegértés pedig a fogalmi megismerést nélkülöző, fogalom előtti állapot, gyakorlatilag a szubjektum–objektum viszony olyan feloldása, melyben az irracionálissá nyilvánított Lét magába szippantja a szubjektumot.⁴⁴ Talán nem túlzó az a megállapítás, hogy Hegelnél a Lét – ismeretelméleti szempontból – azért azonos a Semmivel, mert még semmit sem tudunk tőla, Heidegger esetében pedig azért, mert egyszerűen semmit sem tudunk, sőt racionálisan nem is tudhatunk meg arról. Heidegger interpretációjában ugyanis a Lét fogalmilag megragadhatatlan, az ontikus szférán túlnyúló ún. ontikus-ontologikus kategória. „A lét mint a filozófia alaptémája nem egy fajtája a létezőnek, és mégis minden létezőre vonatkozik. Egyetemességét magasabban kell keresni. A lét és a létstruktúra minden létezőn túl és egy létező minden lehetséges meghatározásán kívül fekszik. A lét maga a transzcendens.”⁴⁵ Nézete szerint az európai fejlődés figyelmen kívül hagyta a Lét transzcendens természetét, a Létet felcserélte, ill. azonosította a létezők világával, minek következtében az európai filozófia fokozatosan a „lételfelejtés” állapotába került. Így a heideggeri létfogalomhoz szorosan kapcsolódik a Lét tradicionális megközelítmódjának bírálata.

Ezek a gondolatok termékeny talajra találtak Ortega filozófiájában, aki a heideggeri elképzelésekhez hasonló koncepciót fejtett ki, de már a metafizika alapkérdését és legáltalánosabb kategóriáit, a Semmit és a Létet illetően is jelentős eltérések tapasztalhatók. Mindenekelőtt az, hogy Ortégánál a később még részletesebben elemzendő *élet* a metafizika alapja: „... a tudomány, a metafizika előcsarnokában vagyunk és azért foglalkozunk az életünkkel, mert a metafizika mélye felé vezető úton ütköztünk bele”.⁴⁶ Az élet egyik alapvető sajátossága az, hogy nem rendelkezik az ittlét dualisztikus szerkezetével, hiszen a heideggeri ittlét tudvalevőleg a Lét „itt”-je. Az életben nem jelenik meg

⁴¹ Uo. 220. o.

⁴² „What is metaphysics?” In: Werner Brock: *Existence and Being*. London 1956, 370. o.

⁴³ Uo. 366. o.

⁴⁴ Vö. Suki Béla, i. m. 72–73. o.

⁴⁵ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Halle 1927, 38. o. In: Suki Béla, i. m. 89. o.

⁴⁶ *Unas lecciones de metafísica*. Jelzett kiadás, 61. o.

semmi tőle abszolút különálló, független dimenzió, ellenkezőleg, ő az a legyezőszerűen szétnyíló valóság, melyben minden egyéb megjelenik. Ortega tehát megmarad a kellő változtatásokkal átgyúrt élet fogalmánál, így implicite visszautasítja Heideggernek az „élet” hagyományos, az életfilozófiákban használt terminusa ellen irányuló fundamentálonológiai kritikáját, mely szerint „az élet sem nem tiszta tárgyyszerű meglét, de még nem is ittlét . . . Az élet egy sajátos életmód, lényegszerűen azonban csak az ittlétben közelíthető meg . . . Az ittlét ezzel szemben ontológiailag sohasem határozható meg úgy, hogy életként (ontológiailag meghatározatlanként) és még valami másként jelöljük.”⁴⁷

A metafizika tehát az életből ered; felmerül azonban a kérdés, hogy milyen helyzetben? Milyen szubjektív létállapot idézi elő a metafizika megjelenését? „. . . Az ember szituációja, az élet célvesztettség, elvesztettség – ezért létezik a metafizika . . . az ember akkor hoz létre metafizikát, amikor helyzetében radikális orientációt keres.”⁴⁸ Tovább kérdezve: mit takar, mit tételez fel az elvesztettség állapota? Mindenekelőtt az élet láthatatlan bázisát alkotó háttér, a meggyőződések (creencias) birodalmának megrendülését. Ortega megkülönbözteti egymástól az eszméket, gondolatokat (ideas) és a meggyőződéseket.⁴⁹ A kettő közötti különbséget abban látja, hogy amíg az eszméket termeljük, létrehozunk, vitatjuk, akár el is vethetjük, addig a meggyőződésekkel nem tehetjük meg ugyanezt, a meggyőződéseket nem gondoljuk, hanem azonosulunk velük, mi magunk vagyunk a meggyőződés. Közbevetőleg jegyezzük meg, hogy Ortega nem különíti el mereven őket, lehetségesnek tartja az eszmék és meggyőződések átcsapását egymásba, nézete szerint az utóbbiak valamikor eszmékként fogalmazódtak meg, de általánossá válva meggyőződéseké szilárdultak és így leülepedve életünk sokszor észrevétlen, láthatatlan alapzatát alkotják. Eltérő természetükből következően az ember különbözőképp viszonyul hozzájuk. Az eszméket gondoljuk, töprengünk rajtuk, a meggyőződéseket nem, egyszerűen csak számolunk velük (contar con). A meggyőződések világa problémamentes felület, problematikussá akkor válik, ha ebben a láthatatlannak tűnő rendben valami zavar keletkezik. Egyszerű, hétköznapi példával élve, ha felkelve az asztaltól ki akarunk menni az előszobába, úgyszólván gépies cselekedetet hajtunk végre, nem gondolkodunk a folyamatról, az előszobáról, számolunk vele. De mi történne akkor, ha az előszobaajtót kinyitva nem azt pillantanánk meg, amit várunk, hanem történetesen a . . . Semmit? Nos, ebben az esetben válna problémává, kérdéssé az egész szituáció, ekkor kezdenénk gondolkodni róla – ha ugyan nem zuhannánk le. Úgy véljük, Ortegának ez az elképzelése tartalmaz ugyan mozzanat igazságokat, de egészében véve igen súlyos fogyatékosságban szenved. Az elemzés mögött nem nehéz észrevenni a modern technika világában élő ember helyzetét, akit az élet szinte minden szférájára kiterjedő eszközzel vesz körül és életét olyannyira zavartalanná, komfortossá teszi, hogy az ember nem is kérdez rá a dolgokra, környezetére, hanem e mesterségesen konfliktusmentessé tett valóságban látványlag kielégültnek érzi magát. Az Ortega által érintett meggyőződések birodalma erre a valóságra épül, szinte összenő vele. A jelenség leírása rámutat a modern elidegenedés egyik

⁴⁷ Martin Heidegger, i. m. 50. o. In: Suki Béla, i. m. 91. o.

⁴⁸ *Unas lecciones de metafísica*. Jelzett kiadás, 28–29. o.

⁴⁹ „Ideas y creencias.” O. c. V. 383–387. o. Ortega gondolatmenete egyébként sok hasonlóságot mutat a megkövült hagyományról írt heideggeri nézetekkel.

fontos tünetére – nevezetesen az egyén modern technika közötti egydimenzióssá zsugorodására –, de figyelmen kívül hagyja azt a lényegi összetevőt, hogy – természetesen nem a mesterséges szükségletek manipulált birodalmának, hanem – a humanizált, emberi valóság megteremtésének a folyamata az ember nembeli lényé válásának elengedhetetlen előfeltétele, hiszen ha állandóan a közvetlen környezet veszélyessége tartaná hatalma alatt, élete kimerülne a létfenntartásért folyó harcban és képtelen lenne nembeli értékek produkálására. (Persze a dolog rendkívül ellentmondásos, hiszen az a kérdés is felmerül, hogy egy teljesen konfliktusmentes világ mennyiben teremt a korábbiaktól gyökeresen eltérő szituációt a valóban nembeli lényé válás folyamatát illetően, másszóval képes-e az ember ilyen körülmények között nembeli értékeket alkotni és ha igen, milyeneket. Azonban ezt a problémakört most figyelmen kívül hagyjuk.)

Kövessük tovább Ortega gondolatmenetét. A meggyőződések birodalma, melyben és melyből az ember él, látszólag szilárd, egyensúlyi helyzetéből igen nehezen kibillenhető, rendszer nélküli kapcsolathalmazt alkot. Mi történik akkor, ha ezt a birodalmat olyan alapvető megrázkódtatás éri, aminek következtében törést szenved, megroppan a meggyőződések egész világa? Ha bekövetkezik az a helyzet, amikor az egyén kiszakad ebből a világból és megdöbbenve látja, hogy korábbi, szinte vele együttélő nézeteinek egésze a levegőben lebeg? Ortega korántsem tekinti erőltetettnek a kérdésfelvetést, hiszen nézete szerint a történelemben ez a szituáció időről időre felbukkant. Egyik legjobb példája ennek az i. e. VI–V. századi Görögország, melynek különböző pontjain emberek apró csoportjai kételkedni kezdtek az általunk mitologikusnak nevezett világgép érvényességében, mindenhatóságában. A meggyőződések birodalmává rögződött és így funkcionáló világgép megingott, egyesek számára kérdésessé vált, látszólagos stabilitása *semmivé* foszlott. Igen, a szó szoros értelmében *semmivé*, hiszen tovább már nem volt képes arra, hogy azt a biztonságot nyújtsa, mint annak előtte. Ortegánál is eljutottunk tehát a semmihez, de Heidegger filozófiájától meglehetősen eltérő értelemben. A leglényegesebb különbség talán az, hogy amíg a heideggeri semmi-fogalom – ha eltekintünk annak tisztán az érzelmi életre koncentrált, de a szorongást aktívan implikáló jellegétől – végső fokon statikus, mivel az ittlét alapvető konstituense és az ember végességében kulminál, addig Ortega dinamikus semmi-fogalmat konstruál, ami nem az emberi élet végességéből következő metafizikai tehertétel, hanem keletkezett és megszűntethető, sőt meg is szüntetendő „aktív semmi”. „A semmiben lenni, úgy, ahogyan a radikális bizonytalanságban vagyunk, annyi mint egy aktív, tevékeny (operante) semmi által alávetettnek és kiszolgáltatottnak érezni magunkat, ami megsemmisítő, pusztító, rettenetes hatalmát gyakorolja felettünk.”⁵⁰

További eltérő vonás Heidegger metafizikájától, hogy a német filozófusnál a szorongás közvetíti, láttatja a semmit, melynek ugyancsak megvan a bizonytalanság-mozzanata, de ez túlzottan elvont, amennyiben Heidegger az egész világegyetem létezésének értelmét is megkérdőjelezi. Ezzel szemben Ortegánál a meggyőződések birodalmát megkérdőjelező bizonytalanság, kétség (duda), ami nézetünk szerint távolról sem olyan elvont, hiszen a kétség mindig valamiben való kételkedés, a szorongás viszont – mind Kierkegaardnál, mind Heideggernél – rendkívül nehezen meghatározható olyan létállapot, amelynek nincsen tárgya, vagy éppen ezért a semmi a tárgya, eltérően a valamitől való félelemtől.

⁵⁰ La idea de principio en Leibniz . . . ” O. c. VIII. 295. o.

Az eddig elmondottak már szinte jelzik Ortega létfogalmának kontúrjait. A meggyőződések világának – példánkban a tradicionális, mitologikus világkép – megrendülése hatalmas szakadékot, űrt teremtett. Ha valamilyen módon ismét szilárd talajra akarjuk tenni a lábunkat, ki akarunk lábolni a „kétségek tengeréből”, olyan új, végső vonatkozási pontokat kell találni, melyek lehetővé teszik egy megalapozott világkép megteremtését. Nos, Ortega szerint ez a situáció, a mitologikus szemléletmód megrendülése, az ezt követő bizonytalanság-érzés és az ebből fakadó új világkép iránti szükséglet termelte ki, hozta létre a filozófiát. A meggyőződések világát meghaladó új, *igaz* valóságról az ember még semmit sem tudott, csak azt a negatív dolgot, hogy túl van az emberek véleményén, független az embertől. „Még sohasem történt meg ehhez hasonló. Mind ez ideig az emberek abban letek bizonyosságot, hogy azt hitték, *vannak* bizonyos felsőbb hatalmak, melyek akár jók, akár rosszak, foglalkoznak velük, melyeknek 'közük van' hozzájuk és ennek következtében ők szeretni és félni, tisztelni és kerülni tartoznak azokat. Most viszont éppen olyasvalami keresésére indultak, aminek formálisan 'semmi köze sincs' az emberhez és mégis ettől az ember számára idegen és közömbös valamitől várták azt, hogy biztonságuk fundamentumául szolgáljon.”⁵¹ Magától értetődik, hogy új szóval kellett radikálisan új tapasztalatokat közvetíteni. Ebből a célból a „levés” jelen idejű semleges nemű alakját főnevesítették, *τὸ ὄν*. „Használták a *lenni* ige jelen idejű participiumát – *ὄν* – létező, az, ami van és még gyakrabban többes számú neutrumát – *τὰ ὄντα* – a létezők. De erősen kétlem, hogy e participium egyes számú, semleges nemű alakja forgalomban volt és válaszolt valamire; valójában 'a létező' monstruózus, *hallatlan*, teljesen új valami volt a hellén vitális tapasztalata számára.”⁵² Itt kívánjuk megjegyezni, hogy elérkeztünk a heideggeri létfogalom ortegai bírálatának egyik előcsarnokába. „Heidegger átveszi azt az elterjedt nézetet, mely szerint a görögök Lét alatt kizárólag azt értették, ami van, mint amit az ember maga előtt talál. De ez nem tűnik számomra sem bizonyítottnak, sem igaznak. Mert éppen az a folyamat, amit feltaláltak és amit filozófiának nevezünk, abban áll, hogy nem fogadja el egyszerűen létezőnek azt, ami van, hanem ellenkezőleg tagadja ezt és megvizsgálja, ami emögött 'igazában van' – az *ὄντως ὄν*-t.”⁵³

Továbbmenve: Ortega szerint a *τὸ ὄν* fogalom grammatikai szempontból is rendkívül ellentmondásos. Az ellentmondásosság abban rejlik, hogy egyrészt a participium névelővel történő ellátása azt főnevesíti, lehetséges ítéletek alanyává teszi; másrészt a participium főnevesítése megerősíti a melléknévi jelleget, ami különösen a semleges névelő esetében jelentős. Így a „létező” fogalma állandó feszültség, hasonlít egy összenyomott rugóhoz, ami a főnév melléknevesítésének és a melléknév főnevesítésének ellentmondó tendenciáit rejt magában. Az állandó mozgásnak – ami „a létezőt” egyszerre teszi kvázi – szubjektummá és kvázi-predikátummá – az az oka, hogy amíg az ítéletben a szubjektum, amiről állítunk valamit, már előzetesen ismert, tudott, addig „a létező” esetében semmi sem szolgálhat szubjektumként. „Az egyetlen, amivel rendelkezünk éppen valami – létező –”, ami állítmányul szolgálhatna, *ha* lenne alany a számára.⁵⁴ Így „a létező” tkp. szubjektum nélküli állítmány, azaz kvázi-állítmány, hiszen olyasvalamiről állít, ami ismeretlen. A

⁵¹ „Comentario al 'Banquete' de Platón.” *O. c.* IX. 770–771. o.

⁵² Uo. 771. o.

⁵³ „La idea de principio . . .” *O. c.* VIII. 277. o.

⁵⁴ „Comentario . . .” *O. c.* IX. 772. o.

szubjektum hiánya, annak keresése pedig „a létező” fogalmának kérdő jelleget tulajdonít. E ponton szintén előbukkan egy csábító Heidegger–Ortega párhuzam lehetősége, ami a „lét utáni kérdés”-sel, a „lét mint kérdés”-sel lenne megalapozható. Ám csalódunk várakozásunkban, mivel Ortega az alábbiakat írja: „A kérdezés a *modus dicendi* akkor, amikor valami hiányzik számunkra . . . Azzal, hogy kérdés, nincs meghatározva a válasz, de ez nem jelenti azt, hogy a kérdés ne lenne tökéletesen meghatározva. És nem kell összekeverni a 'létezőt' mint kérdést, illetve a 'létezőt' mint választ. A 'létezőt' mint kérdést, rendkívül pontos 'előzetes attribútumok' sora konstituálja, melyek nem származhatnak egy még ismeretlen alanytól, ami esetleg eleget tesz azoknak. És valóban, ezek az 'előzetes attribútumok' meghatározott emberi szükségletet jelölnek. De ezzel egyenértékű, hogy 'lét', 'létező' *elsődleges értelmükben* nem a dolgok létét jelentik, hanem az emberek szükségletét, így az emberek létmódját. Úgy is mondhatnánk: az embereknek szükségük van arra, hogy valami autentikus léttel létezzen.”⁵⁵ Úgy véljük, különösebb hangsúlyozás nélkül is világosan látszanak Heidegger és Ortega létfogalmának további eltérései. Mindenekelőtt Ortega nyelvi analízise érdemel említést, különösen a „gyökér” és a Lét kategóriáit illetően. A „gyökér” kifejezés minden bizonnyal egy egészen korai, majdnem természeti állapotra utal, ahol a filozófiai elvonatkoztatásnak jóformán még a csírái sem alakultak ki, a valóság egészére, illetve eredetére vonatkozó gondolatok egy meglehetősen primitív, mitológiai világkép keretein belül fogalmazódtak meg. Hosszú idő telt el a szó szoros értelmében vett filozófia megszületéséig, ami a mitologikus világkép összeomlásával függ össze. Ez az absztrakció bizonyos fokát tételezi föl, melynek egyik következménye az elvont létfogalom kialakulása. Ortega nyelvi-grammatikai fejtegetései sok vonatkozásban tanulságosak, bár kísért az a veszély, hogy az elemzés túllépi a nyelvi analízis objektív érvényességi határait, és egyfajta öncélú etimologizáláshoz vezet. Heideggert illető kritikája bizonyos határokon belül felületes, amennyiben – feltehetően saját filozófiai koncepciójának világossá tétele érdekében – a Heideggernél kategorikusan kettéválasztott Lét és létező közötti határt egybemossa. Igaz, hogy ezt abból a pozitív alapállásból teszi, hogy a transzcendentális heideggeri létfogalmat evilágivá és dinamikussá tegye, de ezzel a kétségtelenül nagyon elvont, ám igen éles heideggeri elidegenedés-kritikát talán akaratlanul is tompítja, sekélyesíti.

Ami Heidegger egyoldalúan eltúlzott, csak kérdést feltevő álláspontját illeti, Ortega kritikája kétségtelenül jogos. Nyilvánvaló, hogy bármennyire kérdészerű is a Lét felbukkanása, Ortega interpretálásában korántsem tekinthető annak, mivel maga a fogalom radikális emberi szükségletből keletkezett, hogy kitöltse a tradicionális világkép összeomlása következtében előálló űrt. Ezért Ortega szerint *a Lét nem kérdés, hanem válasz*, válasz egy radikális élettapasztalatból eredő szükségletre. Ortégának ez a megoldása további problémák egész sorát veti fel, melyek alapján a heideggeri létfogalom bírálatának többi részlete fokozatosan egységes egészszé kerekedve tárul szemünk elé. A spanyol filozófus kiemeli, hogy az ember nem kezdettől fogva a Lét után kérdező létező, hiszen jelenlegi tudásunk szerint a Lét kérdésként csak i. e. 480 táján bukkant fel, és még akkor is csak néhány ember számára. A Lét utáni kérdezés tehát nem örök emberi attribútum, hanem történelmi jelenség. A Lét-kérdés történetiesítése, „mozgásba hozása” viszont arra a mélyebb elméleti összefüggésre vezethető vissza, hogy Ortega mindvégig határozottan

⁵⁵ Uo. 773. o.

elutasítja az „ontikus” és „ontologikus” közötti különbségtételt. Ismeretes, hogy Heidegger szerint az ontikus nem más, mint a létezők struktúrája és minden tudomány, sőt még a hagyományos ontológiák is ebben a közegben mozognak. Ezzel szemben az ontológiai magatartás „heideggeri értelemben tudatos, elméleti magatartást jelent, a lét értelmének feltárására irányuló tudatos érzelmi-akarati törekvést, amely nem hagyja figyelmen kívül az ontikus létezés és magatartás eredeti előfeltevéseit”.⁵⁶ Az ontikus világ áttörése pedig csak az ember által történhet meg, hiszen „az ittlét ontikus kitüntetettsége abban áll, hogy ontologikus”.⁵⁷

Ortega nem teszi magáévá az ontikus és ontologikus dualizmusát valló heideggeri nézetet. „Az 'ontologikus' és 'ontikus' közötti fundamentális különbség, ami amellet, hogy távolról sem fundamentális, triviális és meglehetősen elavult, ezenfelül ellenőrizhetetlen különbség (sohasem tudható meg, hogy hol végződik az 'ontologikus' és hol kezdődik az 'ontikus'), manapság már igen nehezen tartható fenn . . .”⁵⁸ E kettősség elutasítása mindenekelőtt azzal a következménnyel jár, hogy Ortega létfogalma kizárja a transzcendenciát, miáltal a lét – Heidegger kategóriáját használva – megmarad az ontikus szférán belül, így sokkal konkrétabb, profán valósággá „szelídül”. Sőt, talán még az az állítás is megkockáztatható – természetesen anélkül, hogy bármiféle engedményt tennénk Ortega létfogalmának –, hogy a Lét transzcendens voltának posztulálása magát a heideggeri koncepciót is az általa bírált tradicionális létfogalom zsákutcájába juttatja. Heidegger szándéka ti. eredetileg az lehetett, hogy egy, a hagyományos szubjektum–objektum viszonyt meghaladó ontológiát dolgozzon ki, azonban a Lét – végső fokon transzcendens jellegéből következően – továbbra is megmaradt egyfajta végsőkig irracionizált objektumnak. Ortega bírálata tehát találó, a heideggeri elképzelés egyik érzékeny, sebezhető pontját vette célba, ami természetesen nem jelenti azt, hogy az ő létfogalma megtámadhatatlan lenne.

A Lét heideggeri interpretálásával szembenálló bírálat Ortega kritikájának csak az egyik oldalát jelenti. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a kritika voltaképpen a már előbb is említett hagyományos létfogalom ellen irányul, melynek – épp radikálisan ahistorikus volta miatt – a heideggeri koncepció is foglya marad. Ortega a hagyományos létfelfogás legnagyobb hiányosságát abban látja, hogy a Létet „mind az ókori realizmus”, mind az „újkori idealizmus” valami végső, önmagán nyugvó, statikus kategóriává merevítette. Ezen álláspont egyik legkonzekvensebb képviselőjének Descartes-ot tartja, aki a szubsztanciát úgy határozta meg, hogy „*quod nihil aliud indigeat ad existendum*”.⁵⁹ A szubsztanciális lét tehát egyben *sufficiens*, azaz elégséges lét.

Hogyan összegezhető mármost Ortega álláspontja a Lét kategóriáját illetően? A spanyol gondolkodó a hagyományos, holt léttel szemben *dinamikus létfogalmat* próbál kidolgozni, melynek fundamentuma a szubjektum és az objektum egymást kétségbevonhatatlanul feltételező koexistenciája, kísérlete közvetlen elődjének pedig az ókori szofistákat, közelebbről Prótagoraszt tekinti, akinek ismert mondása szerint „mindennek mértéke az ember, a létezőknek, hogy vannak, a nemlétezőknek, hogy nincsenek”. A

⁵⁶ Suki Béla, i. m. 98. o.

⁵⁷ Uo.

⁵⁸ „La idea de principio . . .” *O. c.* VIII. 279. o.

⁵⁹ Vö.: „*¿Qué es filosofía?*” *O. c.* VII. 410. o.

szubjektum és objektum egymást kölcsönösen feltételező létmozzanataiból következően ez a lét nem sufficiens, hanem indigens, azaz szükségét szenvedő, hiányos, ezért dinamikus, cselekvő lét (ser actuante). Nézete szerint a statikus, lényegileg Arisztotelész-től eredő létfogalom bírálata felfedné „a lét fogalmának tiszta historicitását és ezzel in nuce minden emberi radikális historicitását”.⁶⁰

Részösszegzésként megállapítható, hogy Ortega vállalkozása figyelemre méltó, hiszen kísérlete a Lét transzcendenciájának feloldására irányul. A feloldás azonban szerfelett egyoldalú és osztozik a spanyol gondolkodó nézeteinek alapvető hibájában, abban nevezetesen, hogy értelmezésében a szubjektum nem az emberi nem, még csak nem is a nembeli szubjektum, hanem az elvont egyén. Ha hiányoznak, vagy rendkívül vékonyak az egyént saját nemével összekötő szálak, az emberre vonatkoztatott létértelmezés is elszigetelt, epizodikus jellegű marad és ebből következően éppen az emberiség nembeli tapasztalata során konstituálódó Lét lesz megragadhatatlan az egyén számára.

A Lét számunkra-valóságából (ser-nos) Ortega szerint egyértelműen következik, hogy a Lét az életben ragadható meg. Az élet kategóriájának központi helye igen jól illusztrálja, hogy Ortega még érett korszakában sem szakított radikálisan a klasszikus – főleg Dilthey munkásságához köthető – életfilozófiák hagyományaival és ha túlzás is filozófiáját egzisztencialista gondolatelemeket tartalmazó életfilozófiának nevezni, nem járunk messze az igazságtól, ha bölcséletének kései szakaszát az életfilozófiákat csak felemás módon meghaladó egzisztencializmusnak tartjuk. Mi is valójában az élet, Ortega radikális valósága, melyek az attribútumai? Mindenekelőtt azt kell leszögeznünk, hogy az élet immáron nem rendelkezik azzal a harsány, biologizáló tónussal, mint korábban: „Mi az életünk, az életem? Naiv és nem megfelelő volna a kérdésre a biológia definícióival válaszolni és sejtekről, szomatikus funkciókról, emésztésről, idegrendszeréről stb. beszélni. Mindezen dolgok erős fundamentummal bíró hipotetikus valóságok, melyeket a biológia tudománya konstruál, ami az életem egy tevékenysége, ha azt tanulmányozom, vagy annak kutatásával foglalkozom. Az életem nem az, ami a sejteimben zajlik . . . Bármit is mondjanak a testemről és bármit tegyenek ehhez a lelki alkatomról a pszichológia segítségével, ez már másodlagos sajátosságokra vonatkozik, melyek feltételezik a ténnyt, hogy élek és csak élve bukkannak rá, látják meg, analizálják, kutatják a testi és lelki dologságokat. Következésképp effajta válasz még csak nem is érinti azt az őseredeti valóságot, melyet most definiálni szándékozunk.”⁶¹ Az élet Ortega által használt kategóriája tehát sokkal szűkebb terjedelmű a biológiában alkalmazott életfogalomnál, mivel csak az élővilág egy részére, kitüntetetten az emberre vonatkoztatja. Itt viszont messze túllépi a biológia kereteit és *életen hozzátételezően az emberi létmódot érti*. Már említettük, hogy az élet lesz az a végső vonatkoztatási pont, melyben minden egyéb – ásványok, növények, állatok, emberek, sőt még Isten is – megjelenik. Ortega láthatóan úgy próbálja meg feloldani a husserli fenomenológia zárójelét, hogy a valóság immáron nem a tudatban, hanem az élet ennél átfogóbb, de végső fokon mégiscsak szubjektív totalitásában összpontosul, fut össze. Jelenti-e mármost ez az önmagában vett valóság pusztá létének kétségbevonását? Semmi esetre sem. „Az élet mint ’radikális valóság’ alatt nem azt értem, hogy ez az egyetlen, de még azt sem, hogy ez a legkiemelkedőbb,

⁶⁰ „Comentario . . . ” O. c. IX. 782. o.

⁶¹ „¿Qué es filosofía?” O. c. VIII. 413. o.

leglényegesebb vagy legfőbb valóság, hanem egyszerűen csak azt, hogy a gyökere – innen a 'radikalitás' – minden egyébnek."⁶² Bár ez az álláspont nem azonosítható teljes mértékben a hagyományos szubjektív idealista felfogással, mégis rokon vele annyiban, hogy e nézet szerint az elvont egyén szabja meg a dolgok mértékét, értékét, ami nemcsak lételeméleti, hanem etikai szempontból is igen kétes érvényűnek tűnik.

Már több ízben utaltunk arra, hogy Ortega élet-konceptiója olyan átfogó fenomen, melynek a szubjektum csak egyik pólusát alkotja: az élet szintetikus valóságának másik összetevője, a megvalósulás terepe a *környezet* (circumstancia), tágabb értelemben a *világ* (mundo).⁶³ Az élet egyik alapvető fontosságú konstituense, hogy egy tőle idegen elemben történik, minek következtében a homogén szubjektív *ab ovo* egy hozzá képest heterogén valóság „hajótöröttje”. Ortega ismételtlen szembeállítja e nézetét a descartes-i típusú idealizmussal és egyebek között az alábbiakat írja: „Az élet így – mármint descartes-i értelemben – az elképzelhető legkényelmesebb dolog lenne, önmagamon belüli exisztálás, saját gondolataim óceánjában lebegve, anélkül, hogy gondolataimon kívül bármi mással kellene számolnom. Ezt nevezik idealizmusnak. Semmibe sem ütköznék. Nem nekem kellene a világban lenni, hanem a világnak bennem, hasonlóan egy végtelenül hosszú filmhez, ami a bensőmben peregne. Semmi sem zavarna. Istenhez hasonló lennék, aki egyedülként önmagában lebeg, a hajótörés lehetősége nélkül, mert ő az úszó és egyben a tenger is, amelyben úszik.”⁶⁴

Mit jelent mármost az „önmagán-kívül-lét”? Vonatkoztatható-e más létezőre is az emberen kívül? A spanyol gondolkodó válasza nemleges; mivel a tér diszkrét jellege a térpontok koexistenciájában mutatkozik meg, csak a térpont és a hozzá tartozó anyag lehet egy másik térponton kívül. Az ember azonban, bár biológiai élőlényként térbeli dimenziókkal is rendelkezik, nem tekinthető egyszerűen térpontok összességének. Így viszont biológiai létezőként nem más térpontokon, hanem „önmagán kívül” van. Természetesen az „önmagán-kívül-lét” nem térbelileg, hanem metaforikusan értendő, hozzávetőlegesen „másban-létet”, egy hozzá képest idegen elemben való létet jelent.⁶⁵ Ez az emberre jellemző létszituáció vezet át a „világ” kategóriájának egyik interpretációjához, melynek lényege abban összegezzhető, hogy „a világ nem többé vagy kevésbé, hanem mindenekelőtt ellenállás velem szemben”.⁶⁶ Ebből következően az élet állandó veszélyeztetettség, problematikusság, Ortega egyik metaforáját használva „hajótörés a nyílt tengeren”. Az élet és világ kapcsolatának ezt az oldalát fejezi ki szerinte a Paradicsomból való kiűzetés mítosza is: „A kiűzetés mítosza reprezentálja az életnek azt a jellemzőjét, amely belőle kívüllétet alkot . . . Az a világ, melybe a paradicsomot elhagyó ember kerül, az igazi világ, mert az emberre vonatkoztatott ellenállásokból áll, őt körül fogó valamikből, melyekkel nem képes mit kezdeni, mert nem tudja, hogy velük kapcsolatban mihez tartsa magát. Az édenkert a mágikus világ. A világ viszont az antiparadicsom.”⁶⁷ Természetesen azt a gondolatot, hogy a világ ellenállást fejt ki velem szemben, idegen tőlem, nem Ortega segítette a világra. Hasonló színezetű a kivetettség (Geworfenheit)

⁶² „El hombre y la gente.” *O. c.* VII. 101. o.

⁶³ Ortégánál e két kategória gyakran szinonima.

⁶⁴ „El hombre . . .” *O. c.* VII. 106. o.

⁶⁵ *Unas lecciones* . . . Jelzett kiadás, 81. o.

⁶⁶ „En torno a Toynbee.” *O. c.* IX. 208. o.

⁶⁷ *Unas lecciones* . . . Jelzett kiadás, 118. o.

kategóriája Heideggernél, de az eredeti forrás minden bizonnyal Dilthey, aki a gondolatot már 1890-ben megfogalmazta, bár nála az élmények összességével azonosított élet kettősége nem annyira diszharmonikus. Eszerint „... az impulzusban és az ellenállásban... lesz meg először az Én és a más különbségének tapasztalata. Itt van meg az *Énnek és a világnak*, valamint megkülönböztetésüknek első *csirája*. Mégpedig az akarat eleven tapasztalatában.”⁶⁸

A „világ” azonban távolról sem egyértelmű kategória Ortega filozófiájában, lehetséges egy másik interpretáció is, melyben a vitális környezet az elsődlegesen problematikus, rejtélyes valóság, a világ már emberi erőfeszítés, a gondolkodás terméke, voltaképpen az emberből kiinduló válasz a közvetlen környezet veszélyességére. „Elsődleges dimenziójában az élet az én léte a környezetben és az én kénytelen számolni vele. De ez egy másik dimenziót kényszerít az életre, mégpedig a környezet kutatását. Az első dimenzióban az élet merő probléma. A második dimenzióban erőfeszítést teszünk arra, hogy megoldjuk a problémát. Gondolkodunk a környezetről és a gondolkodás eszmét, tervet, építményt alkot a tiszta problémáról, a káoszról, ami elsődlegesen a környezet. Ezt a képződményt, melyet a gondolkodás épít a környezetünkre, világnak vagy univerzumnak nevezünk.”⁶⁹ A szövegrészlet az 1933-ban Galileiről tartott előadásorozatból származik. Azok a művei viszont – így a Leibniz- és Toynbel-tanulmányok –, melyekben azt vallja, hogy a világ eredendően ellenállás velem szemben, 1947–48-ra datálhatók. Úgy véljük, hogy a szemléletváltozás elsősorban életrajzi-történelmi körülményekkel magyarázható, hiszen a két időpont közötti esztendőkre esnek a spanyol polgárháború tragikus eseményei, Ortega több mint tíz évig tartó emigrációja. Valószínű, hogy – más okok mellett – ezek a megrázkódtatások is közrejátszottak Ortega fokozódó rezignációjában, melynek egyik igen távoli, áttételes következménye a kategória jelentésváltozása.

Azonosítható-e az élet szubjektumot és világot egyaránt tartalmazó szimbiózisa a világban-lét (In-der-Welt-sein) fenoménjével? A kapcsolatteremtés nem tűnik erőltetettnek, különösen akkor, ha figyelembe vesszük, hogy Ortega több ízben is világban-létként jellemezte az életet.⁷⁰ Azonban a kategoriális azonosság nem minden esetben jelent tartalmi azonosságot. A két kategória valóban hasonló módon artikulált, de a metafizikai kiindulópont eltérő voltából következően – ami Heideggernél az ontikus és ontologikus megkülönböztetését, illetve egy transzcendens létfogalom posztulálását, Ortegánál pedig ennek tagadását jelenti – teljes azonosságról nem beszélhetünk.

Heidegger és Ortega hasonló pályát befutó, de mégis különböző vágányokon haladó filozófiája rendszerük kulminációs pontját, az egzisztenciát illetően is további eltéréseket ígér. Ismeretes, hogy Heidegger számára az egzisztencia a világban-lét elidegenült szféráját transzcendáló, csúcspontjára érkezett ittlét. „Az ittlét lényegi egzisztenciájában van. Ezért ezen a létezőn kimutatható jellegzetességek nem a valamilyen alakot öltő tárgyi létező meglévő tulajdonságai, hanem a számára mindenkor lehetséges létezési módok is, és csak azok.”⁷¹ Ortega az egzisztencia kategóriájával Metafizikai előadásaiiban foglalkozik és azt a heideggeri megközelítésmódtól erősen eltérő értelemben használja. Bár az egzisztencia nála

⁶⁸ Wilhelm Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Budapest 1974, 273. o.

⁶⁹ „En torno a Galileo.” *O. c.* V. 24. o.

⁷⁰ „¿,Qué es filosofía?” *O. c.* VII. 416. o.

⁷¹ Heidegger, i. m. 42. o. (Vö. Suki Béla, i. m. 95. o.)

is az ember kitüntetett ontológiai státusával függ össze, nem irányul a transzcendens lét felé, mivel ez Ortégánál hiányzik. Az egzisztencia fenoménje a spanyol gondolkodónál sokkal tradicionálisabb, emlékeztet Arisztotelész energia – illetve a skolaszтика actus-fogalmára, azok teleológiai túláltalánosítása nélkül. Mindenekelőtt megkülönbözteti *azt* a valamit, ami exisztál és a valami exisztálását. „Az az 'az', a valami, a tiszta esszenciát jelenti, azoknak a részeknek az együttesét, melyek egy dolgot alkotnak, melyek a dolgot azzá teszik, ami. A kentaur és a ló egyaránt esszenciális, az egyik éppúgy, mint a másik. Csakhogy a kentaur nem teszi effektívvé esszenciáját, nem effektíve az, ami; a kentaur ineffektív, nem exisztál. Az esszencia megvalósítás nélkül marad.”⁷² Mármost a szó szoros értelmében az egzisztencia Ortega szerint épp a megvalósítást jelenti. „*Exisztencia tehát sensu stricto kivitelezett, megvalósított létet jelent; összefoglalva: egy esszencia megvalósítását.*”⁷³ Az esszenciát realizáló dinamikus egzisztencia viszont feltételez egy közeget, melyben megvalósulhat. Melyik létező sajátossága ez a kapcsolatteremtés esszencia és egzisztencia között? Láttuk, hogy a kentaur, vagy akár Don Quijote Rocinanteja képtelen erre. Az ellenkező végtel mondjuk a konkrét, előttem levő, kézzelfogható asztal. Itt a konkrét, fizikai egzisztencia szippantja magába az esszenciát, pontosan azért nem lehetséges az esszencia megvalósulása, mert az asztal mint tárgy, lényegileg homogén saját környezetével, tehát nem létezhet önmagán, hanem csak más térpontokon kívül. Ennek következtében az egzisztencia – mint minden egzisztencialista filozófusnál – speciális értelemben csak az emberre vonatkoztatható. „Mondjuk az 'exisztálni' helyett: megvalósítani az esszenciámat. Ez esetben élni nem más, mint magamon kívül megvalósítani az esszenciámat, vagyis azt, ami vagyok; magamon kívül alatt azt értem, ami esszenciámon kívül van, ami nem az én esszenciám, egy léteemtől idegen elemet.”⁷⁴ Az egzisztencia fenoménje tehát ellenkező irányba mutat Heideggernél és Ortégánál: az előbbinél túl az ontikus szférán, a létezők világán, a Lét felé, az utóbbi esetében egyfajta integrálódást, beágyazódást jelent a világba. Heideggernél az egzisztencia a tiszta bensőség, fizikai létezése nincs, egyetlen sajátossága, hogy a Lét megragadására irányul, így viszont a Lét – talán Heidegger szubjektív szándéka ellenére – maga is szubjektívvá válik. Ortega ezzel szemben a tárgyi világban realizálhatónak tartja az egzisztenciát, tehát álláspontja ebben a vonatkozásban egyáltalában nem irracionális. A két eltérő perspektíva konkrét gyakorlati konzekvenciáira a későbbiekben még visszatérünk.

Kissé meglepőnek tűnik, hogy a már érintett „világ” fenoménje Heidegger egészében sokkal komorabb, tragikusabb hangvételű filozófiájában kevésbé problematikus, mint Ortégánál. Kissé leegyszerűsítve a kérdést azt mondhatjuk, hogy a német filozófus „világ”-fogalma kimerül az emberi életet komfortossá varázsoló viszonyrendszerek, apparátusok teljességében. Az igazi konfliktus nem az ember és a világ, hanem a világbanlét átlagos mindennapisággá degradálódott szférájás és az ezen túlmutató transzcendens lét között feszül. Ortega esetében viszont – talán épp a transzcendens lét hiánya miatt – maga a világ válik ellenállássá.

Ahhoz, hogy fennmaradhassak az ellenállást kifejező világban, foglalkoznom kell valamivel. E ponton szintén felbukkan egy Heidegger által is használt kategória, a gondos-

⁷² *Unas lecciones* . . . Jelzett kiadás, 77. o.

⁷³ Uo. 78. o.

⁷⁴ Uo. 79. o.

zkodás (besorgen) spanyol megfelelője (ocuparse). Ortega szerint a világ abból áll, amivel foglalkozom, amivel elfoglalom magam, így a dolgok léte pusztán funkcionálásukra szűkül, azok önmagában vett, szubszisztens léte nem tematikus számomra.⁷⁵ Bár a gondoskodás Ortega esetében is egy elidegenült létszférát takar, korántsem jelenti az átlagos mindennapiság mindent beborító egyetemességét, ami a heideggeri ontológia sajátja.

Milyen szerkezetű az a világ, amelyben foglalatoskodunk, tevékenykedünk? Ortega egyértelmű választ ad a kérdésre: a velem szemben ellenséges világ egészében determinált, lehetőség nélküli, az ember pedig abban különbözik a világ többi jelenségétől, hogy lehetőségei vannak. „Bármennyire is bizonyosak vagyunk abban, ami holnap történni fog velünk, mégis mindig lehetőségnek látjuk. Ez életünk másik lényegi és drámai attribútuma...”⁷⁶ A lehetőség, az egzisztencializmus kitüntetett kategóriája tehát itt is felbukkan, noha nem tesz szert olyan jelentőségre mint pl. Heideggernél, aki a lehetőségnek a valóságnál magasabbrendű ontológiai érvényességet tulajdonít.

A lehetőség kategóriájához Ortega szerint is szorosan és elválaszthatatlanul kapcsolódik a választásnak az egész egzisztencialista filozófiában igen jelentős szerepet játszó kategóriája. Figyelemre méltó etimológiai fejtegetést közöl a választás, választani szavak eredetéről. „Az ember kezdettől fogva lényegileg választó (*elector*) állat. A latinok a válogatást, a választás tényét *eligerenek* nevezték: aki pedig ezt gyakorolta azt *eligensnek*, *elegensnek* vagy *elegansnak*. Az *elegans* az, aki választ és jól választ. Így az embernek eleve választónak (*elegante*) kell lennie. De ez még nem minden. A latin észrevette, hogy bizonyos idő eltelte után az *elegans* szó és a választás tényének kifejezése – az *elegantia* – kissé megfakult, ezért kiélezte a dolgot és *intellegant*, *intellegantiat* kezdett mondani. Nem tudom, hogy a nyelvészeknek van-e ellenvetésük ezen utóbbi etimológiai dedukcióval szemben. Csak a tiszta véletlennek lehet tulajdonítani, hogy az *intellegantia* szót nem használjuk úgy, mint az *intelligentiát*. Így tehát az ember azért intelligens – azokban az esetekben, amikor az –, mert választania kell. És mivel választania kell, szabadnak *kell* lennie. Innen ered a híres *emberi szabadság*, az ember szörnyű szabadsága, ami egyúttal legkitüntettebb privilégiuma is. Csak azért vált szabaddá, mert választani kényszerült és ez azért alakult ki, mert gazdag fantáziája volt, mert annyi képzeletbeli víziót talált magában.”⁷⁷

Az idézet több problémát érint, melyek közül az egyik az ember kialakulásának kérdésével kapcsolatos. Ortega gondolata, hogy a választás következtében jött létre az intelligencia, az emberi értelem, igen szellemes és az ezt alátámasztó etimológiai fejtegetések is tanulságosak. Azonban úgy tűnik, hogy gondolatmenete egészében véve kissé leegyszerűsítő, melynek leggyengébb láncszeme az, hogy a nyelvi kifejezésből direkt módon következtet a valóságra, voltaképpen azonosítja az előbbi az utóbbival. E szimplifikáló azonosítás további következménye, hogy fejtegetései néha üres nyelvetimologizálássá változnak, hiszen pl. az „intelligencia” szó eredetére vonatkozóan korántsem ez az egyetlen, sőt legvalószínűbb magyarázat. Nyelv és valóság azonosításán túlmenően vitatható az is, hogy lényegileg a választás az embert kitermelő sajátosság, hiszen választani eleve csak tudatos lény képes. Így Ortega tkp. a *petitio principii* hibájába esik.

⁷⁵ „¿Qué es filosofía?” *O. c.* VII. 428. o.

⁷⁶ *Uo.* 418. o.

⁷⁷ „El mito del hombre allende la técnica.” *O. c.* IX. 622. o.

Előfeltételként szerepel ugyan a fantázia, de minden társadalmiságot nélkülöző tiszta természeti, biológiai jelenségként. Bár a tudat kialakulásának megismerése Lukács György szerint⁷⁸ legalábbis kérdéses, annyi mindenesetre valószínű, hogy létrejötté nem a hominidák fantáziájának egyszerű túlburjánzásával magyarázható. Jellemző, hogy e túlburjánzási hipotézist egy másik művében⁷⁹ maga Ortega is csak mítosznek tekinti.

Problematicusnak mondható a lehetőség–választás–szabadság hármasság több már összetevője is. Egyebek között Ortégánál nem esik szó arról, hogy a lehetőség történelmi kategória, hogy egyes történelmi korszakok lehetőség-repertóriuma különböző volt. Kimaradt az a döntő fontosságú mozzanat is, hogy *az ember nemcsak választ a lehetőségek között, hanem egyben teremti is azokat*. Ha pedig a lehetőségteremtés társadalmi-történelmi tett, történeti a lehetőségek közötti választásokra épülő szabadság is. Az ember mint nembeli lény szabadsága nem az üres, társadalmiságtól megfosztott, vértelen, kísérteties szabadság, hanem gyakorlati-történelmi szabadság.

A lehetőség–választás–szabadság kategóriasor szinte automatikusan implikálja Ortega gondolatmenetében a jövő, és az ehhez szorosan kapcsolódó gond, illetve gondoskodás kategóriáját. Ha ugyanis a lehetőség, a választás, alapvető emberi létkonstituensek, akkor állandóan határozunk kell arról, hogy mivé leszünk. Az élet tehát olyan lét, ami mozog, válik valamivé, így fő dimenziója a *jövő*. „... Ha életünk annak meghatározásában áll, amivé válunk, ezzel azt akarom mondani, hogy életünk gyökerében a temporalitás attribútuma rejlik: annak eldöntése, amivé leszünk – következésképp a jövő.”⁸⁰

Az élet alapvető dimenzióját képező jövő azonban új problémát vet fel, azt ti., hogy amik leszünk, amivé válunk állandó *gondot* okoz. Íme újabb heideggeri egzisztenciálra (Sorge) bukkantunk, melyet Ortega már 1914-ben használt, de távolról sem fundamentál-ontológiai értelemben. A spanyol gondolkodó a gond hétköznapi kategóriájával (*cuidado*, ami feltehetően a latin *cura* szóból ered) szemben a *preocupación* terminust alkalmazza, egyrészt, mivel ez elvontabb, mélyebb értelmű (gondot, aggodalmat jelent), másrészt azért, mert a *pre* időbeli prioritást sugalló előképző utal arra, hogy az élet minden foglalatosság, elfoglaltság (ocupación) előtt eredendően gond (*preocupación*). „Az élet gond és nemcsak a nehéz pillanatokban, hanem mindig és lényegileg az. Minden pillanatban döntenünk kell arról, hogy mit teszünk a következőben, mi foglalja le életünket. A gondoskodás (ocuparse) tehát mindenekelőtt gond (preocuparse).”⁸¹

Az életét mindenki saját maga éli, amiből az következik, hogy az élet alapkonstituensét alkotó gond is személyes jellegű. Az emberek túlnyomó többsége azonban szeretne megszabadulni a vállukra nehezedő gondtól (*despreocuparse*). Ám a személyes gond lerázása egyben személyes életünk feladását is jelenti, melynek szükségszerű következménye, hogy behullunk a személytelen anonimitás birodalmába, középszerűvé válunk. „Amikor nem foglalkoztat az életünk... azt hánykódni hagyjuk, mint egy kötél nélküli bóját, melyet ide-oda sodornak a társadalmi áramlatok. Ezt teszi az átlagember, vagyis az emberek túlnyomó többsége. Számukra élni annyi, mint átadni magukat az egyöntetűségnek, hagyni, hogy a szokások, előítéletek, közhelyek bennük

⁷⁸ *A társadalmi lét ontológiájáról*. II. Budapest 1976. 12. o.

⁷⁹ „En torno a Toynbee.” *O. c.* IX. 189–190. o.

⁸⁰ „¿Qué es filosofía?” *O. c.* VIII. 420. o.

⁸¹ *Uo.* 436. o.

éljenek, éltessek őket és levegyék róluk az élet terhét.”⁸² Könnyű felismerni e fejtegetés mögött a valaki (das Man) heideggeri kategóriáját, melyet Ortega hasonló értelemben alkalmaz. Egyébként a középszerűsége mint a XX. század egyik fő sajátosságára vonatkozó fejtegetései éppen esszéisztikus jellegük miatt talán még szuggesztívebbek és szélesebb körben elterjedtek, mint Heidegger nézetei. (Vö.: A tömegek lázadása.)

Heidegger és Ortega szinte azonos módon analizálják korunk elidegenedett polgári társadalmát, melyben a manipulált diktatúrává objektiválódott közvélemény a konkrét egyént feloldja az elvont valakiben. Radikálisan különbözik viszont a két filozófus által felvázolt, e létformán túlmutató alternatíva. Ismeretes, hogy Heidegger megoldása az átlagos mindennapiság világát transzcendáló ún. autentikus létmód, melynek csúcspontja a halálhoz-mért-lét (Sein zum Tode). A halálhoz-mért-lét túlmutat az ontikus szférán, hiszen az elmúlásra, a halálra való állandó felkészülés a létezők világában megvalósíthatatlan. Így az autentikus létforma voltaképp nyitás a transzcendens Lét felé és a kettő végső fokon a Semmiben olvad össze.

Az Ortega által felvázolt perspektíva kevésbé pesszimista, ami – szigorúan elméleti szempontból – ontikus és ontologikus között tett heideggeri különbségtétel elutasítására vezethető vissza. A körülöttünk levő, Ortegánál korántsem oly mértékben elidegenedett világban-lét mindennapisága evilági megoldást igényel és – bár korlátozott keretek között és szerfelett ellentmondásos formában, de mégis – cselekvést indukál. Nézete az alábbiakban foglalható össze: „1. az ember elveszettnek, hajótöröttnek érzi magát a dolgokban; változás (alteración). 2. az ember – energikus erőfeszítéssel – visszavonul intimitásába, hogy gondolatokat alkosson magának a dolgokról és az azok feletti lehetséges uralomról; magába mélyedés (ensimismamiento); . . . 3. az ember elmerül a világban, hogy egy előre kigondolt terv szerint tevékenykedjen benne; *cselekvés, aktív élet, praxis*”.⁸³ A spanyol gondolkodó álláspontja tehát abban összegezhető, hogy szerinte *végső fokon megoldható az autentikus, személyes élet egy elidegenült világban.*

Az élet analízise pozitív végkicsengésű, egyfajta racionális praxisba torkollik, ami természetesen igen távol áll Marx gyakorlatfogalmától. Arra a kérdésre, hogy mi Ortega praxisfogalmának célja, mire irányul, a választ már történetfilozófiájában kell keresnünk, ennek felvázolása azonban már nem e tanulmány feladata.

III

Természetesen tisztában vagyunk azzal, hogy a premisszák messze nem elegendőek Ortega filozófiájának átfogó értékelésére. Ha eltekintünk magától a kategoriális dinamikától, kijelenthetjük, hogy metafizikájának alapkategóriái nem egyebek mozdulatlan preparátumnál. Az igazi, a teljes Ortega csak e kategóriák mozgásba hozásával kel életre, a metafizikai kategóriák csak bordázatát alkotják annak a legyezőnek, melynek hártáit az élet finom szövete tölti ki. Rövid értékelésünkben három perspektívából vesszük szemügyre a spanyol filozófus fentebb ismertetett nézeteit – a XX. századi polgári életfilozófiák, a Spanyolországra gyakorolt hatás és a marxizmus szempontjából.

⁸² Uo. 438. o.

⁸³ „El hombre y la gente.” O. c. VII. 88. o.

Ortega kétségkívül századunk polgári életfilozófiai áramlatainak jelentős képviselője. A fokozatosan dekadenciába hajló polgári demokrácia élesszemű, immanens bírálója volt, akinek kritikája legalább annyira érvényes korunk manipulált kapitalizmusára, mint a néhány évtizeddel ezelőtti időszakra. Bár túlzás lenne egy szintre helyezni a XX. századi egzisztencializmus vezéralakjaival – elsősorban Heideggerrel –, egyértelműen epigonfilozófusnak sem lehetne nevezni, hiszen számos tekintetben – pl. a gond fogalmának elemzésével – meg is előzte a többieket. Ha filozófiatörténeti helyét akarnánk kijelölni, akkor azt úgy határozhatnánk meg, hogy közbülső helyet foglal el a klasszikus életfilozófiák és az egzisztencializmus klasszikusnak és következetesnek tekinthető képviselői (Kierkegaard, Heidegger) között. Az életfilozófiák hagyományos életfogalmát áttöri azzal, hogy az egzisztenciát is felveszi kategóriarendszerébe, de – mint láttuk – egzisztenciafogalma nem jelent tiszta bensőséget, hiányzik belőle a „szubjektivitás szubjektivitása”. Egyértelműnek tűnik, hogy a filozófiai rendszeralkotás nem tartozott az erősségei közé, ami persze nem lehet abszolút érvényességű értékmérce. Úgy él a filozófiai köztudatban, mint az irracionalisztikus irányzatok egyik képviselője, ami filozófiai szemléletmódjának messzemenő egyoldalúsítását jelenti, hiszen több ízben igen élesen elítélte Kierkegaard és Heidegger irracionizmusát, racio-vitalizmusa pedig éppenséggel az ész megmentésére irányult.

Külön tanulmányt érdemelne, ha Ortégának Spanyolország, sőt Dél-Amerika szellemi életére gyakorolt hatását próbálnánk meg nyomon követni. Túlzás nélkül állítható, hogy Spanyolország filozófiai modernizálása lényegileg azonos Ortega y Gasset munkásságával, még akkor is, ha ez a modernizálás néha kissé konzervativizmusba, arisztokratizmusba forduló polgári platformon valósult meg. Hangsúlyozottan arról a Spanyolországról van szó, melynek filozófiai sivatagában csak Unamuno magányos oázisa jelentette az egyetlen zöld színtűt a múlt század második felében. Arról a Spanyolországról van szó, ahol tulajdonképpen nem is volt szükség a neotomizmusra, hiszen ez egybenőtt a tradicionális tomizmus, suarezianizmus akkoriban még mindig vegetáló, kiszáradt kóróival. Ezen a talajon kellett modern filozófiát létrehozni, folyóiratokat alapítani, Kantot, Hegelt, Husserlt, Hartmannt – szinte vég nélkül sorolhatnánk – fordítani, előadásokat tartani, filozófiai műnyelvet kidolgozni, a filozófia iránt fogékony közönséget kinevelni. A tanulmányunkban is említett egzisztencia, a rög szolgája ebben az esetben eggyé vált a spanyol elmaradottság, a filozófiai analfabétizmus elleni küzdelemmel, a modernizálással. Ortégának még így is meg kellett küzdenie a katolikus egyház szinte állandó támadásaival. Íme: „Bebizonyosodott, hogy Ortega *fundamentális* doktrínái éles ellentétben vannak a hit igazságaival. Ezért a könyveiben kifejtett konkrét nézeteivel szemben a katolikusnak választania, döntenie kell. Vagy követi az emberi életről, az emberről, Istenről szóló katolikus igazságot, vagy *orteguianus* lesz.”⁸⁴ Vagy: „Íme, ezek egy új filozófia alapvonalai, ami minden vallásos, erkölcsi és filozófiai forma feloldódása és ami objektivitás, rögzített tengely nélkül bolyongva száll a történelmi térben. Finitista horizontján nyoma sincs az abszolútnak, a transzcendensnek. Semmilyen normáiban mozdulatlan érték. Semmilyen lényegileg atemporális valóság. Semmilyen stabil lét a szubjektumban tudásáról vagy tudatatusairól. Semmilyen szellemi a szellem tudományaiban és szellemi

⁸⁴A. Lobato: *En torno a la filosofía de Ortega y Gasset*. La Ciencia Tomista, Salamanca 1959. 148–149. o.

cselekedeteiben. Semmi meta-historikus.”⁸⁵ Ezt a spanyol valóságot is figyelembe kell tehát venni akkor, amikor értékeliük Ortega filozófiáját, ami a szó szoros értelmében minden volt, csak nem elvont katedrafilozófia.

Az eddig elmondottak talán nem is teszik szükségessé annak kiemelését, hogy alapvető ellentétek feszülnek Ortega és a marxi nézetek között. Ortega metafizikájának legnagyobb fogyatékosága, hogy *nem sikerült olyan rendszert kidolgoznia, mely képes lett volna egyén és nem dialektikusan ellentmondásos egységét megvalósítani*. Nem veszi észre, vagy nem akarja észrevetté tenni, hogy az az egyén, akit filozófiájának kiindulópontjául választ és akinek életében minden más valóság megjelenik, nem „vegytisztá”, hanem társadalmi valósága által sokszorosán determinált egyén. Továbbmenve, ha hiányzanak, vagy szerfölött ritkák az egyént saját nemével összekötő pillérek, még nehezebbé válik az, hogy az egyén a világot objektív létszerűségében fogja fel. A szubjektum benső magva, az egzisztencia megmentésére irányuló igyekezet végeredményben olyan torz optikájú, az élet felé „görbülő” világképet teremtett, ahol – Ortega szavaival élve – nem a környezet tűnik fel a világban, hanem a világ a környezetben. Ezért is találó Nicolai Hartmann kritikái megjegyzése, ami, bár Heidegger fundamentálonológiáját veszi célba, minden túlzás nélkül alkalmazható hajdani marburgi társának metafizikájára is: „Annak a világban-létét, aki számára a kéznéllevő kéznél van, nem volna szabad a mindig az ő világában való létként felfogni; az ember 'ittlétét' nem volna szabad egyedül reálisaként kiemelni, mert a dolgok kéznélletét az ember számára már a reális világban való létezésük és ígylétük hordozza. A világ tehát, amelyben az ember ennek a viszonyoknak az alapján magát találja, eleve nem egyedül az övé.”⁸⁶*

SUMMARY

Dezso Csejtei: Fundamental Categories of Ortega y Gasset's Metaphysics

In his present essay, the author proposes to map the categorial system lying at the metaphysical foundations of Ortega's largely essayistic philosophy. He shows that radical reality, the point of departure in Ortega's metaphysics, is *life*, from where the entire categorial network is unfolded. One derived category is existence, which Ortega uses to break out of the category of

life as it generally appears in traditional life philosophies, but he also assigns it a place and interpretation in many points at variance with the notion of existence in classic, consistent philosophies of existence. The author's final conclusion is that Ortega's metaphysics and, consequently, his whole philosophy, can be regarded as a special blend of life and existential philosophies with the latter occupying a dominant place.

⁸⁵Iriarte, Joaquin, S. I.: Las líneas fundamentales de la filosofía de Ortega. Razón y Fe, 1949. május, 423–424. o.

⁸⁶Vö.: Nicolai Hartmann: *Lételméleti vizsgálódások*. Budapest 1972, 17. o.

*Az Ortégáról szóló szakirodalom rendkívül gazdag és szerteágazó. A tanulmányban felhasznált irodalom mellett az alábbi műveket találjuk említésre méltónak: F. Salmeron: *Las mocedades de Ortega y Gasset*. México 1971. (A fiatal Ortega filozófiai fejlődését vizsgálja.) A spanyol katolicizmus szemszögéből értékeli Ortega filozófiáját: Joaquin Iriarte, S. J.: *La ruta mental de Ortega y Gasset*. Crítica de su filosofía. Madrid 1949 és Miguel Oromi, O. F. M.: *Ortega y la filosofía*. Madrid 1953. A holland J. H. Walgrave műve (La filosofía de Ortega y Gasset. Madrid 1965) elsősorban a spanyol filozófus történetfilozófiájával foglalkozik. Hasonló szempontból dolgozza fel Ortega filozófiáját E. Nicol: *Historicismo y existencialismo*. Madrid 1960. Ortega esztétikai munkásságát tárgyalja E. L. Ferrari: *Ortega y las artes visuales* (Madrid 1970) c. munkája.

РЕЗЮМЕ

Дежё Чейтеи: Основные категории метафизики Ортега-и-Гассет

В статье автор пытается вскрыть метафизическую основу в целом эссеистического учения Ортега-и-Гассета, систему его категорий. Он показывает, что отправным пунктом метафизики Ортеги является «жизнь», из которой вытекают дальнейшие звенья его системы категорий. Среди производных категорий фигурирует у него и понятие экзистенции, с помощью кото-

рой Ортега выходит за рамки понятия жизни в традиционных системах философии жизни, хотя место и интерпретация этой категории со многих точек зрения отличается от понятия экзистенции в классических и последовательных экзистенциалистских философиях. Выводы автора заключаются в том, что метафизика Ортега-и-Гассета (а следовательно и вся его философия) может рассматриваться как своеобразный сплав философии жизни и экзистенциалистской философии, с преобладанием черт последней.

A RELATIVITÁSELMÉLET ÉS A KVANTUMELMÉLET ELLENTMONDÁSAI ÉS DIALEKTIKUS SZINTÉZISÜK EGY LEHETŐSÉGE

M Á R F Ö L D I G Á B O R

I. A relativitáselméletben és a kvantumelméletben kifejtett új természettudományos ismeretek és a bennük megjelenített dialektikus ellentmondás.

a) A speciális relativitáselméletben megtestesülő új természettudományos ismeretek.

Einstein az egységes, négydimenziós tér-idő-kontinuum bevezetésével igazolta, hogy a tér és idő nem elkülönült és abszolút „a priori” kategóriák, hanem belső egységben írhatók le a tehetetlenségi rendszerek viszonylagos mozgása függvényében meghatározottan. (Lorentz-transzformáció.) Megadható az elektromágneses energia tömegequivivalense (foton); a tömeg és energia egyenértékűsége (einsteini tömeg-energia egyenlet) bizonyítottá válik.

Az általános relativitáselmélet – a tehetetlen és súlyos tömeg Eötvös Loránd által bizonyított ekvivalenciájára alapozva – már a gravitációs hatás figyelembevételével fogalmazza meg a tér- és időkoordináták anyagsűrűség függését. Így meghatározóvá válik a fényvonal elhajlás, az infravörös eltolódás súlyos tömeg környezetében, igazolva az elektromágneses energia és a gravitációs energia anyagi természetét, a közöttük mennyiségileg meghatározott kölcsönhatást kimutatva. Az univerzum fejlődésére vonatkozóan konzekvenciákat (korlátos tágulás) jelöl meg az anyagsűrűség függvényében.

A relativitáselméletben mutatkozó – részben már Einstein által felismert – belső ellentmondás az alábbiakban fogalmazható meg:

A speciális relativitáselmélet az anyagi valóságtól elvonatkoztatott; inerciarendszerek csak minden anyagi környezettől távol, vagyis a valóságban sohasem léteznek. Az általános relativitáselmélet mint folytonos erőter-elmélet közvetlen kölcsönhatást, így fizikailag az infinitezimálisan kicsiny értéktartományáig definiált téridő-szerkezetet követel (és jelenít meg matematikailag a Riemann-metrika kifejezési formájával), míg az anyag (ill. energia) – Planck alapvető felismerése által bizonyítottan – kvantumozott szerkezetű; így a tér és idő, éppen anyagi, így kvantált meghatározottsága folytán nem lehet folytonosan meghatározott.¹ Másrészt, egy folytonos erőter – határfeltétel és szingularitások bevezetése nélkül – önmagában határozatlan. Határfeltétel azonban csak a fizikai valóság alapján jelölhető ki: eredményeként az anyag (elemi részecskék) és mozgástörvényei (fizikai törvények) közvetlenül meghatározottként kell jelentkezzenek. Einstein egy ilyen általános és egységes anyag-energia-térelmélet kidolgozását tűzte ki célul, de ez a munka nem vezetett eredményre.

¹ Ir. 7. Függelék.

b) A kvantumelméletben megfogalmazott új természettudományos ismeretek.

Planck felismerése, kimutatva az elektromágneses energia kvantumos szerkezetét, az einsteini tömeg-energia egyenlettel együttesen megadta a lehetőséget az elektromágneses energia függvényében a tömegekvivalens (foton), a térparaméter (hullámhossz) és az időparaméter (frekvencia) mennyiségi kijelölésére, első kapcsolatukban. Heisenberg határozatlansági relációjában kimutatta, hogy impulzus és hely, illetve energia és időparaméter egyidejű meghatározása csak korlátozott – éppen a kvantum-állandó számértéke által megadott – pontossággal lehetséges. A Schrödinger-hullámegyenlet matematikai kifejtésében a hullámmechanikával, Dirac relativisztikus hatásokat is figyelembe vevő egyenletrendszerében, a kvantumelektrodinamikával kiteljesedő kvantumelmélet az elemi struktúra (részecskék és energiák) mennyiségi vizsgálatában hatékony és megbízható (de távolról sem mindent megoldó) eszköznek bizonyult.

Az elméletben mutatkozó belső ellentmondás az alábbiakban fogalmazható meg:

A kvantummechanika a Schrödinger-féle hullámfüggvény (állapotfüggvény) érték-tartományával határozza meg egy mozgásállapot térbeli struktúráját. Kölcsönható környezetben, illetve megfigyelési-mérési beavatkozás mellett ez mint stochasztikus kapcsolat, valószínűségi függvény jelentkezik. A kvantumelmélet alapján azonban nem jelölhetők ki azok a határfeltételek, amelyek mellett egy „izolált” környezetben még terjedési törvényt követő, determinált mikrorendszer – a kölcsönhatás stádiumába lépve – már stochasztikus viselkedést mutat. (Amint ezt Károlyházy kimutatta.)

Másrészt, a kvantumelmélet a mennyiségi meghatározottságot empirikus (mérési) adatokra vezeti vissza. Az itt jelentkező indetermináltság (mennyiségi bizonytalanság) okozati visszavezetése a mérési beavatkozásra és a vizsgált jelenség, illetve esemény statisztikai jellegére párhuzamosan és egyidejűleg, egymástól szét nem választható módon történik, így ezek részhatásai mennyiségileg nem határozhatók meg.

c) A relativitáselmélet és a kvantumelmélet dialektikus ellentmondása.

A két elmélet szemléletmódjában jelentkező alapvető ellentmondás, hogy míg a relativitáselmélet értelmében folytonosság, a téridő infinitezimálisan kicsiny érték-tartományai szükségszerűek és feltételezettek, a határozatlansági reláció alapján a kvantummechanika tételei értelmében éles határ kijelölése, vagyis végtelenhez tartó pontosság a tér vagy idő meghatározásában a hozzájuk tartozó impulzusok és energiák meghatározatlan és végtelen nagy felé tartó értékéhez vezet. Mindez igazolja a kvantumelmélet szemléletmódját a relativitáselmélettel szemben. Az anyag és energia atomos és kvantált természete is verifikálja, hogy a természeti törvények és a fizikai valóság nem írhatók le folytonos erőtérelméletből származtatva.

Másrészt, a fizikai törvények szerkezete sokszorosan igazolta, hogy egy adott szinten, statisztikus törvényszerűségek alapján leírható, így az egyedire vonatkozóan indeterminisztikus valóságkép mögött, az anyagi jelenség egy másik („mélyebb”) szintjén megfogalmazható további statisztikus törvények ismeretében, az említett egyedi mozgásjelenségek már poszt-determináltak is megadhatók (Ir. 6. 203–206. o.) (hő- és gáz-törvények – Kepler-törvény), igazolva a természeti törvényeknek a relativitáselméletben megjelenő determinisztikus koncepcióját, szemben a kvantumelmélet indeterminizmusával. (Ir. 12. 3–5. o.)

Mindkét elmélet – saját belső ellentmondásai ellenére is – önmagában zárt és teljes. A közöttük kimutatott dialektikus ellentmondás közvetlen integrációjukat természetszerűen

kizárja, ám ezen ellentétek megfogalmazása nyújt alapot a szintézis – új természeti megismerési adatokra támaszkodó – kidolgozására.

2. A relativitáselmélet és a kvantumelmélet által kifejezett ellentmondás feloldásának egy – a nukleáris fizika és a radiocsillagászat megismerési adatai figyelembevételével feltáruló – dialektikus szintézis lehetősége.

A relativitáselmélet és a kvantumelmélet által kifejezésre jutó ellentmondás szintéziséhez éppen az ezen elméleteken belül kimutatott belső ellentmondások, valamint a két elmélet közötti ellentmondás analízise ad kiinduló alapot.

A kívánt szintézis megformálásához alapvető támpontot az alábbi gondolatmenet szolgáltat.

Az ismert természeti alaptörvények száma igen csekély. A törvények mindössze két csoportot képeznek: a megmaradási törvények (tömeg-energia megmaradás, impulzus-impulzusmomentum-megmaradás, paritás-töltésmegmaradás elve) és a határtörvények (a fény terjedési sebessége vákuumban maximális határsebesség, a Planck-féle energia-quantum minimális energiaérték) csoportját, 3, illetve 2 alaptörvénnyel. Mindegyik alaptörvény felismerésénél érvényesült a „lehetetlenség” heurisztikus elve (Whittacker); a kísérleti, illetve megfigyelési lehetetlenülés (pl. mechanikai; perpetuum mobile, hőtani, magfizikai, hullámterjedési kísérletek vagy megfigyelések alapján) mindig fizikai törvényt tár fel, más fogalmazásban; a fizikai törvény a potenciális és esetszerűen valós kereteit szabja meg. A lehetetlenségi elv valójában a világ anyagiséga, objektivitása és megismerhetősége filozófiai sarkigazságaira támaszkodik. Megállapítható, hogy a határtörvények – kvantitatív jellegüknél fogva – egyúttal egy-egy univerzális fizikai állandót jelenítenek meg.

Fentiek alapján elvárható, hogy a két ellentett fizikai elméletre épülő szintézis határtörvényhez, ezen keresztül univerzális állandó kijelöléséhez vezessen.

1. A speciális és az általános relativitáselmélet közötti ellentmondás feloldása, a két anyagi jelenségcsoport (inerciarendszerek-erőterek és a tömeg-energia gravitációs rendszere) mereven szétválasztott tárgyalásmódjának dialektikus egyesítése, a relativitáselmélet empirikus kiindulású heurisztikus kifejtésének bővítésével, a kölcsönhatások ontológiai mélységű feltárásán keresztül lehetséges, az alábbi megfontolás szerint:

a) Valamely inerciarendszerben egy nyugalmi paramétereivel jellemzett rendszert (pl. elemi részecskét) gyorsító erő folytonos közlésével (pl. gyorsítóban) a fénysebességet oly mértékben megközelítő relatív sebességi helyzetbe hozhatunk, midőn a további energia-kozlással előidézett sebességnövekedés már nem mérhető. Ekkor a rendszer további energianövekedését téridő paramétereinek relativisztikus változása (pl. bomlási idő, ill. élettartamnövekedés) indikálja, értékében a Lorentz-transzformációnak megfelelően. Ekkor a gyorsított rendszer pusztán sebességi viszonyait tekintve inerciarendszerként jelenik meg, téridő paramétereinek relativisztikus változása mégis meggyőzően igazolja, hogy a két rendszer között, a vonatkozási rendszerben kijelölhető adott téridő szektoron belül a felhalmozott (pl. kinetikus) energiabefektetés a lokális energiasűrűséget a vonatkoztatási rendszeréhez képest megnövelte. Az ennek megfelelő relativisztikus idő-dilatációt és térsugár kontrakciót pedig, a tömeg-energia ekvivalencia értelmében az általános relativitáselmélet összefüggései közvetlenül megadják. Így egy vonatkoztatási rendszerből gyorsítással, kinetikus energiabefektetéssel létrehozott állandó sebességű

„inerciarendszer” relativisztikusan megnövekedett tömege (tömeg-energiája) az energia-megmaradási tétel értelmében mintegy megőrződik és ez egy adott téridő-tartományban mintegy megjeleníti a befektetett kinetikus energiát. Ekkor a speciális relativitáselmélet alapján, a Lorentz-transzformációval meghatározható mértékű idődilatáció (vagy térkontrakció) és az általános relativitáselmélet alapján a viszonylagos energiasűrűségek szerint meghatározható téridő koordináta-paraméterek azonosak, igazolva a két tárgyalásmód mennyiségi egyenértékűségét és egyben bizonyítva az utóbbi, az anyagi rendszerek mozgásállapotának oksági kapcsolatait is feltáró bővített (ontológiai) tárgyalásmód fogalmi teljességét.

Belátható, hogy a fenti gondolatmenet – a speciális és az általános relativitáselmélet dialektikus egységbefoglalásával – az anyagi mozgásviszonyok oksági összefüggésének feltárásával, a mozgást mint anyagi rendszerek mozgását relatív energiaértékükön számon tartva, definiált értelmezést biztosít.

Így a Lorentz-transzformáció által kijelölt térkontrakció és idődilatáció már nem testetlen koordináta-rendszerek viszonylagos sebességi helyzetére és az ezt kifejező téridő geometriai „deformációjára” van visszavezetve, hanem valóságos anyagi rendszerekkel közölt energiák által formált, egy lokális téridő szektorban előidézett energiasűrűségi értékre, amelynek a vonatkoztatási alaphoz viszonyuló relatív értéke definiálja a tér- és időkoordináta transzformációt. Ez az egyesített relativisztikus tárgyalásmód már alkalmas arra, hogy az anyagi valóság totális képéről adjon számot.

b) Az általános relativitáselmületről az elmélet matematikai formáján keresztül hozzákapcsolt geometriai értelmezés lefejtése éppen az elmélet tartalmi lényegének, a fénysebesség energiasűrűség-függésének a következetes kifejtésével lehetséges, az alábbiak szerint.

Egy tértartományban a nyugalmi energiasűrűség egy közeli súlyos tömeg hatására – annak gravitációs energiája folytán – megnövekszik, így az egyes lokális helyeken megfelelő relativisztikus téridő-módosulás jön létre. Az energiasűrűség növekedése a fénysebesség csökkenését, s így egy súlyos tömeg (pl. a Nap) környezetében, ahol a gravitációs potenciálfüggvénynek megfelelően változik az energiasűrűség – mintegy folytonos törésmutatóváltozásként – a fénysugár geodétikus vonalelhajlását idézi elő. Így az általános relativitáselmélet által feltárt új jelenségek (fényelhajlás, infravörös eltolódás) valóság-tartalmuknak megfelelően anyagi jelenségek közvetlen kölcsönhatásként nyernek teljes megvilágítást, a félrevezető, térgeometriai deformációkra utaló geometriai frazeológia tökéletes kiküszöbölésével.

A fenti gondolatmenetben benne foglaltatik egy burkolt feltétel – amely azonban magában a materialista tárgyalási módban adott –, nevezetesen; az „üres” tér fogalmának mint az anyagtól-mozgástól megfosztott metafizikai absztrakciónak az elvetése. Más szóval; a fizikai teret, tehát a vákuumot (éter) fizikai feltételek által meghatározott energiaszint – mintegy referenciaszint – képviseli.² Ez a feltétel, mint határfeltétel egyben átvezet az általános relativitáselmélet belső ellentmondásainak problematikájához.

$${}^2\rho_1 = 2,95 \cdot 10^{-35} \text{ kg m}^{-3} \text{ és } \phi_{\min} = \left| \frac{k}{c^2} \right| = 7,410^{-28} \text{ m}^2 \text{ s}^{-2}$$

c) Az általános relativitáselmélet mint folytonos erőtérelmélet határfeltétel bevezetése nélkül, önmagában határozatlan. Határfeltétel bevezetéséhez éppen az elmélet alap-egyenletei nyújtanak kiindulást. Az egyenletek ugyanis az energiakonzentráció egy határértékén túl (melyet a Schwarzschild-sugár mint geometriai paraméter jellemez) már csak matematikai értelmezést tesznek lehetővé; a térkontrakció negatív értéket, az idődilatació mértéke pedig (Ir. 7) „visszaforduló időket”, vagyis az oksági törvény teljes megszűnését eredményezi. Ilyen anyagi állapot nem ismert és nem is létezhet (valós határhelyzete éppen a „fekete lyuk”), így az egyenletnek ezen határértéken túli megoldásait mint fizikai abszurditást vethetjük el, felismerve „lehetetlenségi elv” alkalmazási igényét. Ezáltal a tömeg-energia koncentrációjának maximumát kijelölő gravitációs határoló posztulátumot vezetünk be, amely a fizikai megismeréssel és a filozófiai fogalomalkotással teljes összhangban van. A legnagyobb energiakonzentráció értéke alapján az értelmezhető leg-
alacsonyabb energiaszint (vákuum) is mennyiségileg definiálhatóvá válik.³ Az energia-
tartomány teljes dinamika-intervalluma így meghatározott, s ez kijelöli az egyes koordináta paraméterek (tér és idő) legnagyobb változási dinamikartományát is. Egyúttal – e harmadik határtörvény alapján megadható a tömeg-tér-idő paraméterhármass belső oksági kapcsolatának kijelöléséhez hiányzó harmadik univerzális állandó. A határsebességi törvény érvényesítésével az így már definált rendszerek adott energiaszintjeihez kijelölhetők a tömeg-, térsugár és időparaméterek értelmezhető értékminimumai: megadható a tér- és idő anyagi meghatározottságú kvantum szerkezete.

2. A tér- és időparaméterek energiatfüggő értelmezési értékminimumainak kijelölésével a kvantumelmélet és a relativitáselmélet ellentmondása feloldást nyer. Az infinitezimálisan kicsiny kontinuitását a relativitáselmélet már csak az értelmezhetőségi értékminimumig követeli meg, a tömeg-energia kvantum szerkezetéhez illeszkedően. Így a hely és impulzus, energia és idő meghatározásában a határozatlansági reláció alkalmazása már meghatározott és véges értékekhez vezet.

3. A határposztulátum bevezetése egyben a határozatlansági reláció tartalmi gazdagodását is eredményezi; kimutathatóvá válik, hogy a foton és a vákuum energiakonzentrációja azonos (innen a fény frekvenciafüggetlen terjedési sebessége), s megadható egy felső frekvenciahatár (illetve legkisebb hullámhossz) az elektromágneses hullámra (efelelt már gammasugár-tartomány), amelynél éppen a határozatlansági reláció értelmében a foton impulzusa és helye egyidejűleg teljesen meghatározottá válik (a párkeltési energiaszint), így igazolva a valószínűségi törvényen belül a posztdeterminisztikus tartalmat és kijelölve a minőségi változáshoz kapcsolódó strukturális változás (elektromágnesen energia-anyag és antianyag átmenet) determinált értékét.

Fentieket összegezve; a kívánt szintézis az energia maximális koncentrációjának posztulátumát, vagyis a gravitációs határpotenciál posztulátumot – mint hiányzó harmadik fizikai határtörvényt – szolgáltatja, amely a tér és idő diszkrét szerkezetét, a vákuum energiaszintjét egyaránt kijelöli és az anyagi valóság totális ábrázolásához szükséges 3 paraméter (m, kg, sec) belső kapcsolatát megadja és szolgáltatja a harmadik univerzális állandót (Dirac, Heisenberg és Marx Gy. előjelzéseivel összhangban).

³ Lásd Ir. 14. és 18.

3. A relativitáselmélet és a kvantumelmélet ellentmondásának dialektikus szintézise révén adódó főbb természettudományos konklúziók és filozófiai értelmezésük.

A fentiek szerint megformált új fizikai posztulátum kimutatja, hogy a maximálisan koncentrált anyag⁴ gravitációs potenciáljának határértéke számértékében éppen a fénysebesség négyzete ($\Phi_{\max} = c^2 = 9 \cdot 10^{16} \text{ m}^2 \text{ s}^{-2}$). Az így definiált maximális koncentrációs szint kizárja a fizikai valósággal ellenkező matematikai eredményeket. A koncentrált felületre hulló tömeg nem vehet fel nulla vagy egyenesen negatív értéket. A relativisztikus idődilatació véges, meghatározott értékű. A rendszer határsebessége (körpályasebessége) éppen a fénysebesség, így foton nem léphet ki. Az infravörös eltolás maximális, definiált értékű. A posztulátum valójában a „fekete lyuk” definícióját adja meg.

A határposztulátum alapján mennyiségileg definiált a vákuum (éter) energiasűrűsége, anyagi struktúrája. Feketetest sugárzása éppen a rádiócsillagászat által detektált (Pensias–Wilson) háttérsugárzás. A vákuum mint vonatkozási rendszer tér-idő koordinátáihoz képest a legnagyobb lehetséges transzformációs dinamikát éppen a fekete lyuk koordinátaparaméterei képviselik. Hányadosuk a gravitációs metamorfózisállandó ($M_G = 1,21 \cdot 10^{44}$), erődimenziójú (egy határpotenciálú tömeg és felületi gravitációs gyorsulásának szorzata)⁵ fénysebességgel és a kvantumállandóval együtt a mértékrendszert belső kapcsolatában határozza meg.

A posztulátum alapján meghatározott gravitációs hatáskvantum tömegekivalense a fénykvantumnál 260-szor kisebb. Így a gravitáció – mint longitudinális hullám – hatásterjedési sebességének alsó határa (legnagyobb anyagi koncentrációjú környezetben) fénysebesség, vákuumban 260-szor nagyobb annál, antianyag környezetben tart a végtelenhez.⁶ Ez magyarázza, hogy a fekete lyuk egyben gravitációs csapda is lehet, a fotonok nem léphetnek ki, de gravitonok igen, az általuk képviselt gravitációs vonzási hatás érvényesül.

A legnagyobb koncentrációjú anyagi rendszerek által kibocsátott gravitációs hullám hossza éppen a protonsugár, tömege éppen a protontömeg, tehát maga a proton. Így a fekete lyukak, galaxismagok, csillagok centrális anyaga állandó protontermelést (gravitációs energia átalakul nyugalmi tömeggé) biztosít, így az expanzió ellenére az anyagsűrűség nem tart nullához. A gravitációs növekedés során a határpotenciált megvalósító rendszer ismét kontrahál.

$$^4 \left(\frac{m}{r} \right)_{\max} = \left(\frac{\int \rho dV_0}{r_0} \right)_{\max} = \left| \frac{c^2}{k} \right| = 1,35 \cdot 10^{27} \text{ kg m}^{-1}$$

$$^5 M_G = a_{\max} m_0 = \frac{k m_0^2}{r_{\text{Schw}}^2} = k m_0 \left(\frac{c^2}{k m_0} \right)^2 = \frac{c^4}{k} [\text{kg m s}^{-2}]$$

$$^6 \text{ A tér és idő kvantumai: } r_{\min} = \frac{r d_{\max}}{M_G} = \frac{3 \cdot 10^8 \text{ m}}{1,21 \cdot 10^{44}} = 2,47 \cdot 10^{-36} \text{ m}$$

$$t_{\min} = \frac{r_{\min}}{c} = 8,25 \cdot 10^{-45} \text{ sec.}$$

A posztulátum alapján az elemi részecskék mint a vákuumot is reprezentáló szubstruktúra hullámrezonanciái jelennek meg; az antianyag részecskék azonos állapotot, csupán időbeli ciklicitásuk ellenfázisú rezonancia állapotát valósítják meg.⁷ A részecskék tömege, térsugara, élettartama a szubstruktúra-paramétereiből és a posztulátum által kijelölt határfeltétel alapján adott.

Belátható, hogy a gravitációs határposztulátummal kiegészülő általános relativitáselmélet már önmagában konzisztens rendszer, így lehetőség nyílik a relativitáselmélet és a kvantumelmélet dialektikus szintézisére. Valóságtartalmát az elmélet dialektikus materialista értelmezése igazolja.

4. A relativitáselmélet, a kvantumelmélet – és szintézisük – dialektikus materialista értelmezése.

Einstein relativitáselméletének legfontosabb konklúziói s azok dialektikus materialista értékelése az alábbiakban adható meg.

a) A speciális relativitáselméletben a mozgás mint a tér-időbeli meghatározottság egy konkrét formájának egysége (Minkowski-tér) nyer kifejezést; a tér és idő paramétereiket a dinamikus struktúra által meghatározottként jeleníti meg, a dialektikus materializmusnak a tér-idő egységéről szóló szemléletével (LÖM 29, 210. o.) megegyezően. Meghatározza az anyag (nyugalmi tömeg) energiaekvivalensét (ugyancsak összhangban a dialektikus materializmus vonatkozó megállapításaival; pl. LÖM 18, 241–247., 253–254. o.), s így az anyagiságot az aktuális testiségnél szélesebb értelemben és mennyiségileg is megjelenítve, mint potencialitást értelmezi.

b) Az általános relativitáselmélet a tér-idő struktúrát már közvetlenül a tömeg-energia által meghatározottként adja meg (Riemann-metrika), így a tér és idő mint az anyag letformái objektív, lényegi és elválaszthatatlan kapcsolatban jelennek meg. Azonos ezzel Lenin vonatkozó tömör megfogalmazása: „A forma lényegi”. (LÖM 38, 127.) Az általános relativitáselmélet kozmogóniai egyenletéből anyagsűrűség függő dinamikus és kvantitatív világmodell adható meg, Engels és Lenin természetszemléleti koncepciójával összhangban. (MEM 20, 364., 481., 333; LÖM 18, 160.; LÖM 29, 215.)

A relativitáselmélet néhány részkonzekvenciája azonban kétségkívül idealista filozófiai vonzatú; így különösen az erőtérelmélet geometriai interpretálása, a vonatkoztatási szint (éter) problematikája és egyes kozmogóniai konklúziók tekintetében. E kérdésekben a dialektikus materialista filozófia álláspontja az alábbiakban fogalmazható meg.

Einstein elmélete első (1905 és 1911) és tartalmilag már teljes kifejtésében még nem alkalmazza Minkowski és Riemann geometriáját a kifejezés formájaként. A kifejtés matematikai precizitása kedvéért utóbb adaptált geometriai formalizmus – kölcsönhatásként – egyben az elmélet bizonyos tartalmi torzulását is maga után vonta; fizikailag indokolatlan általánosításaival lehetőséget nyújtva félreértésekre, sőt félremagyarázásra. Ezen a kiindulási alapon egyes idealista értelmezésekben a négydimenziós téridő kontinuumot már az anyagi folyamatot meghatározó, önálló léttel rendelkező szubsztanciának tekintik (pl. Taylor–Wheeler: Téridő fizika), ellentmondásba jutva magának az általános relativitáselméletnek alapvető kiinduló tételével, az anyagi meghatározottsággal. Emellett, az így túlhajtott geometriai formalizmus nyilvánvalóan nem is képezheti az anyagi valóság

⁷Szádeczky–Kardos univerzális ciklustörvényével összhangban.

adekvát megjelenítését, hiszen – miként ezt Einstein is felismerte – infinitezimálisan kicsinyig terjedő folytonosságával nem illeszkedik a tömeg-energia diszkrét (kvantum) szerkezetéhez.

A speciális relativitáselmélet empirista indíttatású tagadó álláspontja az éter kérdésében a szubjektív idealista-racionalista (Kant, Descartes, Lorentz) és mechanikus materialista szemlélettel szemben ugyan haladást jelentett, ám az általános relativitáselmélet kapcsán már maga Einstein is hangsúlyozza egy „éter” elvi-fogalmi szükségességét, a közelhatási szemlélet érvényesítése érdekében.

A speciális relativitáselmélet jogos bírálatokat (Fok, Jánossy) váltott ki, éppen a tömeg-energia-jelenségek önálló fizikai realitással bíró anyagi hordozóját jelentő általános vonatkoztatási alap hiánya miatt.

A relativitáselmélet ezen empirista fogantatású, ismeretelméleti jellegű szemléleti hiányossága mutatkozik meg abban is, hogy két mozgó rendszer közötti relatív mozgás-állapotra vonatkozóan az átjutás feltételeit, az ezzel járó kölcsönható változásokat nem vizsgálja (az inerciarendszerek mozgásállapotát eleve adottnak tekinti).⁸ Így a koordináta rendszerekre, ill. erőterekre redukált mozgás vagy pedig a nyugalmi állapotában eloszlása szerint rögzített tömeg-energia empirista egyszerűsítő absztrakciójával élve, éppen az empirizmus kiinduló igényével ellentett elmélet-karakterhez, sőt filozófiai relativizmusig torzuló félreértésekhez jut.

Einstein ismeretelméleti származtatású kozmogóniai modellje alapján a kapcsolódó idealista értelmezés egyenesen az „első ok” és a célokság skolasztikus teológiai fogalmait igyekszik igazoltatni a fizikával. Pl. Icko Iben „Gömbhalmaz csillagok” c. tanulmányából (a *Fizikai Szemle* 1977. jan. száma) idézve: „A világegyetem anyaga valamikor tízmilliárd fok feletti, rendkívül magas sűrűségben volt összezsúfolva. Az a tény, hogy ilyen körülmények között a világegyetem energiájának legnagyobb része elektromágneses sugárzások (fotonok) alakjában létezett, további új értelmet ad a Szentírás szavának: „És az Úr szólt, legyen világosság.”

A dialektikus materialista tudományfelfogás számára (MEM 20, 54.) egy véges világmodell az univerzum mennyiségi (multiplikatív) és minőségi (strukturális-hiarchikus) végtelenjére vonatkozóan egy adott megismerési szinten jelenti az ismeretek totális fenomenológiai és oksági rendszerezését.

A *kvantumelmélet* dialektikus materialista értelmezésében világosan kijelölhető a mérendő tárgy és a mérőberendezés kölcsönhatása, a mérőberendezés mikrofizikai szerepe kérdéskörében a „koppenhágai iskola” szubjektív idealista és agnosztikus állásfoglalásaival szemben a fogalmi megoldás. Ugyanis; az ismereteknek a kvantumelmélet alapján is megmutatkozó viszonylagossága éppen a dialektikus materializmus egyik alaptételét („a dolgokat csak konkrét kölcsönhatásaikban ismerhetjük meg”) igazolja (MEM 20, 513.; LÖM 18, 174.). A méréstechnikán át közvetített megismerés is a függetlenül létező objektív anyagi világ tükröződése, s a méréssel meghatározott tulajdonságok – valamely konkrét fizikai kölcsönhatáson belül – objektíve tükrözik a dolgot. (Az adott megismerési szinten.)

A valós mikrofizikai folyamatok a határozatlansági relációhoz kapcsolt idealista konklúziókkal szemben éppen a determinizmus dialektikus materialista értelmezését

⁸ Amint erre Müller Antal is – Ir. 6. – rámutatott.

igazolják. Szükségszerűség és véletlen – a maguk dialektikus kapcsolatában – egyaránt az objektív anyagi valóság részei (MEM 20, 492–496.). Laplace egyoldalú, matematikai-mechanisztikus determinizmusával és Heisenberg neopozitivistá indetermizmusával szemben a dialektikus szintézist jelentő értelmezés – a természettudományos fejlődéssel párhuzamosan – ma is fejlődésben van (Omeljanszki, Blohincev, Alexandrov munkái). A mikrofizikai folyamatok oksági értelmezési körét mikrofizikai eredményeikkel Fényes, továbbá Weizel és Bohm munkái – a határozatlansági reláción belül egy objektív predeterminisztikus fizikai értelmezés jogosultságának igazolásával – tartalmilag is bővítették. Omeljanszki-tól idézve: „A kvantummechanika a lehetőség és valóság objektív létét igazolja.”

Megállapítható, hogy ha az eseményt meghatározó természeti törvények objektív statisztikai jellegűek, egy esemény és determinánsai között poszt-determinatív akkor is kimutatható az egyértelmű kapcsolat, míg a jövőbeli eseményekre maguk a statisztikus törvények érvényesek: A szükségszerűség a véletlenek hatásán keresztül jut érvényesülésre (I. 6.).

Így a mikrofizikai ismeretek bővülése is Engels determinizmus koncepciójának, a szükségszerűség és véletlen dialektikus egységének megerősítését eredményezi.

Megállapítható, hogy a gravitációs határpotenciál posztulátum bevezetése a relativitás-elmélet és a kvantumelmélet fentiekben vázolt értelmezési problematikájának kielégítő megoldását nyújtja, és az így szintetizált konzisztens fizikai elmélet – a 2. és 3. fejezetekben kifejtett megfontolások alapján – az új fizikai megismerési adatokat jól beillesztő, magasabb objektív megismerési szint kiépítését teszi lehetővé.

Így a gravitációs határpotenciál posztulátummal kiegészülő fizikai törvények rendszerében kimutatható az anyag és antianyag dialektikus egysége, az energia-anyag-energia átalakulás elektromágneses és gravitációs energiaformák vonatkozásában egyaránt, mint elektronok és protonok energiabázison realizálódó folytonos genezise, amely biztosítja a Metagalaxis pulzációját. Így a Metagalaxis mint időbeliségében végtelen dinamikus anyagi struktúra jelenik meg, egy sokszoros mennyiségi és minőségi, multiplikatív és hierarchikus végtelen lehetőségét involválva, a dialektikus materialista természetképek megfelelően.

I R O D A L O M J E G Y Z É K

1. A. Einstein: Válogatott tanulmányok. (Gondolat, Budapest 1971)
2. W. Heisenberg: Válogatott tanulmányok. (Gondolat, Budapest 1969)
3. Marx és Engels Művei. (Kossuth, Budapest 1963)
4. Lenin Összes Művei. (Kossuth, Budapest 1964)
5. Gondi J. és szerzőtársai: Dialektikus materializmus. (Tankönyvkiadó, Budapest 1971)
6. Müller Antal: Fizikai megismerés és dialektikus materialista természetfelfogás. (Kossuth Kiadó, Budapest 1974)
7. A. Einstein: Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie. (Akademie-Verlag, Berlin 1969)
8. Vladimir Fock: Theorie von Raum-Zeit und Gravitation (Akademie-Verlag, Berlin 1960)
9. Jánossy L.: Relativitáselmélet a fizikai valóság alapján. (Akadémiai Kiadó, Budapest 1973)
10. Y. B. Zeldovich–I. D. Novikov: Relativistic Astrophysics. (The University of Chicago Press, 1971)
11. Szádeczky–Kardoss E.: Ciklus-ritmus összefüggések és a természeti rendszerek hierarchiája. (Geonómia és Bányászat, 8. köt. 3–4. Akadémiai Kiadó, Budapest 1975)

12. Szádeczky-Kardoss E.: The Law of the Universal Cyclicity and the Hierarchy of Natural Systems. (MTA Geonómiai Tud. Bizottsága, Budapest 1977 Kéziratként sokszorosítva.)
13. Barta Gy.: The Evolution of the Idea of the Secular Variation of the Gravity. (Bol. Geof. Teor. ed Appl. Vo. VII. N 25, 1965)
14. S. V. M. Clube: The Origin of Gravity. (Astrophysics and Space Science, Manchester, 1977 August)
15. Márköldi G.: Eljárás a gravitációs tér potenciálgradiensének mérésére és gravitációs tömeg-energia ekvivalencia hasznosítására. (OTH találmányi leírás, MA-2762, Budapest 1976)
16. Márköldi G.: Gravitációs tér mérésének, valamint anyag-energia-anyag átalakításnak lehetőségei, a gravitáció relativisztikus tulajdonságai alapján. (MTA Gravitációs Munkabizottsága, Budapest 1976 Kéziratként sokszorosítva)
17. Márköldi G.: A relativitáselmélet értelmezése az anyag-energia gravitációs határértékének bevezetésével. (Nyomdai kézirat, Fizikai Szemle Szerkesztősége, Budapest 1977)
18. Márköldi G.: The Material Structure of Space. . . (Astrophysics and Space Science, Manchester 1977) (Szerkesztőségi előkészületben)

SUMMARY

Gábor Márköldi: Contradictions in Relativity Theory and Quantum Theory, with a Possibility of Their Dialectic Synthesis

The new scientific achievements expounded in relativity and quantum theories represent a dialectic contradiction. This contradiction can be resolved – in the light of the new cognitive data of nuclear physics and radioastronomy – in a dia-

lectic synthesis. On the basis of this synthesis, the quantum structure of the material determinacy of space and time can be obtained. In the dialectic materialistic interpretation, relativity theory, quantum theory, and their proposed synthesis represent the Metagalaxy as a dynamic material structure infinite in time, with the possibility of a multiple quantitative and qualitative multiplicative and hierarchic material infinity.

РЕЗЮМЕ

Гáбор Маркóлди: Противоречия теории относительности и квантовой теории и возможность их диалектического синтеза

Новые естественнонаучные познания в теории относительности и квантовой теории представляют собой противоречие. Это противоречие, принимая во внимание новые познания в атомной физике и радиоастрономии, может быть разрешено в диалектическом синтезе. На основе

этого синтеза можно наметить квантовую систему материалистически определенных пространства и времени. В этой диалектической материалистической интерпретации теории относительности, квантовой теории и их синтеза Метагалактика предстанет как бесконечная во времени динамичная материальная структура, с многочисленной количественной и качественной мультипликативной и иерархической материальной возможностью.

AZ OKTATÁS SZÁMÁRA

TÖRVÉNY ÉS ALTERNATÍVA

ROZSNYAI ERVIN

1. A DETERMINÁCIÓS FOLYAMATOKRÓL ÁLTALÁBAN

A dialektikus ellentmondás az *ellentétek kölcsönös feltételezettségének* és kizárásának, egységének és „harcának” egysége, vagy ahogy Hegel mondta, az *azonosság és nem-azonosság azonossága*. Az ellentétek kölcsönös feltételezettsége határozza meg egy adott jelenség *szerkezetét*, „harcuk” a jelenség *mozgását*. Így van ez a társadalomban is. A legáltalánosabb társadalmi ellentmondások rendszere a természet és a társadalom, az anyagi és a szellemi termelőerők, a technikai tartalom és a gazdasági forma, az alap és a felépítmény, a társadalmi lét és a társadalmi tudat ellentmondásait foglalja magába, továbbá – a terméktöbblet létrejöttétől a termékbőségig – lényegi elemként az osztály-ellentmondásokat is. Az ellentétes oldalak konkrét történelmi egysége egy-egy társadalmi-gazdasági alakulat szerkezetét alkotja, harcuk – idézőjelben vagy anélkül – a mozgás hajtóerejét, a két tényező kölcsönviszonya pedig *kijelöli a társadalmi fejlődés irányát*. Maga a fejlődés a társadalom és a természet közötti alapvető ellentmondásból indul ki, amelynek *fő oldala a társadalom, döntő mozzanata a termelési mód*. Az „emberi önteremtés” felvilágosodáskori és hegeli eszméjének racionális magja éppen abban rejlik, hogy a társadalom és a természet ellentmondása a természet feletti uralom növekedésében oldódik meg, vagyis az emberi tevékenységtől függ, és az uralom mértéke a megfelelő érdekméchanizmusok közvetítésével magához igazítja az egész társadalmi szerkezetet, az emberek életmódjának, magatartásának, gazdasági és ideológiai arculatának meghatározóját. Az emberek tehát maguk csinálják történelmüket, de *szigorúan szabályozott, törvényszerű keretekben*. Ez az objektív öntörvényűség hozza bizonyos vonatkozásban közös nevezőre a társadalmi folyamatokat a természetiekkel, amit a marxizmus klasszikusai úgy fejeznek ki, hogy a történelem *természettörténeti folyamat*. Nem arról van szó, mintha a társadalom egynemű volna a természettel, ahogyan a Marx előtti materializmus vélte – a munka szerepének tisztázásával éppen a marxizmus vonta meg elsőként a valóságos *minőségi határt* a természet és a társadalom között –, hanem arról, hogy a természethez hasonlóan a társadalom is *anyagi törvények* szerint mozog, és objektív törvényei ugyanolyan *egzakt tudományos* törvényekben ábrázolhatók, mint a természeti törvények.

A társadalmi törvény mechanikus-bürokratikus értelmezésének reakciójaként lábra kapott az a nézet, hogy a törvények csak az elidegenült társadalmakban hatnak, a kommunizmusban, a szabadság birodalmában eltűnnek. Ez a nézet nem számol sem a törvény, sem általában a determináció természetével, a dolgok rendszer-jellegével.

Minden dolog rendszer-jellegű: a tulajdonságok kimeríthetetlen szerves összessége, egymással meghatározott módon összefüggő alkotóelemek együttese, amely önálló egész,

de egyúttal más, átfogóbb rendszerek eleme, része, alrendszere. A rendszer elemeinek együttesét *anyagi tartalomnak*, az elemek tartós kapcsolatát *szerkezetnek* nevezzük. Az anyagi tartalomnak azok az elemei, amelyek nélkül a dolog vagy rendszer nem volna az, ami, a szerkezettel együtt a dolog *minőségét* alkotják. A minőség a dolog létezési módjában, *funkciójában* fejeződik ki, és megszabja egyrészt az elemek „viselkedését”, tulajdonságaik sajátos megnyilvánulását az adott egésznek az alárendeltségében, másrészt ennek az egésznek a lehetséges funkcióit más, átfogóbb rendszerek keretében, ahol a szóban forgó egész csak rész, alrendszer. A dolgoknak minőségükből adódó és azt jellemző tartós belső és külső összefüggései a *törvények*. A „törvény”, a „minőség” és a „lényeg” azonos rendű fogalmak. Aki úgy véli, hogy a társadalomnak nincsenek törvényei, vagy legalábbis a kommunizmusban nem lesznek, az nem állít kevesebbet, mint hogy a társadalom minőségek nélküli, ismertetőjegyek nélküli valami, azaz semmi – vagy legalábbis a kommunizmusban lesz egyenlő a nullával.

Minden anyagi rendszer szakadatlanul részt vesz olyan kölcsönhatásokban, amelyek „önmagukban” szükségszerűek ugyan, de az adott rendszer minőségével nincsenek lényegi összefüggésben, hozzá képest véletlenek – annál inkább azok, minél kevésbé vannak vele ilyen összefüggésben. A belső kölcsönhatásokra éppúgy vonatkozik ez, mint a külsőkre, mivel a rendszer elemei maguk is rendszerek, alárendeltségükben nem vesznek el teljes önállóságukat. Sem a rendszer nem határozhatja meg tehát egyértelműen saját elemeit, sem a rendszert nem határozhatja meg egyértelműen saját minősége: arculatán nyomot hagynak mind az elemek önálló tulajdonságai, mind a gyakorlatilag végtelen külső kölcsönhatások.

A fentiek alapján meg kell különböztetnünk az általános vagy rendszerszintű és a konkrét vagy jelenségszintű meghatározottságot. A jelenség – a konkrét dolog, esemény – éppen azért egyedi és megismételhetetlen, mert nemcsak a rendszer általános minőségi jegyei határozzák meg, hanem hozzájuk képest többé-kevésbé véletlenszerű tényezők is. Valamely jelenség létrejöttéhez tehát a meghatározók nagyobb halmaza szükséges, mint amekkorát a rendszer általános minősége képvisel; más szóval, *a törvény sohasem határozza meg* a jelenséget abszolút egyértelműséggel, mert mindig szűkebb a feltételek – térben és időben változó – teljes halmazánál. A törvény az egyedi jelenségekre vonatkoztatva csak *tendencia*. Ezért a determinációt *folyamatként* kell felfognunk, amelynek során felhalmozódnak a jelenség létrejöttének általános feltételeit kiegészítő különös feltételek, és az alternatív lehetőségeket fokozatosan kizárva, a sokértelműséget egyértelműséggé alakítják. Enélkül a jelenség létrejötte nem szükségszerű, helyesebben, szükségszerű, hogy a feltételek összességének hiánya miatt a jelenség *ne* jöjjön létre.

A szükségszerűség fogalmának több jelentése van, aszerint, hogy a törvényre vagy a jelenségre vonatkozik-e. Minden megvalósult jelenség szükségszerű, mert nem valósult volna meg, ha bármelyik feltétele is hiányzik, az összes feltételek együttléte esetén viszont lehetetlen meg nem valósulnia. Mivel azonban a feltételek teljes halmaza nagyobb a törvényben tartalmazott részhalmazuknál, a szükségszerűség és a törvény nem azonos: az utóbbi csak az általánosság szintjén működik, az előbbi az egyediség szintjén is. *Minden törvény szükségszerűség, de nem minden szükségszerűség törvény.*

A determinációs folyamat a törvény általános szükségszerűségének specifikálódása a jelenség egyszeri és megismételhetetlen, *hic et nunc* szükségszerűségévé. E folyamat bonyolultsága a mozgásformákéval arányos, hiszen minél magasabb helyet foglal el egy

rendszer a mozgásformák hierarchiájában, annál sokrétűbb minőségeket egyesít, annál változatosabbak a belső és külső összefüggései. Az sem közömbös, hogy a rendszer milyen fejlettségi szintet ért el, történetének melyik szakaszát éli, a szervezetségnek milyen fokán áll. Ha kevésbé fejlett és szervezett, elemeinek önálló sajátosságai és a külső tényezők erősebben módosítják a rendszerjellegű tulajdonságokat, s ezek csak az összfejlődés csúcspontján bontakozhatnak ki a maguk teljességében.

2. AZ ALTERNATÍVÁK TERMÉSZETÉRŐL. AZ ADEKVÁT DÖNTÉSEK

A társadalmi mozgás – a legbonyolultabb mozgásforma – szubjektív cselekvések eredője: az objektív feltételek nem merítik ki meghatározóinak körét, és mindig *alternatív lehetőségeket* kínálnak a cselekvés számára. Az alternatívák legfőbb forrása abban rejlik, hogy az emberi cselekvés elsődrendű mozgatóerői, az objektív szükségletek és érdekek, sokrétűen tagolt, történelmileg változó, osztálytársadalmakban antagonisztikus elemekből összetevődő együtttest alkotnak, természetes következményük a lehetséges célok, eszközök, módszerek sokasága. A mérlegelés és válogatás feladata a tudatra hárul, amelyeknek korlátozottsága újabb bizonytalansági tényezőket visz a társadalmi folyamatokba. Ilyen tényező az az objektív körülmény, hogy az összefolyamat – amelybe az egyes cselekedetek beleszövődnek – az összefüggések gyakorlatilag végtelen száma miatt egyetlen valamennyire is számottevő társadalomban sem tekinthető át minden részletében, azaz sohasem látható előre teljes pontossággal, hogy az eredmény mennyiben fogja fedni a szándékot. Magántulajdon és osztályantagonizmus esetén pedig az összefolyamat tudatos irányítása, legalábbis hosszabb távon, elvileg lehetetlen. Tovább bonyolítja a dolgot, hogy a megismerés a jelenségtől halad a lényeg felé, a valóságot csak megközelítően tükrözheti, és viszonylagos önállósága folytán örökösen a tévedés veszélye fenyegeti. A cselekvés ennél fogva többféleképpen alakulhat, aszerint, hogy a vezérfonalául szolgáló helyzetmegítélés mennyire egyezik a tényekkel, a választott eszköz és eljárás a céllal. A cselekvési lehetőségeknek ezt a mozgásterét, az objektív alternatívák közötti választás elmulasztathatlan kötelezettségét *formai szabadságnak* nevezzük.

Hogyan hat a formai szabadság társadalmi szinten?

A társadalom az egyének tevékenységében és viszonyaiban létezik, az egyéni cselekvés *közvetlen* meghatározója pedig a tudati döntés, az alternatív lehetőségek közötti választás. Következésképpen, a társadalom éppoly kevésbé képzelhető el ilyen lehetőségek nélkül, mint egyének nélkül. Mit jelent mármost a választási lehetőség? Azt, hogy a dolgok történhetnek így is, úgy is, lefolyásukban nem állapítható meg szükségszerűség, hacsak nem utólag, amikor már megtörténtek. Ez a retrospektív szükségszerűség azonban csak jelenségszintű, nem a törvényt jellemzi, hanem a törvény hiányát. Úgy látszik tehát, hogy az egyéni cselekvés alternatív természetű, az emberek formai szabadsága kizárja a társadalmi mozgás törvénytörését.

Valóban így van? A kérdés megvilágítása érdekében vegyünk sorra néhány példát az alternatívák voltaképpeni természetéről.

A borogyinói csata és Moszkva égése után „Napoleon előtt két út maradt nyitva. Az első: tudomására hozni Sándor cárnak, hogy kész a legenyhébb, legtisztességesebb fel-

tételek mellett békét kötni; a második: kibocsátani egy kiáltványt, amelyben megszünteti a jobbágyságot a franciák által elfoglalt területeken. Megkísérelni, hogy ezen az úton fellázítsa a parasztságot Kutuzov hadseregének hátában, s egyben megbontsa a jobbágyságonak fegyelmét, akik Kutuzov hadseregének zömét alkották. Tudjuk, hogy Napóleon mindkét megoldásra gondolt, és beszélt is róla.” „Miután a cártól nem kapott választ, Napóleonnak már csak egyetlen lehetősége maradt: fellázítani az orosz parasztságot.” Lett volna rá módja, hiszen a parasztok 1812-ben sorozatosan keltek fel a földesurak ellen, és küldöttségeket menesztettek a francia császárhoz, akitől felszabadításukat remélték. De Napóleon még csak kísérletet sem tett a parasztforradalom kirobbantására. „Az új európai burzsoázia császárnak szemében a muzsikok forradalma elfogadhatatlan megoldás volt, még akkor sem folytatható ehhez, amikor egy feudális abszolutisztikus monarchia ellen harcolt, még abban a pillanatban sem, amikor ez a forradalom a győzelem egyedüli lehetősége volt.”¹

Elbai száműzetése után a hatalmat másodszor is megragadva, Napóleon ismét világosan átfáta a helyzetet: „tökéletesen tisztában volt vele, hogy az adott pillanatban csak egy nagyszabású forradalmi mozgalom tolna előre a szekerét, a mérsékelt liberális reformcskák és alkotmányos cífraságok nem sokat lendíthetnek rajta”.

Emlékirataiban ő maga írja az 1815-ös eseményekről: „Védekezésem egész rendszere semmit sem ért, mert a mozgósított eszközök nem feleltek meg a veszedelem nagyságának. Újra kellett volna kezdeni a forradalmat, hogy kiaknázhassam általa azokat a lehetőségeket, amelyeket csak az ilyen mélyreható mozgalom adhat. Fel kellett volna kavarnom a forradalom szenvedélyét, hogy vak erejéből meríthessek. Enélkül lehetetlen volt megmenteni Franciaországot.” Napóleon azonban nem léphetett erre az útra: ahogy 1812-ben közelebb állt eszmeileg az ellenséghez, I. Sándor cárhoz, mint Oroszország paraszti tömegeihez, úgy 1815-ben, az ellenséges hordával folytatott harc zászla alatt sem kívánta a forradalom segítségét.

„– Nem akarok egy jacquerie királya lenni – mondta Benjamin Constant-nak.”²

Az említett esetekben, amikor Napóleon a forradalom vagy a valószínű vereség alternatívája elé került, úgy tűnik, mintha minden ésszerűség az első megoldás mellett szólt volna. De a császár tisztán felismerte az érdekek *objektív* rangsorát: a hierarchia csúcsán álló osztályérdek szempontjából a katonai vereség sem annyira veszélyes, mint a forradalom, amely magát a burzsoázia uralmát tenné kérdéssé. Persze, Napóleon – aki egyébként az általános osztályérdek képviselőjében a burzsoáziát is kordában tartotta – választhatta volna éppenséggel az első eshetőséget is, de csak akkor, ha saját osztálytermészetét meghazudtolva, tudatosan vállalja az előrelátható következményeket, vagy ha egy hirtelen elmezavar szétzilálja politikai logikáját. Mivel nem így történt, Napóleon *nem dönthetett másképpen, mint ahogyan döntött*: az osztálytermészetének megfelelő *egyetlen* lehetőséget választotta, és *adekvát döntést* hozott, noha személyes hatalmára nézve aligha választhatott volna kedvezőlenebbül.

Adekvátnak nevezzük azt a döntést, amely a tulajdonviszonyokkal kapcsolatos legfőbb osztályérdekhez méri a cselekvés tartalmát és módszereit, s ennek alapján oldja meg a rangsor különböző fokozatainak elhelyezkedő érdekek konfliktusát. Közvetlen hatásaiban

¹ Tarle: *Napóleon*. Bp. 1967. 282., 286–287.

² Uo. 381.

az adekvát döntés nem mindig előnyös, olykor még az osztályra sem, amelynek javára meghozták, távlatilag azonban feltétlenül egybehangzik az osztály objektív szükségleteivel. Adekvát döntést hozott a magyar feudálkapitalista ellenforradalom 1919-ben, amikor háttámadta az ország nemzeti függetlenségéért küzdő Vörös Hadsereget, vagy 1871-ben, a porosz–francia háborúban a párizsi burzsoá kormány. „Párizst. . . nem lehetett megvédeni anélkül, hogy munkásosztályát fel ne fegyverezzék, sorait magában a háborúban képezzék ki. De a felfegyverzett Párizs – a felfegyverzett forradalom. Ha Párizs győz a porosz támadón, a francia munkás győzött volna a tőkésen és saját állami elősdijein. A nemzeti kötelességnek és az osztályérdekeknek ebben az összeütközésében a nemzeti védelem kormánya egyetlen pillanatig sem tévovázott: a nemzeti árulás kormányává változott.”³

Idézzünk végül az adekvát döntésre egy olyan példát, amelyből kiviláglik, hogyan érvényesül az osztálymeghatározottság a legszűkebb magánéletben.

Innstetten báró porosz hivatalnok, Theodor Fontane *Effi Briest* című regényének hőse, véletlenül felfedezi, hogy felesége hat évvel azelőtt megcsalta Crampas őrnaggyal. A báró, aki egyébként művelt, okos, jóhumorú és a maga módján szeretetreméltó ember, úgy dönt, hogy feleségét eltaszítja, az őrnagyot pedig párbajra hívja – jöllehet előrelátja e lépések végzetes következményeit. Barátját, Wüllersdorft kéri fel párbajsegédnek, vele közli elhatározásának indítékát.

„–. . . Szeretem a feleségemet, igen, akármilyen furcsa elmondani, még mindig szeretem, és akármilyen rettenetesnek találok mindazt, ami történt, annyira az ő kedveségének, az ő sajátos, derűs charme-jának az igézetében vagyok, hogy sajátmagam ellenére is szívem legmélyebb zugában hajlandó lennék a megbocsátásra.

Wüllersdorf bólintott.

– Teljesen követni tudom magát, Innstetten, talán én is ugyanígy volnék. De ha így érez ebben, és azt mondja nekem: 'Annyira szeretem ezt az asszonyt, hogy mindent meg tudok neki bocsátani', és ha ehhez még hozzátesszük, hogy mindez messze-messze elmúlt az időben, akárcsak egy más csillagnak a története, igen, ha ez a helyzet, Innstetten, akkor azt kérdem magától, minek ez az egész ügy?

– Mert mégis meg kell lennie. Megfontoltam töviről hegyire. Az ember nem egyedülálló lény, hanem hozzátartozik egy egészhez, és erre az egészre állandóan tekintettel kell lennünk, mindenképpen függünk tőle. Ha lehetséges volna magányban élni, akkor ennyiben hagyhatnám; akkor hordanám a rám rakott terhet, az igazi boldogság odavolna, de hát annyi embernek kell e nélkül az igazi boldogság nélkül élnie, és nekem is így kéne, és . . . tudnék is így élni. Nem muszáj boldognak lenni, még kevésbé lehet erre igényünk. És azt, aki elvette a boldogságunkat, nem kell okvetlenül kipsztitani a világból. Ha a világtól elvonulva tovább akarunk egzisztálni, futni is hagyhatjuk. De az emberek együttélésében kialakult valami, ami itt van, akár tetszik nekünk, akár nem, mi pedig hozzászoktunk, hogy ennek a valaminek a paragrafusai szerint ítéljük meg mindent, másokat is, magunkat is. És ez ellen cselekedni nem lehet; a társadalom megvet bennünket, végül mi magunk is megvetjük magunkat, és nem bírjuk ki, és golyót röpitünk a koponyánkba. . . Szóval még egyszer, szó sincs gyűlöletről vagy effélééről, és azért a boldogságért, amit

³ Marx: A polgárháború Franciaországban. *MEM 17*, Bp. 1968, 291. o.

elvettek tőlem, azért nincs kedvem bevézni a kezemet; de ezt a, ha úgy tetszik, rajtunk zsarnokoskodó társadalmi valamit, ezt nem érdekli a *charme*, és nem érdekli a szerelem, és nem érdekli az elévülés. Nincs választásom. Meg kell tennem.”⁴

3. A NEM-ADEKVÁT DÖNTÉSEK

A nem-adekvát döntések sokkal inkább jellemzik az eszmeileg még fel nem szabadult elnyomott osztályokat, mint a hatalom birtokosait. A történelem bővelkedik a reakció szekerébe fogott tömegek öngyilkos mozgalmaiban: gondoljunk a dél-itáliai parasztságnak a feudalizmust támogató megmozdulásaira, a vendée-i parasztok hírhedt felkelésére, a nacionalista uszítástól megrészegült német és francia munkásoknak az első világháború kitörésekor tanúsított „hazafias” lelkesedésére, vagy a német és az olasz fasiszta párt sokmilliós tömegbázisára. Gyakori, hogy a kizsákmányolt osztályok tehetetlenségükben szembeszegülnek a haladás megnyilvánulásaival, mint az angliai géprombolók, vagy az egység és egy erős forradalmi párt hiányában elmulasztják a népellenes terror meg-
hiúsítására irányuló erőfeszítéseket. Mindezekben az esetekben nem-adekvát döntésekről van szó, az osztály saját érdekei ellen cselekszik.

Marx több alkalommal elemezte a nem-adekvát döntéseket, az objektív érdek és a tartalmában, eszközeiben vagy módszereiben vele ellentétes cselekvés viszonyát. Az 1848. februári párizsi forradalomról írja a következőket: „Az az osztály, amelyben a társadalom forradalmi érdekei összpontosulnak, mihelyt felemelkedett, közvetlenül a saját helyzetében találja meg forradalmi tevékenységének tartalmát és anyagát; le kell vernie ellenségeit, a harc szükségletei által megkövetelt rendszabályokhoz kell nyúlnia, saját tetteinek következményei hajtják tovább... A francia munkásosztály nem volt ezen az állásponton, képtelen volt még saját forradalmának végrehajtására.” A februári győzelem után „a párizsi proletariátus úszott a nagylelkű testvériesülési mámorban”; a munkások „a burzsoázia *mellett* igyekeztek érdekeiket keresztülvinni”, „azt hitték, hogy a burzsoázia *mellett* felszabadulhatnak”. A burzsoázia azonban hamar kimutatta a foga fehérét, és a munkásoknak rövidesen „nem volt más választásuk, mint éhen halni vagy harcot kezdeni”. A harc vereséggel végződött ugyan, de „amit legyőztek, az nem a forradalom volt”, hanem az osztály illúziói, hibás tervei és elképzelései. A vereség nyomán ismerte fel a párizsi proletariátus azt az igazságot, „hogy a polgári köztársaságon *belül* helyzetének legcsekélyebb javulása is utópia marad, olyan utópia, amely büntetté válik, mihelyt meg akarják valósítani. Formájukban fellengzős, tartalmukban kicsinyes, sőt még mindig polgári követeléselei helyébe... a merész forradalmi jelszó lépett: *A burzsoázia megdöntése! A munkásosztály diktatúrája!*”⁵

Amilyen törvényszerű a hatalmat birtokló kizsákmányoló osztályoknak az a mindenkori adekvát döntése, hogy foggal-körömmel megvédelmezik a létük alapjául szolgáló termelési módot, éppoly törvényszerűek az elnyomott tömegek nem-adekvát döntései, amelyek bizonyos vonatkozásban – az eszközök és módszerek megválasztása terén – még az objektív osztályérdek helyes felismerése esetén is jó ideig elkerülhetetlenek, és csak

⁴Theodor Fontane: *Effi Briest*. (Vas István ford.) Bp. 1975, 253–255. o.

⁵Marx: *Osztályharcok Franciaországban 1848-tól 1850-ig*. *MEM* 7, 17–18., 19., 28., 9. o.

véres kudarckok árán küszöbölhető ki. Ezért mondja Marx a proletárforradalmakról: „állandóan bírálják önmagukat, saját menetüket, visszatérnek ahhoz, amit látszólag már elvégeztek, hogy megint újakezdjék, kegyetlen alapossággal gúnyolják ki első kísérleteik felemáságait, gyengeségeit és gyatraságait, úgy tűnik, mintha ellenfelüket csak azért tepernék le, hogy új erőt szívjon a földből, s még nagyobb óriásként egyenesedjék fel velük szemben, újra meg újra visszariadnak saját céljaik bizonytalan nagyságától, míg meg nem teremődik az a helyzet, amely minden visszafordulást lehetetlenné tesz, s a viszonyok maguk kiáltják: *Hic Rhodus, hic salta!*”⁶

4. PANGÁS ÉS HALADÁS A TÖRTÉNELEMBEN

A régészeti és antropológiai kutatásokból kiderül, hogy meglehetősen nagyszámú átmeneti lény indult el az emberré válás útján, de csak kevesen érték el az előembernek, az ember közvetlen elődjének fejlettségét, s ha elérték is, sok emberfajta vagy alfajta részlegesen vagy teljesen kihalt. Ezt persze aligha lehet a nem-adekvát döntések rovására írni, ahogy később sem feltétlenül az embereken múltott, ha zsákutcába jutottak (az idők előrehaladásával azonban növekszik, majd kizárólagossá válik a történelem megkezdéséért az emberi felelősség). Malajföld, a közép-afrikai őserdők, az északnyugat- ausztráliai és a dél-afrikai sivatagok vagy a Sarkvidék némelyik társadalma jelenleg is a vadság állapotában él; Észak-Afrika keleti részének bennszülöttei, gazdasági szervezet és felszerelés dolgában még 400 évvel ezelőtt is ugyanazon a színvonalon álltak, mint Európa népei 4–5 000 évvel ezelőtt, noha környezetük igen hasonló az európaihoz. Az utóbbi példa arra utal, hogy a földrajzi viszonyokban rejlő objektív lehetőség korántsem elegendő a fejlődéshez. És a példák száma tetszés szerint növelhető. Az afrikai Dahomeyban gazdag kultúrákra alkalmas völgyek maradnak kihasználatlanul, bár a művelők tudatában vannak a lehetőségeknek. Az Ouémé völgye évente hat hónapon át öntözhető, és áradáskor annyira megtermékenyíti a talajt a hordalék, hogy egy egyiptomi típusú csatornahálózat bőséges aratást biztosíthatna; helyenként ástak is csatornákat, de aztán elhanyagolták őket.⁷ Másutt és máskor „tökéletlenek maradtak olyan vívmányok, melyeken – ma legalábbis úgy tűnik előttünk – egészen kis erőfeszítéssel nagy javításokat lehetett volna végezni”. A középkorig nem használtak ésszerű lószerszámot és a lovakat nem patkolták, aminek az lett a következménye, hogy a ló erejének kétharmada kárba veszett; azonkívül kerék nélküli és kedvezőtlen alakú ekével szántottak, holott „mai szemmel nézve, nem sok éleselméjűség kellett volna ahhoz, hogy az ekére egy pár kereket szereljenek, és megjavítsák az alakját, s évezredekken keresztül mégsem történt ezen a téren semmi változás”.⁸

A tapasztalati tények özöne tanúskodik zsákutcákról és megtorpanásokról, pangásról és hanyatlásról, a fejlődést célzó szándék elveteléséről vagy teljes hiányáról. Van azonban más nézőpont is. Ha elszigetelt és egyedi példák helyett az emberiség történelmét nézzük

⁶ Marx: Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája. *MEM* 8, Bp. 1962, 108. o.

⁷ Vö. Charles Parain: Protohistoire méditerranéenne et mode de production asiatique. *Sur le „mode de production asiatique”*. Párizs 1969, 193–194. o.

⁸ S. Lilley: *A történelem, az ember és a gépek*. Pb. é. n. 24. o.

a maga egészében, akkor a tapasztalati tények világtörténelmi fontosságuk szerint objektív rangsorba szerveződnek, és felfelé ívelő fejlődési vonalat alkotnak, amelyen a természet feletti uralom egyre magasabb fokát megtestesítő társadalmi-gazdasági alakulatok visszafordíthatatlan rendben követik egymást. Ez a fejlődési vonal az ősközöségtől halad az osztálytársadalmakon és legfelsőbb, tőkés formájukon át napjainkig, *legáltalánosabb összegezéseként* az egyes népek és országok történetének, jóllehet *egyetlen nép sem ment keresztül ennek a fejlődésnek valamennyi szakaszán, a társadalmi-gazdasági alakulatok összes változatain*. Felvetődik a kérdés: ha az alakulatok elméletileg megrajzolt fejlődési vonala egyetlen népre sem érvényes, tekinthető-e többnek pusztán absztrakciónál? Igen: mert maga a világtörténelem sem absztrakció, hanem *reális összefüggések rendszere*, abban a kettős értelemben, hogy a kultúrák eredményei a népek érintkezése révén elterjednek és a folyamatos haladás láncszemeivé válnak, a társadalmak belső fejlődése pedig az érintkezés hiánya esetén is lényeges egyezéseket mutat (például Kínában vagy a prekolumbiánus Amerikában többé-kevésbé hasonlóan zajlott le az átmenet az ősközöségről az osztálytársadalomra, mint a Földközi-tenger mellékén). A társadalmi mozgás legáltalánosabb jellegzetességei *csak a világtörténelemben mutatkoznak meg*, amely különbözik ezért saját alkotóelemeitől, az egyes népek történetétől. De különbözősége természetesen nem azt jelenti, mintha önálló folyamatként, párhuzamosan futna az egyes népek történetével, és külön törvényeket követne. Csupán arról van szó, hogy a társadalmi törvények „tisztán” – Max Weber kifejezésével azt mondhatnánk, „ideáltípusokként” – egyedül a népek nagy csoportját hosszú távon felölelő világtörténelmi folyamatban jelentkeznek, és az egyedi jelenségek szintjéhez közeledve, egyre több tőlük független, hozzájuk képest véletlen meghatározó módosítja hatásukat. Magyarán, a társadalmi mozgásnak a történelmi materializmusban megfogalmazott törvényei *statisztikus törvények*.

5. STATISZTIKUS TÖRVÉNYEK ÉS FORMAI SZABADSÁG

A statisztikus törvények halmazoknak a viselkedését vagy hosszú távú kollektív tulajdonságait jellemzik, és nem lehet belőlük egyértelműen arra következtetni, hogy milyen egyedi események fognak megtörténni egy adott helyen és időben. E törvények működését egy kúppal szemléltethetnénk, amelynek palástjában az alappal párhuzamos síkok helyezkednek el. A csúcs képviseli a törvényt, az alaplap az egyediség szintjét, a magasság az eltelt időt, a síkok egymásutánja a törvény és az egyediség közötti determinációs szinteket. Az alaplap kerülete a legnagyobb, jelezve, hogy itt fejt ki hatását a legtöbb determináns; a párhuzamos síkok kerülete felfelé szűkül, a véletlenszerűség csökkenését ábrázolva, ha pedig a magasság végtelen, a csúcs kiterjedés nélküli geometriai ponttá zsugorodik. Ilyen pont persze a valóságban nincsen, ahogy az egyeditől különvált általánosság, a véletlenszerűtől tökéletesen mentes, abszolút egyértelmű meghatározottság sincsen. Szigorúan véve, minden törvény statisztikus jellegű. Mégsem lehet nem megkülönböztetni az egyértelmű meghatározottságot a sokértelműtől, a dinamikus törvényt a statisztikustól, mivel azokon a területeken, ahol a lényeges kölcsönhatások száma viszonylag csekély – például az égitestek mechanikájában –, a véletlenek gyakorlatilag elhanyagolhatók, másutt viszont, így a társadalomban is, *a rendszer lényegéhez tartoznak*.

Az a tény, hogy az egyediség szintjéhez – a kúp alaplapjához – közeledve, a véletlen mind nagyobb teret hódít a törvény rovására, nem a meghatározatlanság növekedését fejezi ki, hanem a meghatározottság részleges áttolódását olyan tárgyi zónákba (illetve olyan tudományok hatáskörébe, mint a mikroszociológia, a pszichológia, az örökléstan stb.), amelyekben szükségszerűként jelenik meg az, ami más összefüggésben véletlen. Mint említettük, a véletlen maga is szükségszerű, mihelyt megvalósul. Ezzel azonban még nem lesz törvényszerűvé; nem lépheti át a minőségi határt, amely a törvénytől elválasztja, amiképpen az egyediséghez legközelebb álló törvény sem határozhatja meg a konkrét jelenség minden mozzanatát. A törvény általánossága és a jelenségek egyedisége között rés van, annál tágabb, minél általánosabb a törvény. Azt a részt, amely a társadalom általános törvényei és jelenségszintje között nyílik, formai szabadságnak neveztük.

A formai szabadság lényege egyszerűen annyi, hogy a mindennapi események és az egyéni cselekvések a társadalom filozófiai szintű törvényeihez képest *bizonyos fokig* meghatározatlanok, alternatív jellegűek. Mindjárt hangsúlyozni kell ennek a „határozatlansági relációnak” a viszonylagosságát, tekintettel arra, hogy a törvény nem önálló létező, hanem maguknak az egyedi dolgoknak a tulajdonsága, az alternatívák tehát a legszorosabban összefonódnak vele. Az összefonódás először is abban nyilvánul meg, hogy az alternatívák köre és tartalma az adott társadalmi-gazdasági alakulattól és ennek mindenkor történelmi helyzetétől függ, a közegtől, amely megmintázza az emberek társadalmi arculatát, kialakítja a szükségletek és érdekek rendszerét és rangsorát, kitézi a társadalmi gyakorlat számára a feladatokat, körvonalazza a megoldás lehetséges eszközeit és eljárásait. Másodsor, a történelmi szubjektum – egy nemzet, osztály vagy réteg, illetve az azt képviselő intézmény, testület vagy személy – bármely helyzetben többféle cselekvési lehetőség előtt áll, de adekvát döntés és cselekvés, mint a felsorolt példák közül is kiténik, rendszerint csak egy van.

6. A VÁLASZTÁS ÉRTELMEZÉSE

Ez természetesen semmit sem változtat azon, hogy a cselekvést, hacsak nem automatizálódott ösztönszerűvé, választásnak és döntésnek kell megelőznie, vagyis a tudatnak kell közvetlenül meghatároznia. Az idealizmus ebből az egész társadalmi mozgás tudati meghatározottságára következtet, és a tárgyi szükségszerűséget csupán két formában hajlandó elismerni: vagy mint istent – bármilyen nevet viseljen is –, vagy pedig mint a cselekvés mozgásterét, amely tárgyilag határolt ugyan, alternatív lehetőségei közül azonban az ember minden tárgyi meghatározottság nélkül, tiszta lappal választ, aszerint, ahogyan helyzetének adottságait átéli és értelmezi. A második változat – szülőhelye a fenomenológia, az egzisztencializmus és az úgynevezett „praxisfilozófia” vagy „társadalom-ontológia” – úgy tünteti fel a cselekvés objektív feltételeit, mintha csupán a választható lehetőségeket határoznák meg, magát a választást nem; mintha a cselekvés pusztán anyagként állnának szemben a tudattal, amelynek feltétlen autonómiáját az az egyetlen megkötöttség korlátozza, hogy választania a felkínált készletből kell. Csakhogy a valóságban hiába keresnénk a külső szükségszerűség és a belső szabadság effajta kettősségét, az égből pottyant szubjektumot, aki minden társadalmi meghatározottságtól érintetlenül válogat az alternatívák között. A helyzet ugyanis az, hogy nem a társadalom tevődik össze az

egyénekből, mint megtakarított fillérekből a vagyon, hanem az egyének születnek bele választásaiktól teljesen független társadalmi viszonyokba, amelyek életük mindennapos újratermelését meghatározzák. Ráadásul, az emberek nem felnőttként születnek, s ami életük első éveiben történik velük, abban kevés önálló szerepük van. Mire önállóvá serdülnek, lapjukat, amely már születésükkor sem volt egészen tiszta, jócskán teleírták tanulságokkal és parancsokkal a létfeltételek. A szocializálás folyamata természetesen felnőtt korban sem szakad félbe, hiszen nem egyéb, mint a tevékenység és a külső viszonyok kölcsönhatása. A kölcsönhatás annyit jelent, hogy az emberek tevékenységükkel a társadalmi összetevékenységbe kapcsolódnak, és a társadalmi viszonyok láncszemeivé lesznek. A mindenkori én ennek a kölcsönhatásnak a terméke: csak a tevékenység formálhatja azzá, ami, a tevékenység pedig társadalomban folyik. Következésképpen, az egyén *az objektív külső viszonyok szubjektív tükörképe*.

A társadalmi viszonyok objektív és szubjektív alakja, a „szociális külvilág” és a „szociális belvilág” *tartalmilag* nem különbözik egymástól. *Minőségileg* azonban van különbség közöttük (a minőség és a tartalom nem mindenben ugyanaz). A külső viszonyok a tudaton átszűrődve válnak személyes élettartalommal, tekintet nélkül arra, hogy helyesen tükröződnek-e vagy hamisan, majd a tudat közvetítésével lesznek újra külsők, amikor az egyén a szubjektivitásába felvett társadalmi tartalmat cselekvésével ismét tárgyiasítja. További különbség adódik abból, hogy a lényeges objektív létfeltételek az emberek nagy csoportja számára közösek, általánosak, de amiképpen nincs két azonos élethelyzet, nincs két azonos egyén sem, és a személyessé asszimilált általános tartalom mindenkiben egyszeri, megismételhetetlen jelenségformát ölt. A jelenségforma azonban, noha az általános tartalomhoz képest véletlen, nem valami külsőlegesség, mint egy álarc, hanem maga az általános tartalom személyes alakja, *a személyiség „emberi lényege”*.

A személyiséget az egyszeri, megismételhetetlen vonások jellemzik, ezeket pedig nyilván nem alkotják sokszorosítható sallangok, mint a külön hajviselet vagy a feltűnő ruha, amely rendszerint hamarosan egyenruhává lesz. Személyiségnek azt az egyént nevezzük, akinek véletlenszerű, jelenségszintű tulajdonságain tisztán és határozottan csillan át az általános társadalmi tartalom: aki ezt a tartalmat következetesen magáévá teszi, és tudatosan ennek a jegyében cselekszik. Ilyen értelmezésben a személyiség *annál egyénibb, minél általánosabb*: annál nagyobb súlyt kap ugyanis magatartásában az idegen minták utánzása helyett a *belső meghatározottság*. Egyszóval, a személyiség megkülönböztető jegyeinek élessége azon múlik, hogy milyen mélyen és tudatosan formálja át az egyén az általános, objektív társadalmi viszonyokba foglalt, különböző és ellentétes történelmi tendenciák valamelyikét saját énjévé.

Amikor a szubjektív idealizmus bizonyos válfajai a társadalmat pusztán *külső* viszonyrendszernek tekintik, és az alternatív lehetőségek készleteként helyezik szembe az állítólag abszolút autonómiát élvező tudattal, eleve feltételezik a kölcsönös kizárást a személyiség önmeghatározása és tárgyi meghatározottsága között. A polgári individualizmus szemléletmódja ez, az árutulajdonosé, aki ideológiájában az atomizált egyének elszigetelt magáncselekvéseiből vezeti le a társadalom mozgását – olyan cselekvésekből, amelyek utólag, a cselekvő személyek „háta mögött” egyesülnek elidegenült összfolyammá –, és nem vesz tudomást róla, hogy a kiindulópontjául szolgáló elvont egyén maga is a társadalmi viszonyok történelmi terméke. Pedig logikailag nem nehéz belátni, hogy a társadalomnak elsőbbsége, meghatározó ereje van az egyénnel szemben, hiszen az

emberek ugyanúgy öröklik viszonyaikat, mint génjeiket, életük rendkívül képlékeny első éveiben lényegében teljesen ki vannak szolgáltatva környezetüknek, és soha egyetlen pillanatra sem léphetnek ki a társadalomból. Ezeket az érveket felsorolni is nevetséges, annyira nyilvánvalóak, az individualizmus azonban nem mindig a logika napja körül forog, és arra a még nevetségesebb következtetésre jut, hogy a „tisztá lappal” hozott, tehát minden tárgyi tájékozódást nélkülöző döntés a személyiség autonómiájának legbiztosabb ismérve – magyarán, az lát a legjobban, aki születése óta vak. Az effajta felfogás leszállítja az autonómnak mondott tudatot az ösztönösség, a *tudattalanság* színvonalára, és szabadnak azt az állapotot nevezi, amelyben az egyén papírhajóként úszkál a tarajos véletleneken.

Valószínűleg közelebb járunk az igazsághoz, ha úgy gondoljuk, hogy amikor az egyén a külső mozgástér alternatívái közül választ, döntéseit meghatározza a belsővé vált társadalmi tartalom, és *a meghatározás annál egyértelműbb, annál inkább mentes a véletlenektől, minél tudatosabb ez a tartalom*, minél kevésbé kénytelen a tudat tájékozódási pontok híján sötétben tapogatózni. Sem Napóleon, sem Innstetten nem választhatott másképpen, mint ahogyan választott: mindketten tudatában voltak annak, hogy kicsodák, és mi a személyiségük lényegévé hasonult társadalmi viszonyok parancsa. De itt van éppen a bökkenő: ha nem választhattak másképpen, akkor végtére is milyen alternatíva állt előttük? És állt-e egyáltalán? A parasztforradalom *nem volt reális alternatíva* a polgári rendet az arisztokrácia és a nép ellen egyaránt védelmező Napóleon számára; a nagylelkű megbocsátás *nem volt reális alternatíva* az ízig-vérig porosz Innstetten báró számára. Elvontan persze léteztek ezek az alternatívák, de konkrétan nem: mert ahogyan nincs önmeghatározás társadalmi-tárgyi meghatározottság nélkül, éppúgy nincs objektív mozgástér önmagában, cselekvő személyek nélkül, akik ennek a mozgástérnek a tartalmi és terjedelmi meghatározásában maguk is részt vesznek azzal, hogy tárgyi adottságait átéli és jelentéssel látják el. Visszajutottunk volna a husserli fenomenológiához? Nem egészen: a „jelentésadás” ugyanis nem valamiféle „tisztá lappal” induló tudat tevékenysége, hanem a *társadalmilag megformált* tudaté. Az emberek minden helyzetet objektív társadalmi viszonyaik belsővé vált alakján keresztül érzékelnek, ennek a szemszögéből mérlelik lehetőségeiket, és döntenek cselekvésük felől; sem tetteikből nem hiányozhat tehát az önmeghatározás, sem önmeghatározásukból a társadalmi szerkezet szubjektív lenyomata, és személyes magatartásuk társadalmi jelentősége azon múlik, hogy milyen mértékben érvényesülnek benne a társadalom általános mozgástörvényei. Világos mármost, hogy ha a külső mozgástér elvont lehetőségei csak a személyes „emberi lényeghez”, a társadalmi tartalom szubjektív alakjához viszonyítva lesznek konkrét és reális lehetőségekké, akkor a reális lehetőségek köre szűkebb az elvontakénál; amit úgy is kifejezhetünk, hogy a formai szabadság *valóságos* mozgástere kisebb, mint amilyen akkor volna, ha „önmagában” létezne, és egy formameghatározottság nélküli tudattal állna szemben. Nagyjából azt mondhatjuk – bár a korszakváltások cseppfolyós átmeneti időszakaiban bonyolultabb a dolog –, hogy *a mozgástér a tudatosság növekedésével csökken*, egészen addig a pontig, ahol a tudat egy kikristályosodott érdekek- és értékrendszerhez igazodva, a véletlenek maximális kiszűrésével hozza meg döntéseit; vagyis *a tudatosság és a formai szabadság fordított arányban van egymással*.⁹

⁹ Plehanov írja „A személyiség történelmi szerepének kérdéséhez” című, klasszikus értékű munkájában: „... minden attól függ, vajon az én saját tevékenységem szükségszerű láncszem-e a szükségszerű

A marxista filozófia nem tesz egyenlőséget a szabadság és a meghatározatlan, véletlenszerű, tárgyi támpontok nélküli döntés közé. Marx, mihelyt áttért a polgári radikalizmusról a proletár kommunizmusra, azaz mihelyt marxistává lett, kiemelte, hogy az „emberi lényeg” az objektív társadalmi viszonyok összessége; ehhez a döntő fontosságú felfedezéshez tartotta magát azután mindvégig. „. . . A magánérdek maga is társadalmilag meghatározott” – írja *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonaláiban*.¹⁰

Marx megállapítja ily módon a társadalom elsőbbségét az egyénnel szemben; de nem „a” társadalomét általában – ennyi még nem különböztetné meg Hegeltől, sőt Fichtétől sem –, hanem a konkrét társadalomét, amelynek szervezete a gazdasági létfeltételeken nyugszik. A gazdasági létfeltételek meghatározó szerepét a társadalmi létnek a társadalmi tudattal szembeni elsőbbsége fejezi ki a legáltalánosabb formában, ez határolja el egymástól a történelem materialista és idealista szemléletét. Az alternatívák szubjektivistá elméletének semmi köze a materializmushoz, így a marxizmushoz sem, bármennyire bizonygassák is hívei az ellenkezőjét.

Az alternatívák valójában *a társadalmi törvények megvalósulási formái*, különös eseti a szükségszerűség és a véletlen egyetemes dialektikus összefüggésének. Ha a társadalmat az egyén felől próbáljuk megközelíteni, ez az összefüggés azonnal eltűnik, és a mozgás egységes folyamata irracionális véletlenekre szóródik szét: az egyéni cselekvések ugyanis nem magyarázzák meg sem önmagukat, sem a társadalom szerkezetét. A termelés anyagi feltételei viszont magyarázatot adnak mind a társadalmi szerkezetre, mind az emberek nagy csoportjainak viselkedésére, amelyet nemcsak kívülről, tárgyi feltételekként határoznak meg, hanem belülről is, a szükséglet- és érdektudaton keresztül. E tudat megegyezése az objektív szükségletekkel maga is történelmi feltételezettségű, és antagonisztikus osztálytársadalmakban csak korlátozott lehet. A magántulajdonos osztályok szükségleteik kielégítése céljából olyan tevékenységre kényszerülnek, amely éppen az általuk kezdeményezett fejlődés hatására előbb-utóbb aláássa anyagi létfeltételeiket, visszajára fordítja szándékaikat. A társadalmi folyamatok irányítása fokozatosan kicsúszik a kezükből, és a gyorsuló ütemű megrázkódtatások kialakítják egy új termelési mód szükségletét. Ebben a válságos időszakban *kitágul a formai szabadság, az alternatív lehetőségek mezeje*, amennyiben a régi viszonyok újratermelésén és az elfogadásukhoz fűződő kicsinyes,

események láncolatában. Ha igen, akkor annál kevésbé ingadozom, és annál határozottabban cselekszem. Ebben pedig nincs semmi csodálatos: amikor azt mondjuk, hogy egy adott személyiség szükségszerű láncszemnek tartja saját tevékenységét a szükségszerű események láncolatában, ez többek közt azt jelenti, hogy az akaratszabadság hiánya egyértelmű számára *a tértelenségre való teljes képtelenséggel*, s hogy az akaratszabadságnak ez a hiánya úgy tükröződik tudatában, hogy *lehetetlen másképp cselekednie, mint ahogy cselekszik*. Éppen ez az a pszichológiai állapot, amely Luther híres szavaival fejezhető ki: „Itt állok, másképpen nem tehetek”, s amelynek következtében az emberek a legellenállhatatlanabb energiát fejtik ki, a legbámulatosabb hőstetteket viszik végbe. Hamlet nem ismerte ezt az állapotot: azért nem tudott mást, mint sopánkodni és elmélkedni.” – Másutt Plehanov a forradalmárt jellemzi. Olyan ember ő – mondja –, aki tisztában lévén azzal, hogy a kapitalizmus megsemmisülése történelmi szükségszerűség, „*ennek a szükségszerűségnek egyik eszközül szolgál, és nem teheti, hogy ne szolgáljon eszközül*, mind társadalmi helyzete, mind szellemi és erkölcsi karaktere alapján, amelyet ez a helyzet hozott létre”. – Majd Hegel *Vallásfilozófiájából* idéz Plehanov egy aforisztikus gondolatot: „A szabadság ez: semmit sem akarni, csak önmagunkat.” (*Plehanov válogatott filozófiai írásai*. Bp. 1972, 330., 334., 335. o.)

¹⁰ MEM 46/I, Bp. 1972, 74. o.

jelenszintű érdekeken túl kirajzolódnak az elnyomott osztály számára a felszabadulás távlatai. Először az ideológiában rajzolódnak ki, több-kevesebb határozottsággal, az osztályharc mélységéhez és terjedelméhez mérten. Reformokkal vagy erőszakkal az osztályharc ideig-óráig tompítható, de ha a válság gyökeres megoldást követel, az elnapolt ellentmondások újra meg újra felszínre törnek, elhúzódnak, állandósulnak, mégpedig saját logikájuknál fogva élesedő tendenciával. Ezért ideológiai lenyomatuk is egyre tudatosabbá lesz, míg végül a legradikálisabb ideológiákban *a forradalom jelenik meg a cselekvés egyetlen lehetőségeként.*

Amikor ezt az ideológiai felismerést az események brutálisan a köznapi tudatba vésik és tömegtapasztalattá változtatják, valóban elérkezik a forradalom ideje – az a pillanat, amelyben „minden visszafordulás lehetetlen”, és *a formai szabadságot, az alternatívák közötti választás lehetőségét megszünteti a reális szabadság szükségszerűsége.* A forradalom pillanatában *a szabadság lép elő a történelmi szükségszerűség jelenségformájává.*

De beszélhetünk-e egyáltalán forradalmi pillanatról? A forradalom elhúzódo folyamat, amely – mint Lenin rámutatott – akkor fejeződik be, ha felszámolta a talaját szolgáló ellentmondásokat; ilyen értelemben a polgári demokratikus forradalom Franciaországban csak 1871-ben zárult le.¹¹ Ha azonban a forradalom befejezetlen, vagy elbukik, szükségletét fenntartják az anyagi létfeltételek megoldatlan ellentmondásai, és a szükséglet idővel kiváltja a megfelelő cselekvést, még ha apályhelyzetekben erre látszólag nincs is remény. Az elmélet számára tehát nem az a kérdés, hogy miképpen mentesíthető az egyéni tudat a külső-tárgyi meghatározottságtól, hanem az, hogy milyen feltételek mellett lehetnek úrrá az emberek saját társadalmi viszonyaikon, hogy *milyen körülmények között válhat a kényszer helyett a szabadság a társadalmi törvények jelenségformájává.*

¹¹ V. I. Lenin: Egy publicista jegyzetei. LÖM 19, Bp. 1975, 238. o.

MŰHELY

MARX ÉS ENGELS A NEMZETI KÉRDÉSRŐL

KARSAI LÁSZLÓ

Napjainkban, amikor szerte a világon a nemzeti, nemzetiségi, faji, vallási ideológiák, mozgalmak virágkorukat élik, fölösleges volna különösképpen magyarázni a tanulmányunk címében jelzett témaválasztás fontosságát. A mai nemzeti-nemzetiségi problémák körül zajló vitákban gyakran hivatkoznak Keleten és Nyugaton Marxra és Engelsre. Marx és Engels speciálisan a nemzeti kérdéstről szóló írásainak marxista igényű, monografikus feldolgozása azonban még várat magára.¹ Az alapvető probléma e kérdéskör kutatói számára az, hogy Marx és Engels nem dolgozott ki szisztematikus elméletet a nemzeti kérdéstről. Ezzel a problémával foglalkozó írásaik zöme konkrét *politikai állásfoglalás, reagálás*, minden vagy csaknem minden témánkba vágó írásuk alkalmi, részleges.² Bár Marxnak és Engelsnek volt *véleménye* a nemzeti kérdés egyik vagy másik aspektusáról, de állásfoglalásaikat ők maguk sohasem foglalták rendszerbe. Helyhez, időhöz, konkrét eseményekhez szorosan kötődő cikkeikben, magánleveleikben Marxéknál terminológiai egyöntetűséget sem találunk, a *nemzet, nemzetiség, faj, nép* kifejezéseket is olykor felváltva, ugyanarra az embercsoportra használták egy íráson belül.³ Mindez természetesen csak következménye annak, hogy Marx és Engels a nemzeti kérdést csak másodrendű, bár esetenként igen fontos problémának tekintette, olyannak, amelynek megoldása már a tőkés fejlődéssel lényegében biztosított. „A népek nemzeti elkülönülése és ellentétei már a burzsoázia fejlődésével, a szabadkereskedelemmel, a világpiaccal, az ipari termelés és az ennek megfelelő életviszonyok egyformaságával egyre inkább és inkább eltűnnek” – írja Marx a „Kommunista Kiáltvány”-ban.⁴ Az elkövetkező évtizedek tapasztalatai győzik meg Marxékát arról, hogy a tőkés fejlődés korántsem tünteti el a nemzeti ellentéteket. Marx 1866-ban „proudhonizált stirnerianizmus” jelzővel illeti azt az elméletet, amely szerint minden nemzetiség és maguk a nemzetek is csak „elavult előítéletek” lennének már a XIX. század második felében.⁵ Véleményüket plasztikus tömörséggel Engels fogalmazta meg egyik levelében, amikor megállapította: „A boulangizmus Franciaországban és az ír kérdés Angliában – ez a két nagy akadály utunkon, a két *mellékkérdés* (az én kiemelésem – K. L.), amely megakadályozza egy független munkáspárt megalakulását.”⁶

Marx és Engels életművében a nemzeti problémák azért „mellékkérdések”, mert a „főkérdés”, a „napirenden levő kérdés” a proletariátus nemzetközi (bizonyos értelmezés szerint ennyiben „nemzetekfölötti”) *osztályharcának*, a proletár világforradalomnak a problematikája.⁷ Marxék a nemzeti kérdést mindig a proletariátus nemzetközi osztályharcra, a társadalmi haladás álláspontjáról közelítették meg, s aszerint ítélték meg az egyes európai népek függetlenségi, nacionalista mozgalmait, hogy azok mennyiben segítik elő,

vagy gátolják a nyugat-európai proletárforradalmak kibontakozását. Marx egyik levelében ezt úgy határozta meg, hogy a „munkásosztálynak megvan a saját külpolitikája”, és ők ennek a proletár-internacionalista „külpolitikának” megfelelően értékelték elsősorban koruk Európájának és a világnak gazdasági-politikai eseményeit.⁸ Elemzésünk bázisa pontosan az az elméleti, de ugyanakkor szorosan gyakorlati-történeti koncepció, amelyből kiindulva Marx és Engels a nemzeti kérdést megközelítette. Ez a koncepció Marx és Engels kapitalizmus-felfogása. Marx és Engels akkor, amikor a nemzeti kérdés különböző konkrét megnyilvánulásaira reagált (lengyel felkelések, a balkáni orosz–török háború, írek mozgalmi stb.), mindig abból indult ki, hogy ezeknek az eseményeknek a hatásai segítik-e, vagy gátolják a fejlett európai tőkésországok proletár mozgalmait.

Marx és Engels véleménye szerint a tőkés társadalmi rend Nyugat-Európában már a XIX. század második felében súlyosan válságos helyzetbe jutott.⁹ Abban a korszakban, amikor Európa nagy részén még a polgári demokratikus fejlődést gátló legnagyobb akadályokkal birkóztak a nemzetek, államok, osztályok, amikor a világ területének nagy részén még csak kialakulóban volt a tőkés termelési mód, Marx és Engels már a tőkés társadalmi rendet megdöntő proletárforradalmak közvetlen közeli eljövételében bízott. A történetfilozófiai-módszertani probléma világosan áll előttünk. Marxék várakozása, elképzelése szerint a tőkés formáció a XIX. század második felében *Nyugat-Európában* már a bukás szélén áll. Marx, egyik Engelshez írott levelében az ebből a gondolatból adódó alapvető problémát így fogalmazta meg: „A polgári társadalom tulajdonképpeni feladata, hogy létrehozza, legalábbis körvonalalaiban, a világpiacot és egy ennek bázisán nyugvó termelést. Minthogy a föld kerek, Kalifornia és Ausztrália gyarmatosításával és Kína meg Japán feltárással ez a feladat nyilván befejeződik. A súlyos probléma számunkra ez: a kontinensen küszöbönáll a forradalom és nyomban szocialista jelleget is fog ölteni. Vajon nem fogják-e szükségszerűen eltiporni ebben a kis zugban, mikor sokkal nagyobb területen a polgári társadalom mozgása még emelkedő irányú?”¹⁰ A történelmi fejlődés az idézett levél megírása óta eltelt több mint 100 év során megmutatta, hogy a tőkés termelés sem Európában, sem Európán kívül nem állt még a XIX. században fejlődése csúcspontján.¹¹ Eltekintve ettől a levéltől, a marxi–engelsi életműben nem találunk elemzést arról, hogy elképzelhető-e másféle kapcsolat is Nyugat és Kelet között, mint amilyen a XIX. században kialakult. Marx és Engels több ízben állította szembe egymással a barbár, mezőgazdasági, elmaradott Keletet a művelt, civilizált, iparosodott Nyugat-Európával. A „Kommunista Kiáltvány” ezt így foglalta össze: „A burzsoázia a falut a város uralma alá vetette . . . S ahogy a falut a várostól, úgy a barbár és félbarbár országokat a civilizáltaktól, a paraszt népeket a burzsoá népektől, a Keletet a Nyugattól tette függővé.”¹²

A nemzeti kérdést Marx és Engels elsősorban ott és akkor érintette, amikor az általuk döntőnek tartott európai területen élő népekről, az itt kialakult államokról írt, az ázsiai, afrikai, amerikai, nemzeti, faji, vallási, etnikai, törzsi problémákat jószerivel nem is igen tárgyalta. A „Német ideológia” a kommunista-proletár forradalom megvalósítását csakis az „uralkodó népek” tetteként, egyszerre és egyidejűleg tartja lehetségesnek.¹³ Pár évvel később pedig Engels már arról ír, hogy a „civilizált országokban” kitörő proletárforradalom „A világ többi országára szintén jelentékenyen visszahat majd, egészen megváltoztatja fejlődésük eddigi módját és nagyon meggyorsítja ezt a fejlődést.”¹⁴ Marx és Engels, pontosan azért, mert már a XIX. század második felére várta az európai proletár-

forradalmak kitörését, föl sem tételezte, hogy lehetséges egy olyan fejlődési forma, amelyben a fejlett ipari országok nem jutnak el a proletárforradalmakhoz, míg a gyarmati népek a függetlenségi, antiimperialista küzdelmekhez már igen. Marx és Engels esetében többé-kevésbé természetesnek tekinthetjük, hogy figyelmüket elsősorban Európára koncentrálták, mivel az ő életükben a gyarmati népek függetlenségi harcai még korántsem képviseltek olyan erőt, mint a XX. században. De a II. Internacionálé vezetőinek többségét befolyásolta Marx és Engels, főleg ez utóbbi általános kapitalizmus felfogása, Európa-centrikussága.¹⁵ A civilizált, ipari, proletárforradalomra érett Nyugat-Európa és a barbár, mezőgazdasági Kelet-Európa szembeállításal érthető, magyarázható Marx és Engels véleménye az ún. reakciós szláv népekről. Már a II. Internacionálé marxistái és Leninék is magyarázkodni voltak kénytelenek, amikor olyan marxi–engelsi szövegekről volt szó, amelyekben egyes népeket „alacsonyabbrendű”-nek „életképtelen”-nek, „ellenforradalmi”-nak neveztek Marxék.¹⁶ Amikor az 1848–49-es forradalmak kitörték Európában, Marx és Engels – saját kifejezésük szerint – a Nagy Francia Forradalom „igézete” alatt élve, azt várta, hogy miként 1789 után a Franciaországból kiinduló polgári forradalom forradalmasította a feudális Európát, most a forradalom proletár-szocialista jelleget fog ölteni és a tőkés rendet fogja megdönteni.¹⁷ Az ehhez fűződő várakozások, majd ezek meghiúsulása is magyarázza, motiválja Marx és Engels állásfoglalásait, cikkeit a „reakciós szláv népekről”. Marx és Engels szerint most már a *fegyveres harc* van napirenden a forradalmi Nyugat és az ellenforradalmi Kelet között. 1848 júniusában a *Neue Rheinische Zeitung* a levert prágai felkelés kapcsán állapítja meg: „Az Európa Nyugatja és Keletje közötti nagy harcban, amely igen rövid időn – talán néhány héten – belül elkövetkezik, egy szerencsétlen végzet a cseheket az oroszok oldalára, a forradalom ellen a zsarnokság oldalára állítja.”¹⁸ Engels, aki még 1848 januárjában arról írt, hogy „a németek fogják a szláv meg az olasz szabadság útjában álló akadályokat eltakarítani”,¹⁹ és még 1848. július 11-ére datált egyik cikkében is hangoztatja, hogy lapja, a *Neue Rheinische Zeitung* mindig is a lengyelek, olaszok, *csehek* pártján állt,²⁰ 1848 telén hangot, stílust vált. Mint maga írja: „fájdalmas tapasztalatokból” tanulták meg, hogy 1848-ban „nem az összes európai népeknek egy köztársasági lobogó alatti testvériesüléséről van szó, hanem a forradalmi népeknek az ellenforradalmi népek elleni szövetségéről, olyan szövetségről, amely nem papíron, hanem a *csatamezőn* jön létre”.²¹ A „fájdalmas tapasztalatok” a kelet-európai népek egy részének a feudális reakcióhoz való csatlakozásából adódtak. Engels 1849 januárjában ennek alapján már úgy jellemzi a kelet-európai szláv népeket, hogy azok „egy felette zavaros *ezeréves fejlődésből* kikerült *népmorzsa*”.²² Véleményének összefoglalását „A demokratikus pánszlávizmus” c. cikkében találjuk. Ebben az írásában Engels fő érve a kelet-európai szláv népekkel szemben az, hogy „pánszlávisták”. Ez alatt ő ugyanazt érti, amit a kortársak zöme: vagyis hogy a cári Oroszország terjeszkedő politikájának eszközei ezek a népek. Az elemzésnek ezen a pontján kell felhívunk a figyelmet arra, hogy túlságosan is könnyű, tudományos szempontból pedig egyszerűen elfogadhatatlan módszer volna Marx és Engels szláv népekkel foglalkozó írásai fölött azzal napirendre térni, hogy a két nagy gondolkodó nem ismerte, nem ismerhette olyan mélységéig korszakuk társadalmi-politikai valóságát, mint azt több mint 100 évvel utóbb mi ismerhetjük. Marx és Engels szlávellenes írásait csak részben magyarázza az a tény, hogy Kelet-Európáról igen hiányos, többségében elfogult szlávellenes német nyelvű forrás állt rendelkezésükre.²³ Engels, a kortársak zöméhez

hasonlóan nem tudott arról, hogy az orosz kormány a Habsburg-monarchia szláv népeinek bekebelezésére nem is gondolt, valamint arról sem, hogy a pánszlávizmus mint hivatalos politikai program Oroszországban e korban nem vált a kormányzat programjának részévé, és ami talán esetünkben még súlyosabban esik a latba: a szláv népek s vezetőik sem rajongtak a cári Oroszországért, legfeljebb politikai, ritkábban fegyveres segítségével számoltak.²⁴ Marx és Engels élete végéig hitt abban, hogy Oroszország Nyugat felé is akar terjeszkedni és hogy ezt a politikáját elsősorban a kelet-európai szláv népek segítségével akarja és tudja is megvalósítani.²⁵ 1849 elején Engels kiindulópontja az, hogy a szláv népek azért „pánszlávisták”, azért kerültek a reakció oldalára, mert már évszázadok óta elveszítették az önálló államiságot, tehát „szükségképpen ellenforradalmiaknak” kellett lenniük és az 1848-as forradalomban azok is voltak.²⁶ Engels érvelése tartalmaz némi igazságot is: egyes szláv népek – tehát nem az összes szláv nép – jelentős tömegei és vezetőik egy része valóban az ellenforradalom oldalára állt 1848-ban.²⁷ De Engels e tényt magyarázó fő érve, miszerint szükségképpen ellenforradalmi módon kellett viselkedniük az összes szláv népeknek, mert már régen elveszítették állami önállóságukat, történelmietlen gondolat és egy bizonyos értelemben Hegelhez nyúlt itt vissza Engels. Engels ugyanakkor eltúlozza Hegel azon vélekedését, amely szerint a „világtörténetben csak olyan népekről lehet szó, amelyek államot alkotnak”.²⁸ Abból a tényből ugyanis, hogy a szláv népek 1848-ban még mindig nem önállóak, Engels már azt a következtetést is levonja, hogy „életképtelenek”.²⁹ Engels tehát egyfelől megállapítja (ha ez a megállapítás, mint láttuk, bizonyos korrekciókra is szorul), hogy a kelet-európai szláv népek 48-ban a reakció oldalára álltak, tehát ezek „ellenforradalmi” népek.³⁰ De „életképtelenek” csakis akkor „ítélhette” ezeket a népeket, ha abból indult ki, hogy a tőkés formáció már végnapjait éli Nyugaton, azok a népek tehát, amelyek a XIX. század közepéig még nem alkottak önálló államot, nem jutottak el az ipari civilizációhoz egy még inkább fejlődésképtelen, elavult, „életképtelen” formáció, a „keleti”, feudális társadalmi termelési mód tagjai. A két formáció hierarchikus szembeállítását történetfilozófiai szempontból, általános síkon teljesen jogos, de Engelsnek ebből levont konkrét gyakorlati következtetése tévesnek bizonyult. Engels vélekedése szerint ezeket a „népmorzszakát” bele kell kényszeríteni a Nyugatról jövő proletárforradalmak irányította világtörténelmi fejlődésbe. Ebben a nagy folyamatban ezek a kis „szláv népek és néproncsok” (Engels) fel fognak oldódni, fel fognak szívódni a nagy, „kétségtelenül életképes”, államalkotó, forradalmi proletár népekben. A kelet-európai szláv népek „életképtelensége” két úton, módon mutakozhat meg, történelmi távlatokban előre tekintve: az első, mondjuk így, „véres út” Engels szerint az, amikor „az egész Nyugat legvéresebb forradalmi háborúját”-t folytatja ellenük,³¹ a másik, „vértelen út” az, amikor a „forradalmi Nyugat” és az „ellenforradalmi Kelet” közötti harcban a proletárseregek győznek, a vesztes népek pedig beolvadnak a győztes nemzetekbe. Ezen utóbbi, „békésebb” út mellett Engels érdekes történelmi párhuzamokkal érvelt. Véleménye szerint a kelet-európai népek éppolyan „haldokló nemzetiségek”, mint Nyugat-Európában a walesiek, baszkok, bretonok.³² Több művében is visszatér ez a történelmi párhuzam, amelynek során sem számarányában, sem gazdasági-kulturális fejlettségi szintjében össze nem hasonlítható népeket, nemzetiségeket nyilvánított életképtelennek Engels. A történelmi fejlődés másik oldalról azt is bebizonyította, hogy még az Engels-féle példákban szereplő nyugat-európai kis nemzetiségek sem „életképtelenek” Engels több munkájában

is hangsúlyozta, hogy kizárólag a nagy történelmi nemzeteknek (angol, francia, német, olasz stb.) van joguk a nemzeti függetlenséghez, míg az általa következetesen „pánszlávisztának” tartott népeknek (szerbek, horvátok, csehek stb.) elkerülhetetlen sorsa az, hogy „alkotórészekként *felszívódtak* egyik vagy másik hatalmasabb nemzetbe”.³³ (Én kiemelésem – K. L. és ebben a mondatban a múlt idő használata talán a legjellemzőbb.)

De az 1848–49-es történelmi valósággal való „szembesítés” még nyilvánvalóbbá teszi, hogy Marx és Engels szláv népekkel kapcsolatos álláspontja más okok miatt is problematikus. Marx és Engels nem ismerte a Habsburg-birodalom népeinek tényleges sérelmeit, például a 48-as márciusi magyar kormányának a nemzetiségek követeléseivel szemben értetlen, azokat elutasító politikáját. Információhiány miatt nem tudták megfelelően értékelni Marxék a Habsburg-rendszer reakciós, osztrák–magyar-nemzetiségi származású uralkodó osztályának szerepét a nemzetiségi viszály szításában. Nem ismerték föl, hogy az „ellenforradalmi népek” nem valamiféle eleve adott, történelmi múltjukban gyökerező okok miatt, hanem nem utolsósorban a bécsi udvar megosztó politikája következtében fordultak a forradalmi Magyarország ellen.³⁴ A Marx és Engels rendelkezésére álló információk igen hiányos voltával magyarázhatjuk azt is, hogy a fentebb már többször idézett „A demokratikus pánszlávizmus” c. cikkében Engels az 1848-as prágai szláv kongresszus résztvevőit azért is támadta, mert azok, hiedelme szerint, „pánszlávisták” voltak. A szláv kongresszus anyagaiban nyoma sincs annak, hogy a delegátusok közül valaki is javasolta volna az ausztriai szlávok és a cári Oroszország egyesülését. A cár pedig egyetlen alattvalójának sem engedélyezte a kongresszuson való részvételt. A kongresszus résztvevőinek többsége valóban forradalomellenes, de nem pánszláv, hanem *ausztroszláv* beállítottságú volt, tehát nemcsak német-, de oroszellenes is. Engels cikkének Bakunyint bíráló részei nem egészen jogosultak. Bakunyin Prágában haladó szerepet játszott, kiáltványa őszintén forradalmi, haladó írás. Az eredeti szövegben Bakunyin leleplezi a zsarnokok politikáját, akik a szlávokat a németek ellen, a németeket a szlávok ellen uszítják. Bakunyin síkraszállt Ausztria megsemmisítéséért, mivel ha „az orosz cárizmus kifelé a zsarnokság támasza, . . . Ausztria a rendszer megvalósítása Európa szívében” – írta.³⁵

Másrészről viszont nem tudjuk nyugodt lelkiismerettel állítani, hogy a kelet-európai mozgalmak egyoldalú megítélését egyedül az információhiány magyarázná. Fel kell hívunk a figyelmet arra a nem mellékes módszertani problémára, hogy Engels szlávellenes írásaiban kizárólag a „nép” kategóriát alkalmazza, míg a kelet-európai nemzetek, népek, nemzetiségek *osztály*, réteg stb. egymással ellentétes politikai tendenciákra bontható elemzése hiányzik. Engels 1849-ben és később is több ízben egész népeket „ítélt el”. A kortársak közül Kossuth már 1848 őszén jobban megközelítette a történelmi valóságot, amikor így fogalmazott: „Én bizonyosan számítottam, és számítok . . . mindazoknak, kik a hazának hű fiai igazságszeretetére, hogy szavaimat nem fogják egy népfajt kárhóztató szónak venni. A dolog úgy áll, hogy felbújtatták a horvátokat és ezek között is vannak, kik szenvednek a törvényhez és magyarországhoz ragaszkodás miatt, így van a szerbek között és a felvidéken, hol szinte vannak híveink. Itt van szerb, itt van tót lázadás, itt oláh, itt horvát lázadás, mindegyiket nevének kell nevezni, a nélkül, hogy ez által az egész népet értenők.”³⁶

Marx és Engels 48–49-es állásfoglalásainak másik alapvető hiányossága, hogy sehol sem végzik el annak a ténynek a reális értékelését, hogy Franciaországban 1848 júniusa után III. Napóleon készülődik a hatalom átvételére, hogy Angliában a chartisták tavaszi gyenge

lázadás-kísérlete után már nincs semmiféle forradalmi mozgalom, tehát nem létezik, nem is létezhet az a „csatamező” sem, amelyen a „forradalmi Nyugat” és az „ellenforradalmi Kelet” népei harcba szállhatnának egymással.³⁷

A 48–49-es forradalmak kudarcát Marx és Engels elsősorban nem mint a polgári demokratikus, függetlenségi küzdelmek bukását fogta föl, hanem mint a nyugat-európai proletárforradalmak vereségét. A nemzeti függetlenségi küzdelmek és a proletárforradalmak kapcsolatát ezért fogalmazta meg Marx a következőképpen: „... a júniusi vereség (a párizsi proletárok leverett felkeléséről ír Marx – K. L.) elárulta Európa zarnoki hatalmainak azt a titkot, hogy Franciaországnak minden körülmények között fenn kell tartania a békét kifelé, hogy befelé a polgárháborút viselhesse. Ezáltal azokat a népeket, amelyek megindították a harcot nemzeti függetlenségükért, kiszolgáltatták Oroszország, Ausztria és Poroszország túlerejének, de ugyanakkor e nemzeti forradalmak sorsát *álávetették a proletárforradalom sorsának* (az én kiemelésem – K. L.), megfosztották őket a nagy társadalmi átalakulástól való látszólagos önállóságuktól, függetlenségüktől. A magyar ne legyen szabad, a lengyel se, az olasz se, amíg a munkás rabszolga marad!”³⁸ Engels 1855-ben egy olyan lehetséges történelmi alternatívát vázolt föl egyik kisebb cikkében, amelyben a franciaországi forradalom mint indító, ösztönző erő megtartotta primátusát, de már nem a proletárforradalmak szabadítják fel az elnyomott népeket, hanem a permanens forradalmi mozgalomban együtt küzdenek az elnyomott népek és a nemzetközi proletariátus. Más szavakkal: egy ideig az elnyomott európai népek függetlenségi harcának objektív tartalma és célja egybeesik a proletariátus magasabb rendű, egyetemes érvényű, internacionalista harcával.³⁹ De a döntő elméleti és gyakorlati-politikai fordulat Marxnak és Engelsnek a nemzeti kérdés és a proletárforradalmak viszonyáról elfoglalt álláspontjában csak jóval később, az 1860–70-es években, elsősorban a lengyel és az ír nép függetlenségi harcaiból levont tanulságok elemzése után következett be.

Marxék az 1840-es években még egyértelműen azon az állásponton voltak, hogy az ír függetlenségi mozgalom az ír nép döntő problémáit nem képes megoldani, az íreknek és az angoloknak össze kell fogni és megdönteni a tőkésék uralmát.⁴⁰ Marx 1867 őszen így írt Engelsnek egyik levelében: „Írország Angliától való különválását azelőtt lehetetlennek tartottam. Most elkerülhetetlennek tartom . . .”⁴¹ Az 1840-es években kialakult véleményt, amely szerint a társadalmi haladás, a munkásosztály „önálló külpolitikája” szempontjából szükséges az angol–ír unió fennmaradását pártfogolni, mint látjuk, 1867-ben már az ír függetlenség ügyének támogatása váltja fel Marx gondolkodásában. A két vélekedés között eltelt 20 év során elsősorban Marx, de Engels is alaposan megismerte az ír történelmet. Marx már az 50-es évek elején a *New York Daily Tribune*-nak írott cikkeiben több ízben foglalkozott az írek nyomorának okaival.⁴² Engels egyik Marxhoz írott levelében, még 1856-ban mindkettejük véleményét összegezte, amikor megállapította: „Hányszor nekirugaszkodtak az írek, hogy vigyék valamire, de mindannyiszor eltiporták őket politikailag és iparilag.”⁴³ Az írek függetlenségi harca, ismerte föl Marx, nem sokkal később, nem egyszerűen egy elnyomott nép harca a politikai függetlenségért, hanem a „zöld sziget” lakóinak küzdelme az angol gyarmati uralom ellen, amely a szó szoros értelmében fizikai megsemmisítéssel fenyegeti az íreket.⁴⁴ Marx és Engels nem utolsósorban pontosan ezért állt az ír függetlenség ügye mellé. Álláspontjuk megváltozása nem jelentette egyben azt is, hogy az angol uralom minden következményét elvetették volna. Marx egy ízben az ír papságról jegyzi meg, hogy „nincsen tudatában annak, hogy a

hátuk mögött egy angolszász forradalom alapjaiban felforgatja az ír társadalmat. Ez a forradalom abban rejlik, hogy az ír földművelési rendszer átadja a helyét az angolnak, a kisbérleti rendszer a nagynak – éppúgy, ahogyan a régi földtulajdonosok a modern tőkésnek.”⁴⁵ Az ír kelta klánrendszer szétrombolását, a sziget beolvasztását az angol tőkés piacba, mint látjuk, Marx „forradalomnak” nevezi. Marx akkor fordul az írországi angol uralom ellen, amikor felismeri: az angolok uralma ahhoz vezet, hogy Írország népét „fokozatosan” kiszorítják „északon a gépek, délen a juhlegelők, bár ebben a szerencsétlen országban még a juhok is megfogyatkoznak, igaz, nem oly rohamos ütemben, mint az emberek”.⁴⁶ Marxék tehát akkor szállnak síkra az írek függetlenségéért, amikor ráébrednek: Anglia uralma nem biztosítja a sziget népének a polgári, tőkés formációba való beilleszkedését. Marx egy ízben ezt a problémát így foglalta össze: „Amit az angolok még nem tudnak, az az, hogy 1846 óta az írországi angol uralom gazdasági tartalma, tehát politikai célja is, egészen új szakaszba lépett . . . Semmi sem lehet nevétségesebb, mint ha valaki Erzsébet vagy Cromwell barbárságait, amelyekkel az íreket angol kolonialistákkal (a szó római értelmében) akarták kiszorítani, egy kalap alá veszi a mostani rendszerrel, amely az íreket birkákkal, disznókkal és ökrökkel akarja kiszorítani.”⁴⁷

De Marx és Engels nem csupán, sőt azt is mondhatnánk, hogy nem is elsősorban az ír nép szörnyű nyomora, szenvedései miatt állt a „zöld sziget” mellé. Ha az írek megdöntik hazájukban az angol landlordok uralmát, ezzel döntő lökést adnak a nagy-britanniai tőkés rend összeomlásának is – mutatott rá Marx. Ameddig pedig Anglia elnyomja Írországot, addig külpolitikája szükségképpen reakciós marad és például USA-ellenes (ne feledjük, írek milliói élnek már ekkor az Egyesült Államokban!).⁴⁸

Az angliai társadalmi-politikai fejlődés egyik legfőbb gátja éppen az angol és ír munkások viszálya, ismeri föl Marx és Engels. Engels azt már az 1840-es évek elején észrevette, hogy a nemzeti elnyomás az elnyomó és az elnyomott nép közötti gyűlölködéshez vezet,⁴⁹ de azt, hogy ennek a tényszerűnek az angliai és tágabban a nemzetközi munkásmozgalom fejlődése szempontjából is nagy jelentősége van, csak 1867-ben mondta ki Marx: „. . . az *angol munkásosztály felszabadításának előfeltétele* a jelenlegi kényszerunió (vagyis Írország rabszolgaságának) átalakítása *egyenlő és szabad konföderációvá*, ha ez lehetséges, vagy *teljes különválássá*, ha úgy kell lennie”.⁵⁰

Itt cserélődik föl az 1850-es évek elején felállított „sorrend”: már nem a nemzetközi proletárforradalom szabadítja föl, esetünkben az ír népet, hanem az írek nemzeti függetlensége „*előfeltétele*” az angliai munkásmozgalom szabad fejlődésének. Ekkoriban ismeri föl Marx, hogy a nacionalizmus, a nemzetek, nemzetiségek közötti gyűlölködés szítása kiváló ideológiai-politikai fegyver a burzsoázia kezében, melynek segítségével hatásosan meg lehet osztani a nemzeti és a nemzetközi munkásmozgalmat. Marx egyik magánlevelében ezzel a problémával kapcsolatban így írt: „Mindinkább arra a meggyőződésre jutottam – és most az a fődolog, hogy ezt a meggyőződést *beleverjük az angol munkásosztályba* (az én kiemelésem – *K. L.*), hogy a munkásosztály itt, Angliában soha nem cselekedhet valami döntő dolgot, amíg Írországra vonatkozó politikáját el nem választja az uralkodó osztályok politikájától . . . Ha ez nem történik meg, akkor az angol nép az uralkodó osztályok járszalagján marad . . .”⁵¹ Marx itt világosan azt a gondolatot fogalmazta meg, hogy a munkásosztályt internacionalistává kell nevelni. Ez a fajta munkásmozgalom-kép igen messze áll az 1840-es években kialakítottól, amikor Marx és Engels még úgy hitte, hogy: „Nem arról van szó, hogy egyik vagy másik proletár, vagy akár az

egész proletariátus időlegesen mit képzel el céljának. Arról van szó, hogy mi a proletariátus, és hogy e létének megfelelően történelmileg mit lesz kénytelen tenni.”⁵² Ekkoriban még úgy vélte Marx és Engels, hogy a proletariátusnak semmiféle „elméleti képzete” nincs már, hiszen „ha ennek a tömegnek volt is valaha”, azokat a „körülmények most már rég feloldották”.⁵³ Mint az angol–ír probléma kapcsán már láttuk, Marx teljes mértékben revidálta ezt a fajta absztrakt-idealizált munkásosztály képet, Engels pedig az 1890-es években az USA munkásosztályáról írva már „egész természetes”-nek tartja, „hogy ilyen fiatal országban, amely a feudalizmust sohasem ismerte, amely kezdettől fogva polgári alapon fejlődött, a polgári előítéletek milyen erősen megrögződtek a munkásosztályban is”.⁵⁴

A XIX. század 60–70-es éveiben Angliában volt a legfejlettebb a tőkés termelési mód, Marx ezért is tartotta döntő kérdésnek az angol dolgozók bevonását a forradalmi-internacionalista munkásmozgalomba. Marx az 1860-as évek végén revidálta a kapitalizmus közeli összeomlásába vetett bizakodását és egy helyen meg is állapította: mivel az 1860-as évek végén Anglia az „egyetlen ország”, amelyben a proletárforradalom „anyagi feltételei már bizonyos érettségi fokig fejlődtek” – ezért a társadalmi forradalom meggyorsítása Angliában a Nemzetközi Munkásszövetség legfontosabb célja. A meggyorsítás egyetlen eszköze pedig Írország függetlenségének kivívása.⁵⁵

Marx és Engels az I. Internacionálén belül kemény harcokat folytatott álláspontja érvényre juttatása érdekében. Engels egy ízben élesen bírálta azt a nézetet, mely szerint az angliai ír munkás-szekcióknak az ún. brit (vagyis angol) föderális tanács irányítása alá kellene tartozni, mivel az írek angolok, hiszen angolul beszélnek. Engels határozottan kijelentette: „Az írek minden tekintetben különálló nemzetiséget alkotnak, s az a tény, hogy angol nyelven beszélnek, nem foszthatja meg őket attól a minden nemzetiséget megillető jogtól, hogy az Internacionálén belül független nemzeti szervezetük legyen” – majd így folytatta: ha az ír szekciókat Angliában az angol szekciókhoz sorolnák, megsértenék a proletár internacionalizmus elvét: „ezzel tulajdonképpen a járqm elviselését prédikálnák, s a hódító uralmát próbálnák az internacionalizmus leple alatt igazolni és állandósítani”.⁵⁶

Az a tény, hogy Anglia több évszázada elnyomja Írországot, olyan következményekkel járt, amelyeknek hatását csak hosszabb történelmi időszakot vizsgálva lehet fölmérni. Marx egy helyütt megjegyezte: „Írország meghódításával Cromwell halomra döntötte az angol köztársaságot.”⁵⁷ Ami igaz volt a XVII. században, az a XIX. században sem vesztett magyarázó és ma is a világ sok részén aktuális értelméből: „... Írország az angol kormány egyedüli ürügye arra, hogy *nagy állandó hadsereget* tartson fenn” – írja Marx –, „amelyet szükség esetén . . . rászabadítanak az angol munkásokra, miután Írországban szoldateszkává képezték ki.”⁵⁸ Az angol–ír viszály tapasztalatainak levonása és általánosítása tükröződik Marxnak azokban az írásaiban, ahol a későbbi történelmi események tanulságait fogalmazza meg, a nemzeti elnyomás, az állandó hadseregek fennállása és a burzsoázia sovinizmusa-patriotizmusa közötti kapcsolatáról. A porosz–francia háború után, a Kommün tapasztalatain gondolkodva írta Marx: „A burzsoázia *sovinizmus* csak hívság, mellyel összes saját pretencióit nemzeti mezbe bujtatja. Eszköz arra, hogy állandó hadseregekkel örökössé tegye a nemzetközi küzdelmeket, hogy mindegyik országban leigazza a termelőket azzal, hogy mindegyik másik országbeli testvérei ellen

usztija őket, eszköz a munkásosztály nemzetközi együttműködésének – felszabadulása első előfeltételének – megakadályozására.”⁵⁹

Az ír nép nemzeti függetlenségének ügye mellett a lengyelek függetlenségét tartotta Marx és Engels az európai proletariátus felszabadulása szempontjából minden körülmények között szükségesnek, elengedhetetlen feltételnek.⁶⁰ Marx már 1847-ben arra biztatta a chartista munkásokat, hogy döntsék meg Angliában a tőkés rendszert, mert ezzel, és nem jámbor lengyelbarát szölamok hangoztatásával segíthetik elő valóságosan is Lengyelország felszabadulását.⁶¹ Engels pedig mint *német* jelenti ki: a német demokrátnak kell elsősorban küzdeniük Lengyelország felszabadításáért, mert „nem szabadulhat fel az a nemzet, amely ugyanakkor továbbra is elnyom más nemzeteket” – utalva arra, hogy Poroszország egyike a lengyel nép elnyomóinak.⁶² És bár Marxék korabeli cikkeiben néhány túlzó lengyelbarát kijelentés is található,⁶³ a „Kommunista Kiáltvány”-ban határozottan leszögezték, hogy: „A lengyeleknél a kommunisták azt a pártot támogatják, amelyik az agrárforradalmat vallja a nemzeti felszabadulás feltételének, azt a pártot, amely az 1846. évi krakkói felkelést életre hívta.”⁶⁴

Marx és Engels több ízben is kifejtette: Lengyelország függetlensége az első lépés ahhoz, hogy Németország megszabaduljon egy idegen nép elnyomásának terhetől – egyben a lengyel területeket feldaraboló másik két reakciós hatalommal, Ausztriával és Oroszországgal fennálló kényszerű „rablótársi” szövetségtől. 1848-ban a proletárforradalmak kirobbanásához vezető út nélkülözhetetlennek vélt állomása Marx és Engels szerint Lengyelország függetlensége, s a német egység megteremtése volt, és az előbbi kiprovokálta volna a forradalmi háborút Oroszországgal szemben.⁶⁵

Az 1848–49-es lengyelbarát hang az 1850-es évek elején rövid időre megváltozik. Engels 1851. május 23-án levelet írt Marxnak, és ebben egészen másként írt a lengyelekről.⁶⁶ A levelet D. Rjazanov publikálta és magyarázó írásában utalt arra, hogy ez a magánlevél az angliai emigráció heves belső vitái közepette született, amikor a lengyel emigráció a polgári-kispolgári demokraták és a Marxék vezetete kommunista irányzat közötti vitában a demokraták oldalára állott. Rjazanov azt is megjegyzi – ezzel mintegy jelezve, hogy Marx nem osztotta Engels megváltozott véleményét a lengyelekkel kapcsolatban –, hogy Marx nem reagált Engels levelének lengyelelles részeire. De Rjazanov magyarázata nem tűnik teljesen kielégítőnek. Engels 1851. elején már egy tervezett cikksorozatáról a következőket írta Marxnak: „Az olaszoknak, lengyeleknek és magyaroknak elég világosan meg fogom mondani, hogy az összes modern kérdésekben csak fogják be a szájukat.”⁶⁷ „Az összes modern kérdés” kitétel nyilvánvalóan a társadalom szocialista átalakításával, a proletárforradalommal kapcsolatos problémákra vonatkozik. Ezekben a kérdésekben az olaszok, lengyelek és magyarok azért nem juthatnak szóhoz Engels szerint, mert még 1851-ben is nemzeti függetlenségük, tehát egy polgári demokratikus célkitűzés kivívásával vannak elfoglalva, egy olyan időszakban, amikor Marxék várákozása szerint Európában már a szocialista-proletár átalakulás kérdései vannak napirenden. Ha Marxnak és Engelsnek igaza lett volna, abban az esetben az elnyomott népek tulajdonképpen „fölségesen” fordították volna energiáikat nemzeti függetlenségük kivívására, hiszen a Nyugat-Európában győzedelmeskedő proletárforradalmak seregei őket is felszabadították volna. És ebben a döntő felszabadító forradalmi háborúban a nagy, fejlett népek, a németek, franciák, angolok tudják kiállítani a nagylétszámú hadseregeket. Engels 1851. május 23-i levelének végén megadja az egyik fő magyarázatot hirtelen támadt

lengyelellenességére: „Egy olyan nemzetnek, amely legföljebb 20–30 000 harcost állít, nincs beleszólása a dolgokba. És sokkal többet Lengyelország bizonyára nem állít.”⁶⁸ Marx még 1853-ban is azért bírálta egyik cikkében a lengyeleket, magyarokat, olaszokat, mert a nemzeti függetlenség ügyét helyezik minden más társadalmi-politikai kérdés elé.⁶⁹ Az 1863-as lengyel felkelést viszont már nagy lelkesedéssel és igencsak önkritikus iróniával üdvözli Marx: „Mit szólsz a lengyel históriához” – kérdezi egyik levelében Engels-től, majd így folytatja: „Annyi bizonyos, hogy megint szépen megkezdődött a forradalom érája Európában. És a dolgok állása általában jó. De a kedélyes illúziók és a szinte gyermeteg lelkesedés, amellyel 1848 februárja előtt a forradalmi érat üdvözlöttük, odavan . . . A láva ezúttal remélhetőleg keletről nyugatra hömpölyög majd, és nem fordítva, úgyhogy mentesülünk a francia kezdeményezés kitüntetésétől.”⁷⁰

A lényeges számunkra természetesen nem is az 1848-as illúziók kritikája, hanem az a tény, hogy ebben az esetben egy nemzeti függetlenségi mozgalom sikere, a lengyel nép győzelme esetén Marx még azt is lehetségesnek tartotta, hogy a proletárforradalmak hosszú időszakát megnyitó forradalmi válsághullám Keletről Nyugatra, a gazdaságilag-társadalmilag elmaradottabb területek felől a fejlett országok felé fog hömpölyögni.⁷¹

De Marx a német munkásmozgalom fejlődése szempontjából is elengedhetetlen fel-tételnek tartotta Lengyelország felszabadulását. Több írásában is kifejtette, hogy a német munkásmozgalom előrehaladását leginkább gátló tényező a Lengyelország egy részét uralma alatt tartó Porosz Állam, és ebből a tényből le is vonta a következtetést: „Mivel tehát Lengyelország létezése Németországnak szükséges és a Porosz Állam mellett lehetetlen, ezért ezt a Porosz Államot el kell törölni a föld színéről.”⁷² A londoni német munkások Művelődési Egyletének nevében írott kiáltványában Marx még tovább megy. Itt a német munkásosztály, vagyis egy lényegileg és elvileg *internacionalista* osztály és mozgalom elsődrendű feladatának egy *nemzeti* függetlenségi mozgalom támogatását jelöli meg és pontosan azért, mert a német burzsoázia, amelynek elsősorban kellene küzdenie ezért a polgári demokratikus célért, ezt a történelmi feladatát nem teljesíti. Ezért kell a német proletariátusnak ezt a csak látszólag nemzeti-demokratikus, de valójában internacionalista feladatot magára vállalnia.⁷³ Ezek után természetes, hogy az I. Internacionálé Alapító Üzenetében már szerepel Lengyelország példája,⁷⁴ és Marx 1865 elején joggal határozhatta meg a következőképpen a Nemzetközi Munkásszövetség Lengyelországgal kapcsolatos „külpolitikáját”: „A konzervatív Európa jelmondata így hangzik: leigázott Európa, leigázott Lengyelországgal mint bázissal. A Nemzetközi Munkásszövetség jelmondata ezzel szemben: szabad Európa, amely szabad és független Lengyelországra támaszkodik.”⁷⁵

Az ír, a lengyel, az olasz stb. népek függetlenségi mozgalmainak elemzése nyomán vonta le Marx és Engels azt a következtetést, amelyet a nemzeti kérdés és a proletármozgalmak kapcsolatában a magunk részéről a legdöntőbbnek vélünk: „Egy életképes nép”, addig, amíg idegen elnyomás alatt él, minden igyekezetét és energiáját szükségképpen a külső ellenség ellen fordítja, addig tehát belső élete meg van bénítva, addig képtelen a társadalmi felszabadításért munkálkodni.⁷⁶

Ha minden népet, nemzetiséget „életképesnek” tekintünk, amire a jelen történeti valósága is kötelez minket, a gondolat máig érvényes és aktuális tartalmú. Az 1850-es évek elején, a közeli proletárforradalmakat váró hangulatban megfogalmazott egyoldalú és azóta is sokszor mereven, dogmatikusan értelmezett kapcsolatot a nemzeti függetlenségi

mozgalmak és a proletariátus nemzetközi osztályharca között Marx és Engels itt világosan újrafogalmazza: nincs szó már többé arról, hogy az előbbiek „alá” lennének rendelve az utóbbiaknak, hanem világos egyenrangúság, egyenjogúság, eltéphetetlen kötelék van közöttük. Marx és Engels szerint a „nép”, a „nemzet” Nyugat-Európában a feudalizmus fölött diadalmaskodó burzsoázia, amely a gazdasági, politikai hatalmat teljes egészében a kezében tartja. Ezért írja a „Kommunista Kiáltvány”: „Minthogy a proletariátusnak mindenekelőtt a politikai hatalmat kell meghódítania, nemzeti osztállyá kell emelkednie, önmagát nemzetté kell szerveznie, ezért maga is még nemzeti, bár semmi esetre sem burzsoá értelemben.”⁷⁷

Marx és Engels akkor és ott alkotott igazán maradandót és értékeset a nemzeti kérdéstről írott műveiben, amikor és ahol állásfoglalásaikat nem torzította el az európai helyzet rossz felmérése. A nemzeti és nemzetközi erőviszonyok helytelen megítélése egy másik népcsoport, a balkáni népek szabadságküzdelmeinek elemzésekor is téves állásfoglalásokra indította Marxot és Engelseket.

Marx és Engels érdeklődése 1853-ban, a krími háborúval kapcsolatban fordult a Balkán felé.⁷⁸ Marx ez idő tájt vált a *New York Daily Tribune* londoni munkatársává, és amikor a lap szerkesztői megbízták, hogy írjon a Balkánon kibontakozóban levő válságról, ő barátját kérte meg, hogy írjon helyette erről az „utálatos keleti kérdéstről”, amely neki (Marxnak) „spanyolul” van.⁷⁹ Engels el is vállalta a feladatot és több cikket írt a krími háborúról. Ebben az esetben a szó szoros értelmében megrendelésre írott napi hírlapi cikkekkel van dolgunk, amelyeket ráadásul úgy kellett Marxéknak megírni, hogy keresztülmenjen a *Tribune* szerkesztőinek cenzúráján is. A *Tribune* ugyanis köztársaságpárti, rabszolgaság-ellenes lap volt, amely viszont gazdaságpolitikai nézeteiben protekcionista vonalat képviselt. A lap természetesen a szabadkereskedő Anglia és a diktatori Franciaország ellensége volt. De – számunkra talán kissé meglepő módon – egyúttal Oroszországot támogatta a krími háború idején, mivel szerkesztői a cárbán nemcsak ellenségeik ellenségét, hanem az erősekező protekcionista ipartámogatót is látták.⁸⁰ Mint azt már D. Rjazanov 1923-ban publikált előadássorozatában megállapította, Marx és Engels örömmel üdvözölte a krími háborút mint olyan eseményt, amelyben a legfontosabb európai reakciós hatalmak kerültek szembe egymással. Marx és Engels ebben a konfliktusban Oroszországgal szemben, tehát bizonyos értelemben Törökország oldalán állt.⁸¹ A háborúnak Marxék ugyanazért örültek, amiért Oroszországgal szemben foglaltak állást: azt várták ugyanis, hogy a háború Európában rövid időn belül általános válsághoz, összeomláshoz fog vezetni, Oroszország katonai veresége pedig a Nyugaton győztes proletárforradalmak legfőbb ellenségének meggyengülését jelenti, hiszen „A hivatalos Oroszország mind a mai napig felleghará és oltalma az egész európai reakciónak” – állapította meg Engels 1874-ben.⁸² Marx és Engels nem azért fordult elsősorban szembe a balkáni népek szabadságtörekvéseivel már 1853–56 között, mert ezeket a népeket is életképtelennek, reakciónak tartotta, vagy mert „törökbarát” lett volna.⁸³ Törökország balkáni jelenléte „akadályozza a thrák–illír félsziget erőforrásainak fejlődését” – írja Marx és Engels, de az indoklás nem az, hogy azért, mert az iszlám despotizmus nem teszi lehetővé a térség népeinek gazdasági-társadalmi fejlődését, hanem az a fő érv Törökország ellen, hogy túlságosan gyöngye ahhoz, hogy Oroszország hódító politikájával szembeszálljon.⁸⁴ Márpedig Oroszország hódít – írja Marx és Engels – és ha meghódította a Balkánt, Magyarország, Poroszország, Galícia következik,⁸⁵ ezért „a forradalmi demokrácia és Anglia

érdekei megegyeznek a török függetlenség megóvásának”, de legalábbis az „orosz annexiók tervek meghiúsításának” kérdésében.⁸⁶ Az egész gondolatmenet egyik legfőbb gyengesége abból a tényből fakad, hogy Marx és Engels megítélése szerint 1853 táján tulajdonképpen nem is az európai nagyhatalmak (Anglia, Franciaország) az igazi ellenfelei Oroszországnak, hanem a „forradalom”.⁸⁷ Marx és Engels ezért vélekedett úgy az 1850–70-es években, hogy ha a Balkánon élő szláv népek önerejükől képtelenek lerázni a török igát és kénytelenek a cári Oroszország segítségéhez folyamodni, akkor inkább ne nyerjék el függetlenségüket, hanem várják meg, amíg az európai proletariátus felszabadítja őket. Engels még 1882 februárjában is így magyarázta Bernsteinnek az elnyomott kis népek, nemzetiségek és a proletárforradalmak kapcsolatát: „Nekünk a nyugat-európai proletariátus felszabadításában kell közreműködnünk és minden egyebet alá kell rendelnünk ennek a célnak. Ha még oly érdekesek is a balkáni szlávok stb., míhelyt felszabadulási törekvésük összeütközik a proletariátus érdekével, engem hidegen hagynak. Az elzásziak is el vannak nyomva, s örülni fogok, ha ismét megszabadulunk tőlük. De ha ők egy *szemlátomást közelgő forradalom előestéjén* (az én kiemelésem – K. L.) háborút akarnak provokálni Franciaország és Németország között, ha ismét fel akarják uszítani ezt a két népet és ezzel elnapolni a forradalmat, akkor ezt mondom: Állj! Nektek is lehet annyi türelmetek, mint az európai proletariátusnak. Ha ez felszabadítja magát, akkor ti amúgy is szabadabbá lesztek, de addig nem tűrjük, hogy keresztettedek az útját a harcoló proletariátusnak. Ugyanígy van ez a szlávokkal.”⁸⁸

Ez az általános véleményük további szlávellenes érvekkel gazdagodott az 1870-es években. Ez idő tájt a balkáni népek törökellenes mozgalmait vagy figyelmen kívül hagyja Marx és Engels, vagy pedig az orosz ügyönkök felforgató tevékenységének tulajdonítja azokat.⁸⁹ Marx és Engels változatlanul ellenzi, hogy az itt élő népek a cári Oroszország segítségével szabaduljanak föl. „Bulgária úgynevezett autonómiája semmi egyebet nem jelent, mint a törökök elkergetését ebből az erős pozícióból és Konstantinápolynak védtelenné tételét egy orosz invázió számára” – jegyezte meg Engels egy helyen.⁹⁰

Marx és Engels az 1870-es évek végén abban reménykedik, hogy a Török Birodalom, részben az orosz–török háború okozta belső válság hatására, belülről fog „modernizálódni” és így megerősödve sikeresen fog szembeszállni Oroszországgal.⁹¹ A Török Birodalom belső viszonyainak elemzésekor már nem használja Marx és Engels az 1853-ban még előszeretettel alkalmazott „döglött ló”, Európa „beteg embere” stb. kifejezéseket. Wilhelm Liebknechthez írott levelében Marx két fő érveléssel indokolja, miért álltak a „leghatározottabban a törökök pártján” 1878-ban: „1. mert tanulmányoztuk a *török parasztot* – tehát a török nép zömét –, s ennek alapján feltétlenül az *európai parasztság* egyik *legderékabb és legerkölcösebb képviselőjének* ismertük meg; 2. mert az oroszok veresége nagyon *meggyorsította volna Oroszországban* a társadalmi átalakulást . . . és *ezzel a fordulatot egész Európában*”.⁹² Marx 1-es számú érve még nagyobb hangsúlyt kap, ha figyelembe vesszük, hogy mind ő, mind Engels ugyanebben az időben javarészt elítélő hangnemben írt a Balkánon élő szláv népekről.⁹³

Marx 2. számú érve is tartalmaz új elemet. Oroszország katonai veresége már nem közvetlenül a „küszöbönálló” nyugat-európai proletárforradalmak útját könnyítené meg, hanem magában Oroszországban vezetne forradalomhoz. Az orosz forradalomtól pedig azt várja Marx és Engels, hogy Kelet-Európa szláv nemzetiségei felébredjenek a „pánszláv álmokból”.⁹⁴ Oroszország különben sem szabadítja föl a balkáni népeket – írja Engels,

hanem csak a török uralmat váltja föl a sajátjával, mely utóbbit egyenesen a törökénél „rosszabbnak” minősíti Engels.⁹⁵ Engels több írásában – a történeti valósággal szemben – idealizálva festi le a török uralom alatt élt nemzetek helyzetét: „A török uralom alatt élő keresztény paraszt anyagilag jobb helyzetben volt, mint bárhol másutt. Megtartotta a török uralom előtti intézményeit, teljes önkormányzatát; amíg megfizette adóját, a török rendszerint nem törődött vele . . . Léte méltatlan, csak megtűrt, de anyagi szempontból nem volt nyomasztó, és nem állt ellentétben e népek akkori kulturális szintjével . . .” – írja Engels 1889-ben.⁹⁶

Néhány évvel korábban pedig egyenesen azt írta: „A bolgároknak is, nekünk is, végtelenül jobb lett volna, ha az európai forradalomig törökök maradnak; a nemzeti intézmények pompás fogódzópontot adtak volna a kommunizmusba való továbbfejlődéshez . . .”⁹⁷ A bolgárok, szerbek, románok, görögök természetesen nem vártak, nem várhattak az európai proletárforradalmakra, hanem pontosan azért, mert életük elviselhetetlen szenvedések hosszú sora volt a török ázsiai despotizmus alatt, lázongtak, lázadoztak, felkeléseket szerveztek.⁹⁸ De Engels azon érve, mely szerint a török uralomnál semmivel sem jobb a cári Oroszország uralma, más szempontokból is erősen vitatható. Egy általános, elvont séma szerint úgy is föl lehetne fogni Engels gondolatát, hogy nemzeti elnyomás és nemzeti elnyomás között nincs különbség, egyformán rossz mind a kettő. Ez a fajta értelmezés azonban ellentmond Marx és Engels több ízben leírt, kifejtett általános véleményének, hiszen a két nagy gondolkodó sohasem tekintette a nemzeti függetlenséget, önállóságot mindig és minden körülmények között haladásnak. A délfraancia provanszállokkal kapcsolatban jegyzi meg egy helyen Engels: „Az alkotmányozó nemzetgyűlés verte szét a független tartományokat, a konvent vasökle tette csak *franciákká* Franciaország déli részének lakosait és adta nekik kárpótlásul nemzetiségükért a demokráciát.”⁹⁹ Marx és Engels az I. Napóleon elleni háborút a németek részéről „olyan örültség”-nek nevezte, „amely egykor még minden becsületes és értelmes németnek arcába kergeti majd a vért”.¹⁰⁰ És pontosan azért, mert úgy vélték Marxék, hogy Napóleon a polgári forradalmat, míg az orosz cárizmussal szövetséges hatalmak a feudális reakciót képviselték, ez a háború „természetszerűleg a befolyásnak nyugatról keletre, Franciaországból Oroszországba való eltolódáshoz vezetett”.¹⁰¹ Másutt Engels Mexikóról írja, hogy „saját fejlődésének érdeke, hogy a jövőben az Egyesült Államok gyámsága alá kerüljön”.¹⁰²

Ha a balkáni népek orosz segítséggel történő felszabadulásának problémáit ebből az általános nézőpontból vizsgáljuk, azonnal szemünkbe ötlük Marx és Engels 1876 utáni, a Balkánnal foglalkozó írásainak egyik legfeltűnőbb vonása: Marxék sehol sem végzik el a török birodalom belső viszonyainak lényegi elemzését, a cári Oroszországgal való összehasonlítását. Ugyanis már az első egybevetésnél kiderülne, hogy a lassan, ellentmondásosan, de mégis fejlődő, iparosodó önkényuralmi Oroszország egy magasabb társadalmi-gazdasági formáció képviselőjeként jelenik meg a Balkánon.¹⁰³ Másrésztől viszont meg kell említenünk, hogy Engels 1853-ban még látta, hogy Oroszország nem veheti át egyszerűen a törökök helyét a Balkánon, hiszen világosan megfogalmazta: „De a török hatalmat visszaszorítani a Boszporusz mögé; a félsziget különböző vallásfelekezeteit és nemzetiségeit felszabadítani, az összes európai nagyhatalmak tervei és mesterkedései, ellentétes kívánságai és érdekei előtt szélesre tárni a kapukat – nem jelentené-e az általános háború kirobbanását?”¹⁰⁴

Az 1882-es vélekedés arról is tanúskodik, hogy Engelset még az 1878-as, Oroszország vereségével végződő berlini konferencia sem győzte meg arról, hogy a cári birodalom nem lehet korlátlan úr a Balkánon. Azt a ténytet pedig, hogy a török uralom alól orosz segítséggel felszabadult területeken mindenütt erős oroszellenes pártok, mozgalmak alakultak, Engels már 1853-ban észlelte,¹⁰⁵ és az ilyen mozgalmakat, a cárizmussal szembeálló kormányok cselekedeteit nagy rokonszenvvel és helyesléssel írta le több munkájában is. Engels 1886 őszén a bolgárokról írta igen elismerő hangon: „Képzeltetik a cár dühét. Miután meghajlította Bismarckot, megtörte az osztrák ellenállást, most útját állja ez a csak tegnap felbukkant kis nép, amely a 'függetlenségét' neki vagy apjának köszönheti, és amely nem látja be, hogy ez a függetlenség csak azt jelenti, hogy vakon engedelmeskednie kell a 'felszabadítónak'! Már a görögök és a szerbek is elég hálátlanok voltak, de a bolgárok nem ismertek határt. Komolyan venni a függetlenségüket, ki látott már ilyet?”¹⁰⁶

De Engels ekkor már látja azt is, hogy „Az oroszoknak először közvetlen, majd közvetett uralma elegendő volt ahhoz, hogy nem egészen 4 év alatt leohassza Oroszország iránt a bolgárok minden rokonszenvét, amely pedig nagy és lelkes volt. A nép mind jobban berzenkedett a 'felszabadító' arcátlansága ellen . . .”¹⁰⁷ Ezek után már túlzás nélkül állíthatjuk, hogy legalábbis a balkáni szláv népekkel kapcsolatos egyoldalúan elítélő, megvető vélekedést Engels föladta, amint a szerbek, bolgárok és a többi nép tetteivel bizonyította, hogy „felszabadítjuk”, az orosz cárizmus gyámkodó zsarnokságát nem tűrik szóltanul. A közép-kelet-európai „reakciós szláv népek”-kel kapcsolatban is beszélhetünk némi szemléletmódosulásról, hiszen Marx és Engels örömmel és lelkesedéssel üdvözölte az első kelet-európai munkásszervezetek megalakulását: „ . . . a szlávok jelenleg, minden politikai és társadalmi akadály ellenére, főképpen Lengyelországban, Csehországban és Oroszországban, olyan arányban vesznek részt a nemzetközi mozgalomban, hogy azt 1872-ben a legvérmesebb optimista sem láthatta előre” — írja Marx 1878 nyarán.¹⁰⁸ Mi viszont hozzátehetjük: ezt még nehezebben tudták elképzelni Marxék 1848–49-ben.

Mindezek után, befejezésül csak egy gondolat. Marx és Engels a „reakciós-életképtelen” szláv népekről, illetve a Balkán-problematikáról szóló művei, bár nem tanulság nélküliek számunkra, mégis zömükben elavultnak tekinthetők. Amikor erről a két problémakörrel írtak Marxék, túlságosan is befolyásolta őket vagy a tőkés rend közeli összemelésébe vetett reménykedésük, vagy a cári Oroszországgal szembeni részben indokolt, részben indokolatlan ellenszenvük, vagy egyéb szempont. Marx és Engels a nemzeti kérdéssről szóló munkái közül azért az ír és a lengyel problémával kapcsolatosak a maradandó értékűek, mert itt sikerült a „konkrét” európai helyzetet „konkrétan” vizsgálni, ezért ezekből az írásaikból kiindulva, Lenin idevágó munkáit felhasználva kísérhetjük meg az igazi marxista–leninista proletár nemzetköziség elméletét és gyakorlatát kimunkálni.

JEGYZETEK

¹ Témánkra vonatkozó szakirodalomból lásd: S. F. Bloom: *The World of Nations*, 1941.; H. B. Davis: *Nationalism and Socialism*, 1967.; G. Haupt—C. Weill: *L'eredité di Marx e Engels e la questione nazionale*. *Studi storici*, 1974. április—június; G. Haupt—M. Lowy—C. Weill: *Les marxistes et la question nationale*, 1848—1914, études et textes. 1974., L. K. Abramova: *Nacionalnij voprosz v rannih*

proizvegyenyijah K. Marksza i. F. Engelsza. 1961., E. Vasziljev: Marksizim i nacionalizm. 1970. T. J. Burminsztrova: Nacionalnij voprosz v trudah F. Engelsza. 1972., Molnár Erik: A marxizmus szövetségi politikája 1848–1889. Kossuth, 1967.

²Marx és Engels életművében mennyiségileg, pusztán az oldalszámot tekintve sem túlságosan nagy a nemzeti kérdéssel kapcsolatos írások száma. Azt pedig, hogy Marx és Engels mennyire csak reagált a nemzeti kérdés különböző eseményeire, az is bizonyítja, hogy például 1856 és 1876 között mindössze egy rövid cikkben tért ki Engels a balkáni török uralomra, 1856 és 1863 között pedig a lengyel kérdés került ki szinte teljesen érdeklődési körükből.

³Engels egy cikkben belül nevezi a középkori délfranciákat (ma okszitánoknak hívhatnánk őket) nemzetnek és nemzetiségnek. (Engels: A lengyel vita Frankfurtban. 1848. IX. 2. Marx és Engels Művei – továbbiakban: MEM – 5, Budapest 1961, 338–339. o.) A német és az orosz kiadás is különbséget tesz: nacionalitást és nation (Marx–Engels Werke, 5, 354. o. Berlin 1959), illetve nacionalnoszty és nacija (K. Marksza i F. Engelsz szocsinyenyija, 5. k. 377–378. o. Moszkva 1956) között.

Másutt Engels a magyarokat, oroszokat, hollandokat is a nemzetiségek körébe sorolja. Lásd: Engels: A Kommunisták Szövetsége történetéhez. 1885. október. MEM 21, Budapest 1970, 203. o. Marx 1870 őszén attól tart, hogy egy orosz–francia katonai szövetség megvalósulása esetén Németország kénytelen lesz új védekező háborúra készülődni; „*faji háborúra* – a szövetkezett szláv és latin fajok ellen”. Marx: A Nemzetközi Munkásszövetség Főtanácsának második üzenete a francia–porosz háborúról. 1870. szeptember. MEM 17, Budapest 1968, 248. o.

Itt jegyezzük meg, hogy sem a marxista, sem a polgári társadalomtudományok a nemzeti kérdés területén még napjainkig sem tudtak egy valamennyire is egységes, használható kategóriarendszert kidolgozni. Erről a kérdéstről lásd pl.: S. J. Kirschbaum: Nationalisme et fédéralisme en théorie communiste. *Études Internationales* 1975/3. és Chong-Do Hah–J. Martin: Toward a synthesis of conflict and integration theories of nationalism. *World Politics* 1975/3., valamint Benczédi L.–Csatári D.: Szocialista hazafiság – szocialista történelemszemlélet. Kossuth, 1967.

⁴Marx–Engels: A Kommunista Párt kiáltványa. 1848. január. MEM 4, Budapest 1959, 457. o.

⁵Marx levele Engelshez 1866. június 20. MEM 31, Budapest 1973, 223. o. Ma azok a szocialista, liberális gondolkodók idézik Marxnak ezt a levelét, akik napjainkban Nyugat-Európában, elsősorban Olaszországban és Franciaországban az ún. nem államalkotó kis nemzetiségek (bretonok, okszitánok, friuliak stb.) fennmaradásáért, jogaiért küzdenek. Marxra hivatkoznak – többek között –, aki fentebb idézett levelében azt írja, hogy azok, akik mint Lafargue, tagadják a nemzetiségek létét, fontosságát pl. Franciaországban, lényegében azon az állásponton vannak, hogy „a francia mintanemzet majd elnyeli őket”. Marx, i. m. 224. o. Marx levelét monográfiája mottójának választotta Sergio Salvi: Le nazioni proibite. Firenze, 1973.

⁶Engels levele L. Lafargue-hoz 1889. október 8. MEM 37, Budapest 1977, 276. o.

⁷Ha ezt figyelembe vesszük, egy csapásra érthetővé válnak olyan közismert marxi tételek, mint pl. a Kiáltvány sokat idézett mondata: „A kommunisták a többi proletárpárttól csak abban különböznek, hogy... a proletárok különböző nemzeti harcaiban az egész proletariátus közös, a *nemzetiségtől független* (az én kiemelésem – K. L.) érdekeit hangsúlyozzák és érvényesítik.” Marx–Engels: A Kommunista Párt kiáltványa. 1848. január. MEM 4, 453. o. – Bár még így is nehéz, ha ugyan nem lehetetlen megmagyarázni, hogy mit is érthetett Marx azon, hogy a proletariátus osztályharca csak „formájában” nemzeti, „tartalmában” nem... Marx: A gothai program kritikája. 1875. április–május. MEM 19, Budapest 1969, 21. o.

⁸Marx levele Engelshez 1865. február 25. MEM 31, 82. o.

⁹Engels 1848 februárjában így írt: „A Tuileriák és a Palais Royal lángjai a proletariátus hajnalpírja. A burzsoá uralom most mindenütt össze fog roppanni vagy meg fogják dönteni.” Engels: Forradalom Párizsban. MEM 4, 507. o. Marx és Engels mélységesen bízott abban, hogy a tőkés rendet megdöntő proletárforradalmak kora a XIX. századdal érkezett. Erről lásd pl. Marx: Osztályharcok Franciaországban 1848-tól 1850-ig. 1850. MEM 7, Budapest 1962, 191. o. és Marx: Beszéd a „People’s Paper” évfordulóján Londonban, 1856. április 14-én. MEM 12, Budapest 1967, 1. o. A Tőke elemzése szerint is a kapitalista gazdaságot a rendszeres időközökben visszatérő és egyre súlyosabb gazdasági válságok mintegy természeti szükségszerűséggel hajtják a végső összeomlás felé, a világciklus kialakulásával pedig a válságok visszatérési ciklusa egyre rövidül. Marx: *A tőke*. I. k. 25. l., 700. l., 701. l. + 879. l. jegyzet; Magyar Helikon, 1967. Engels 1883-ban a „tőkés termelési mód teljes kimerüléséről” ír. Engels levele

A. Bebelhez. 1883. május 10–11. *MEM 36*, Budapest 1978, 25. o. Ugyanő a polgári társadalmat 1891-ben olyan „rothadt öreg skatulyá”-nak nevezi, amely „belsőleg lényegében meghalt”. Engels levele A. Bebelhez. 1891. október 24–26. *MEM 38*, Budapest 1977, 183. o.

¹⁰ Marx levele Engelshez 1858. október 8. *MEM 29*, Budapest 1972, 339. o.

¹¹ Engels ezt 1895-ben éles önkritikával meg is fogalmazta, lásd: Engels: Bevezetés [az „Osztyárharcok Franciaországban 1848-tól 1850-ig”] 1895-ös kiadásához. *MEM 7*, 535–536. o.

¹² Marx–Engels: A Kommunista Párt kiáltványa. 1848. január. *MEM 4*, 445–446. o.

¹³ Marx–Engels: A német ideológia. 1845–1846. *MEM 3*, Budapest 1960, 35–36. o.

¹⁴ Engels: A kommunizmus alapelvei. 1847. október–november. *MEM 4*, 358–359. o.

¹⁵ Lenin ismerte föl a gyarmati népek függetlenségi harcának jelentőségét. Sztálinnak igaza volt akkor, amikor megállapította: „Irek, magyarok, lengyelek, finnek, szerbek és Európa egynéhány más nemzetisége – ez volt a nem-teljesjogú népeknek az a köre, melyeknek sorsa iránt a II. Internacionálé hősei érdeklődtek. Az ázsiai és afrikai népek tíz- és százmilliói... rendszerint a láthatáron kívül maradtak... Hallgatólagosan feltételezték, hogy a proletariátus győzelme Európában a gyarmati felszabadító mozgalommal való közvetlen szövetség nélkül is lehetséges...” Sztálin: *A leninizmus kérdései*. 1924. április. Szikra, 1949, 62., 64. o.

¹⁶ A legtöbb ilyen írás Engelstől származik. Az indiai szipoj-lázadás kapcsán állapítja meg, hogy az angol katonák kettős fölényben vannak a lázadókkal szemben, „mint katonák civilekkel és mint európaiak ázsiaiakkal szemben”. Engels: Lakhnu felmentése. 1858. január 14. *MEM 12*, 343. o. A németekről megállapítja, hogy „Ők a dánoknál fizikailag morálisan magasabb rendű fajtának tartják magukat és azok is”. Engels levele Marxhoz 1864. november 2. *MEM 31*, 5. o. Marx a fenti állásfoglalásokhoz hasonlókat nemigen írt le, sőt Engelshez írott egyik levelében élesen bírálta a brit és holland gyarmatosítókat, akik az „alacsonyabb rendű fajok” létének hamis ideológiájával próbálják meg igazolni gyarmatosítási politikájukat. Marx levele Engelshez 1882. április 8. *MEM 35*, Budapest 1976, 48. o.

¹⁷ Erről lásd: Engels: Marx és a „Neue Rheinische Zeitung” 1848–1849. 1884. február. *MEM 21*, 13–20. o. és különösen Engels: Bevezetés [az „Osztyárharcok Franciaországban...”] 1895-ös kiadásához. *MEM 7*, 533–534. o.

¹⁸ Engels: A prágai felkelés 1848. június 17. *MEM 5*, 73. o.

¹⁹ Engels: A vég kezdete Ausztriában. 1848. január 25. kb. *MEM 4*, 486. o.

²⁰ Marx–Engels: A német külpolitika és a legutóbbi prágai események. 1848. július 11. *MEM 5*, 189. o.

²¹ Engels: A demokratikus pénszlávizmus. 1849. február 14–15. *MEM 6*, Budapest 1962, 260. o.

²² Engels: A magyar harc. 1849. január 8. *MEM 6*, 64. o. G. Haupt megpróbál különbséget tenni Marx és Engels 1848–49-es, szlávokkal kapcsolatos álláspontja között. Szerinte Marx inkább a „forradalmi–ellenforradalmi” népek terminológiát használta, míg Engels a „hegelianus”, „történelmi–történelmietlen” népek kifejezést. Haupt–Weill, i. m. 289. o. A magunk részéről a rendelkezésünkre álló Marx–Engels kiadások alapján ezt az állítást nem tartjuk megalapozottnak, első megközelítésben már csak azért sem, mert hiszen Engels is használta a „forradalmi–ellenforradalmi” népek szembeállítását. Maga Haupt is utal arra, hogy ez az – állítólagos – terminológiai különbség nem jelent *felfogásbeli* eltérést Marx és Engels szlávokkal kapcsolatos véleménye között. Haupt ezzel elhatárolja magát Roman Rosdolsky álláspontjától, aki egyik írásában (Engels und das Problem der 'geschichtlosen' Völker. Archiv für Sozialgeschichte IV. 1964. 87–282. o.) kategorikusan megkülönbözteti egymástól Marx és Engels álláspontját, Engelseket nemcsak „hegelianus túlzásokkal”, de azzal is megvádolva, hogy nem értette meg az 1848-as forradalmak lényegét. Rosdolsky véleményét osztja M. Lowy is (Haupt–Lowy–Weill, i. m. 373–374. o.), amikor rövid tanulmányában úgy vélekedik, hogy Engels nem ragadta meg az 1848–49-es forradalom kudarcának osztyálggyökereit, ezért kísérelte meg egy metafizikus, hegelianus eredetű ideológiával megmagyarázni: a „történelmietlen népek természet-től fogva ellenforradalmiak”.

²³ A korabeli információ-áramlás lassúságát is figyelembe véve, mégis a magyarországi és tágabban az európai erőviszonyok sajátos megítélése derül ki Marxnak Engelshez Párizsból 1849. augusztus 17-én, tehát már a világosi fegyverletétel után írott leveléből: „Magyarország nagyszerű... De a nyomorult Poroszország – csak attól félek, túl gyáva – elveszett, mihelyt részt vesz a magyar ügyben, amely mindenestre általános háborúban fog feloldódni.” Marx levele Engelshez. 1849. augusztus 17.

MEM 27, Budapest 1971, 132. o. (Itt jegyezzük meg, hogy Szabó Ervin is idézi ezt a levélrészletet – *Társadalmi és pártarcok a 48–49-es magyar forradalomban*. Népszava K., 1945., 29. o. – de minden kritikai észrevétel nélkül, pusztán azt kiemelve, hogy Magyarországot „nagyszerű”-nek tartotta Marx.) De Marx és Engels kelet-európai tudásanyagáról a fentihez hasonló „helyzetelemzéseknél” jellemzőbb dokumentum is rendelkezésünkre áll. 1852 tavaszán Engels egyik levelében a következőket írta Marxnak: „... végre szláv dolgaikkal is rendbe kell jönnöm... A szláv nyelvekkel ez évben el kell készülnöm és alapjában véve nem is olyan nehezek. Azon kívül, hogy a dolog számomra nyelvészetileg érdekes, az a szempont is felmerül, hogy a legközelebbi nagy politikai színjáték alkalmával *legalább egyikünk* ismerje éppen azon nemzetek nyelvét, történelmét, irodalmát és *társadalmi intézményeinek részleteit*, amelyekkel menten konfliktusba kerülünk.” Engels levele Marxhoz 1852. március 18. MEM 28, Budapest 1971, 34–35. o. (Az én kiemelésem – K. L.) Mindezek ellenére, ismételjük, az elemző értékelésnek csak egyik, nem is elsődleges szempontja lehet az, hogy Marx és Engels egykorú vagy közvetlenül az 1848–49-es forradalmak lezajlása után a „reakciós, életképtelen” szláv népekről írott műveinek tényanyagát egybevetjük a mai, több ország történész generációinak szorgos munkájával főlhalmozott tudásmennyiségével és „diadalmasan” rámutatunk: Marx és Engels itt és itt, erről és erről nem tudott (nem tudhatott), tehát egész 1848–49-es állásfoglalásuk hibás, hamis volt. Engels maga is jól tudta, hogy a „Neue Rheinische Zeitung”-beli cikkeinek mi a fő gyengesége; egyik levelében ezt írja: „Meggyőződtem arról, hogy a 'Neue Rheinische Zeitung' cikkeit így, *valóságos* eseménytörténet nélkül, nem lehet kinyomtatni.” Engels levele H. Schlüterhez. 1885. október 9. MEM 36, 367. o. Marx és Engels az 1848–49-es európai forradalmi események fő tendenciáit rosszul ítélte meg. A proletárforradalmak közeli eljövételében bíztak akkor, amikor a polgári demokratikus forradalmak objektív és subjektív feltételei sem voltak még meg Európában. De ennek ellenére, napi sikedeteikben nagyfokú realitásérzék, megfontoltság jellemezte őket. 1848. március elején Marx Párizsban határozottan szembefordult azzal a tervvel, hogy a Párizsban élő németekből fegyveres csapatot szervezenek és betörve Németországba „forradalmasítsák” azt. (F. Mehring: *Marx Károly életrajza*, Bp. 1957, 174–175. o.)

²⁴Erről lásd: Arató E.: *Kelet-Európa története a 19. század első felében*. Akadémiai K., 1971. 1848–49-re különösen 373. o.-tól.

Ians Kohn szovjetellenes, tendenciózus történeti munkájában (*Le panslavisme. Son histoire et son idéologie*, Párizs 1963, 94–95. o.) kénytelen megállapítani, hogy a XIX. századi orosz külpolitika irányítói Nesselrode és Gorcsakov külügyminiszterek (az első 1815–1856, a második 1856–1882 között irányította a cári birodalom külügyeit) nem fogadták kedvezően a nacionalista vagy pánszláv eszméket, a pánszlávisták sem az udvarnál, sem a kormányánál nem találtak támaszra. Kohn ugyanakkor érdekes példák sokaságával bizonyítja, hogy a XIX. században általános volt az oroszgyűlölet Európában, liberális, szocialista, monarchista világnézetű emberek egyaránt tartottak attól, hogy Oroszország Nyugat felé is akar terjeszkedni.

²⁵Erről lásd pl. Engels: Németország és a pánszlávizmus. 1855. április. MEM 11, Budapest 1966, 187–192. o.

²⁶Engels: A demokratikus pánszlávizmus. 1849. február. MEM 6, 264. o.

²⁷1852-es programjának megfelelően Engels komoly kutatómunkát végzett a szláv népek múltjának megismerése terén. Erről tanúskodik egyik, Marxhoz írott levele is: „... Szlovákiában igen erősen megkapaszkodott a protestantizmus, amely nagymértékben hozzájárult a szlovákoknak a magyarokkal szembeni tétlenségéhez...” Engels levele Marxhoz 1856. március 7. MEM 29, 26–27. o.

²⁸G. W. F. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Akadémiai K., 1966, 84. o. Engels elsősorban azt fogadja el Hegel gondolatmenetéből, hogy a világ „világtörténeti” és „történelmietlen” népekre osztható. Hegel szerint „világtörténeti” népek azok, amelyek részt vesznek abban a fejlődési folyamatban, amely a történelem lényegét alkotja. Hegel kirekesztette Afrikát (kivéve Egyiptomot), a szlávokat, a korai amerikai civilizációkat stb. Erről lásd: Dh. W. Cole: *The heavy hand of Hegel*. az E. M. Earle szerk. tanulmánykötetben New York 1950, 64–80. o.

²⁹Engels: A demokratikus pánszlávizmus. 1849. február. MEM 6, 265–271. o.

³⁰Lenin és nyomában Sztálin csak eddig a pontig követi Engels leírását, az „életképes-életképtelen” népek különbségtétellel nem foglalkozik, valamint nem tér ki Marx és Engels 1848–49-es általános forradalomváró megfogalmazásaira sem, így e tárggyal foglalkozó, Marxék

korabeli álláspontját védelmező írása nem visz minket közelebb a problémakör megértéséhez. Lásd: V. I. Lenin: Az önrendelkezés körül folyó vita eredményei. 1916. július. Lenin Összes Művei 30, Budapest 1971, 36–37. o., valamint J. V. Sztálin: A leninizmus alapjairól. 1924. április. Szikra, 1949. 65. o.

³¹ Engels: A demokratikus pánszlávizmus. 1849. február. *MEM 6*, k. 273. o.

³² Engels: Forradalom és ellenforradalom Németországban. 1852. április. *MEM 8*, Budapest 1962, 73. o.

Engels élete végéig meglehetősen ellenszenvvel viseltetett általában a kis népekkel szemben (kivétel az írek), legyenek azok keletiek vagy nyugatiak. Laura Lafargue-hoz írott levelében írja: „... a kis nemzetek csak másodrendű szerepet játszhatnak a szocialista fejlődésben, bár ők azt várják, hogy majd vezethetnek... A svájciak filiszterek és kispolgárok... a dánok is ezzé lettek... És most a hollandok is elkezdik ugyanezt... De semmi baj, most nagyobb a remény a franciák, németek és angolok együttműködésére, s ha a kisbabák nyugósködnék, odaajándékozzuk őket a possibilistáknak.” Engels levele Laura Lafargue-hoz 1889. szeptember 9. *MEM 37*, 263–264. o. Engels 1848-ban már így írt a nagy és a kis népek viszonyáról: „Ugyanazzal a joggal, amellyel a franciák elvették Flandriát, Lotaringiát és Elzászt, s előbb vagy utóbb elveszik Belgiumot, ugyanazzal a joggal veszi el Németország Schleswiget: a civilizációnak a barbársággal, a haladásnak a maradisággal szembeni jogával.” Engels: A dán–porosz fegyverszünet. 1848. szeptember 9. *MEM 5*, 379. o.

³³ Engels: Mi köze a munkásosztálynak Lengyelországhoz? 1866. január–április. *MEM 16*, Budapest 1964, 142–144. o.

Ugyanerről a kérdésről Engels másutt általános formában fogalmazva így írt: „Hogy Európa térképe véglegesen rögzítve van, azt senki sem állítja. De minden változtatásnak, amennyiben tartós, nagyjában és egészében arra kell irányulnia, hogy a nagy és életképes európai nemzeteknek egyre inkább és inkább megadja *valóságos* természetes határait, amelyeket nyelv és rokonszenv szab meg, míg azok a néptörmelékek, amelyek nemzeti létezésre már nem képesek, a nagyobb nemzetek bekebelezett részei maradnak és vagy feloldódnak bennük, vagy pedig csak mint etnográfiai emlékek maradnak fenn, politikai jelentőség nélkül.” Engels: A Pó és a Rajna. 1859. február–március. *MEM 13*, 276. o.

³⁴ Az 1848. tavaszi magyarországi nemzetiségi viszályra legújabbán lásd: Spira Gy.: A testvérharc küszöbén. *Századok*, 1977/4. sz.

³⁵ A prágai szláv kongresszusról lásd: Arató, i. m. 395., 409–410. o. Bakunyin felhívását közli: Kelet-Európa 1789–1900. Új- és legújabbkori egyetemes szöveggyűjtemény 4. k. Tankönyvkiadó, 1968, 209., 210. o.

³⁶ Idézi: Szabad Gy.: *Kossuth politikai pályája*. Kossuth K., 1977, 152. o.

³⁷ Mindezek figyelembevételével szinte érthetetlen, hogy a Kossuth Kiadó gondozásában megjelent: *Marx és Engels Magyarországról* c. kötet (szerk. Kálmán E. és Lissauer Z., Összeállította: Remsei F., Bp. 1974) előszavának írói – aláírása: A Kiadó – úgy foglalnak állást Engels szlávellenes írásaival kapcsolatban, hogy itt csupán „egy általánosságban helyes elvi álláspontnak túl korai és ezért helytelen gyakorlati alkalmazásáról van szó (i. m. 10–11. o.), az „életképtelenség” kategóriát pedig úgy magyarázzák, hogy Engels ezen azt értette, hogy ezek a népek „önálló burzsoá nemzetként” nem létezhetnek. (Uo.) Az állítások tarthatatlanságát itt már fölösleges is volna tovább bizonyítani, csak annyit jegyzünk meg, hogy ez a vélemény jelentős elméleti visszalépés még a MEM 6. 1962-ben, ugyancsak a Kossuth Kiadó gondozásában megjelent Előszó-hoz képest is, ahol erről a kérdésről még a következőket olvashatjuk: „... az 1848–49-es forradalom tapasztalatai alapján egyes nemzetek szerepére vonatkozólag levont következtetések történelmileg nem is bizonyultak helytállóknak...” I. m. IX. o.

³⁸ Marx: Osztályharcok Franciaországban 1848-tól 1850-ig. 1850. *MEM 7*, 31. o.

³⁹ Engels szó szerint a következőket írta: „Abban a pillanatban, amikor Franciaország ismét a forradalom útjára lép... Németek, magyarok, lengyelek, olaszok, horvátok ledobják a kötelékeket, amelyek erőszakkal összekötik őket, és a mai bizonytalan, véletlenszerű szövetségek és antagonizmusok helyett Európa ismét két nagy *különböző zászlók alatt* új célokért küzdő táborra fog oszlani. (Az én kiemelésem – K. L.) Akkor csak a *demokratikus forradalom* és a *monarchikus ellenforradalom* között folyik majd a harc.” Engels: A nagy kalandor sorsa. 1855. március 16. kb. *MEM 11*, 120–121. o.

⁴⁰Marxnak és Engelsnek az ír kérdésről írott munkáihoz lásd: L. I. Golman: *Karl Marx and Friedrich Engels and the Irish Question*. Moszkva, 1971. és R. Levvero: *Imperialismo e rivoluzione in Marx. La questione Irlandese*. Classe, 1972, 71–112. o.

Marx és Engels az írek és angolok összefogásának szükségességét hangsúlyozta pl.: Engels: A munkásosztály helyzete Angliában. 1844. szeptember – 1845. március. *MEM 2*, Budapest 1958, 453–454. o., és Engels: Feargus O'Connor és az ír nép. 1848. január. *MEM 4*, 420–421. o. stb.

⁴¹Marx levele Engelshez. 1867. november 2. *MEM 31*, 370. o.

⁴²Lásd pl. Marx: Feargus O'Connor – A kormány vereségei – . A költségvetés. 1853. április. *MEM 9*, Budapest 1964, 53–58. o. és Marx: Az indiai kérdés – Az ír földbérleti jog. 1853. június. *MEM 9*, 148–153. o. stb.

⁴³Engels levele Marxhoz. 1856. május 23. *MEM 29*, 49. o.

⁴⁴„Írország az első angol gyarmatnak tekinthető” – írta ugyanebben a levelében Engels (i. m. 48. o.) és így foglalta össze véleményét az angolok „országjáról”: „Az országot az angolok hódító háborúi 1100-tól 1850-ig (valójában eddig tartottak és eddig az ostromállapot is) teljesen tönkretették.” (I. m. 49. o.)

⁴⁵Marx: Írország bosszúja. 1855. március. *MEM 11*, 113. o.

⁴⁶Marx: A Nemzetközi Munkásszövetség alapító üzenete. 1864. október. *MEM 16*, 3. o.

⁴⁷Marx levele Engelshez 1867. november 30. *MEM 31*, 393. o. Ugyanezt másutt így fogalmazta meg: „Mostani rendszer: nyugodt, üzletszerű megsemmisítés, a kormány pusztán a landlordok (és az uzorások) eszköze.” Marx: Az ír kérdésre vonatkozó el nem hangzott beszéd vázlata. 1867. november 26. körül. *MEM 16*, 203. o.

⁴⁸„Az angolok és írek közötti antagonizmus a titkos alapja az Egyesült Államok és Anglia összeütközésének. Lehetetlenné tesz minden komoly és őszinte együttműködést a két ország munkásosztálya között” – írta Marx levelében S. Meyerhez és A. Vogthoz. 1870. április 9. *MEM 32*, Budapest 1974, 656. o.

⁴⁹Engels: A munkásosztály helyzete Angliában. 1844. szeptember – 1845. március. *MEM 2*, 453–454. o.

⁵⁰Marx: A Főtanács a Francia–Svájci Föderális Tanácshoz. 1870. január 1. kb. *MEM 16*, 377. o.

⁵¹Marx levele L. Kugelmanhoz 1869. november 29. *MEM 32*, 627. o. Ugyanezt a problémát az 50. sz. jegyzetben idézett művében így foglalta össze Marx: „Az átlagos angol munkás gyűlöli az ír munkást mint konkurenciát, aki leszorítja a munkabéreket és a *standard of life-of*. Nemzeti és vallási ellenszennvel érez iránta... A burzsoázia mesterségesen szítja és fenntartja ezt az ellentétet a proletárok között magában Angliában. Tudja, hogy ez a szakadás *hatalma megtartásának igazi titka*.” Marx, i. m. 377. o.

⁵²Marx: A szent család. 1844. szeptember–november. *MEM 2*, 35–36. o.

⁵³Marx és Engels: A német ideológia. 1845–46. *MEM 3*, 43. o. Ugyanebben a műben nem sokkal alább még világosabban kifejti Marx és Engels: „... a nagyipar teremtett egy olyan osztályt, amelynek minden nemzetben ugyanaz az érdeke, és amelynél a nemzeti jelleg már megsemmisült, olyan osztályt, amely valóban lerázta az egész régi világot és ugyanakkor szembenáll vele”. I. m. 59. o.

⁵⁴Engels levele F. A. Sorgéhoz 1892. december 31. *MEM 38*, 554. o.

⁵⁵Marx levele S. Meyerhez és A. Vogthoz 1870. április 9. *MEM 32*, 656. o.

⁵⁶Engels: Az ír szekciók és a brit föderális tanács kapcsolatairól. (A Nemzetközi Munkásszövetség Főtanácsa 1872. május 14. ülésén elhangzott beszéd.) *MEM 18*, Budapest 1969, 71–72. o.

⁵⁷Marx: Az ír kérdésről a londoni Német Munkás Művelődési Egyletben tartott előadás vázlata. 1867. december 16. kb. *MEM 16*, 208. o.

⁵⁸Marx: A Főtanács a Francia–Svájci Föderális Tanácshoz. 1870. január 1. *MEM 16*, 377. o.

⁵⁹Marx: A polgárnáború Franciaországban (Első fogalmazvány). 1871. április–május. *MEM 17*, 514. o.

„A burzsoázia igazi patriotizmusa” – jegyzi meg alább Marx – „mely oly természetes a különböző 'nemzeti' birtokok valóságos tulajdonosainak szemében – pénzügyi, kereskedelmi és ipari vállalkozásainak kozmopolita jellege miatt merő ámitássá fakult.” Uo. 515. o.

A „második nagy formában”, vagyis az áru- és pénzviszonyokon, a munkások kizsákmányolásán alapuló tőkés társadalmi rendben a pénz világpénzzé válik, az árubirtokos jellemző ideológiájává pedig a kozmopolitizmus, „mint a gyakorlati ész vallása, ellentétben a törzsköcsökös vallási, nemzeti és egyéb

előítéletekkel, amelyek az emberiség anyagcseréjét gátolják” – állapítja meg másutt Marx. (A politikai gazdaságtan bírálatához II. 1858. augusztus – 1859. január. *MEM 13*, 116. o.) A tőke által létrehozott polgári társadalom jellemző ideológiája a világpiacon megjelenő árúirtokosok kozmopolitizmusa mellett az elmaradott országok burzsoáziájának „védővamos” hazafisága, nacionalizmusa, alapította meg Marx. (A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés. 1843 vége – 1844 eleje) *MEM 1*, Budapest 1957, 382. o.

⁶⁰ Marxnak és Engelsnek a lengyel kérdéstről írott műveit dolgozza föl: D. Rjazanov: K. Marks és F. Engelsz o polszkom voprosze. (1916) „Ocserki po isztorii marksizma.” Moszkva, 1928. II. k. 318–353. o.

Az újabb szovjet szakirodalomból lásd: V. A. Djakov: *Marksz i Engelsz i polszkoje oszvo-bogyitelnoje dvizsenyije*. Moszkva, 1968. és P. N. Poszpilov–A. F. Szmirnov: Karl Marks o roli polszkovo voprosza v evropejszkoi politike. *Novaja i novejsaja politika*. 1967/2. sz.

Marx és Engels véleményére általában a lengyel kérdéstről: Engels: Előszó (A Kommunista Párt kiáltványa 1892-es lengyel kiadáshoz) *MEM 4*, 576. o., és Marx levelét P. L. Lavrovhoz 1875. december 3. *MEM 34*, Budapest 1975, 167. o.

⁶¹ Marx és Engels: Beszédék Lengyelországról (az 1830-as lengyel forradalom 17. évfordulója alkalmából tartott 1847. november 29-i londoni nemzetközi gyűlésen. *MEM 4*, 396. o.

⁶² Uo.

⁶³ Lásd pl. Marx–Engels: Az 1846. február 22-i lengyel forradalom második évfordulójának megünneplése Brüsszelben. Engels beszédét lásd *MEM 4*, 500–501. o. és Engels: A lengyel vita Frankfurtban c. írást 1848. augusztus–szeptember. *MEM 5*, 304–347. o.

⁶⁴ Marx–Engels: A Kommunista Párt kiáltványa. 1848. január. *MEM 4*, 470. o. Az 1846-os krakkói felkelést is azért ünnepelték, mert véleményük szerint az azonosította a „nemzetiség ügyét a demokrácia ügyével és az elnyomott osztály felszabadításával”. Marx–Engels: Az 1846. február 22-i lengyel forradalom második évfordulójának megünneplése Brüsszelben. Marx beszéde. *MEM 4*, 498. o.

⁶⁵ Erről lásd: Engels: A lengyel vita Frankfurtban. 1848. augusztus–szeptember. *MEM 5*, 317–318. o. és Engels: Marx és a „Neue Rheinische Zeitung” 1848–1849. 1884. február. *MEM 21*, 16. o.

⁶⁶ Engels, többek között az alábbiakat írta: „... nyugaton vegyék el a lengyelektől, amit csak lehet, erődítményeiket, különösen Posent, védelem ürügyén németekkel szállják meg, hagyják gazdálkodni, küldjék a tűzbe őket, zabálják fel országuk élelmét, kenyerezzék le őket azzal, hogy majd megkapják Rigát és Ogyesszát, s ha az oroszokat sikerül mozgásba hozni, szövetekezzenek velük és a lengyeleket kényszerítsék engedményekre”. Engels levele Marxhoz 1851. május 23. *MEM 27*, Budapest 1971, 251. o.

⁶⁷ Engels levele Marxhoz 1851. február 5. *MEM 27*, 167. o.

⁶⁸ Engels levele Marxhoz 1851. május 23. *MEM 27*, 252. o.

Marx 1867-ben már jóval többre becsüli a lengyel nép erejét, amikor kijelenti: „Európa számára . . . csak egy alternatíva létezik: vagy Európára zúdul lavinaként a moszkoviták vezetete ázsiai barbárság, vagy pedig Európának helyre kell állítania Lengyelországot, ily módon húszmillió hőst állítva maga és Ázsia közé, hogy időt nyerjen társadalmi átalakulásának befejezéséhez.” Marx: Beszéd az 1867. január 22-i londoni lengyel gyűlésen. *MEM 16*, 184. o.

⁶⁹ Marx: Az orosz győzelem – Anglia és Franciaország helyzete: 1853. december 13. kb. *MEM 9*, 515. o.

⁷⁰ Marx levele Engelshez 1863. február 13. *MEM 30*, Budapest 1973, 312. o.

⁷¹ Ezzel a gondolattal kapcsolatban sajnos még a legkomolyabb szakirodalomban is előfordulnak félreértések, félreérthető megfogalmazások. Tőkei Ferenc a Német ideológia kommunizmus-felfogásáról szólva jegyzi meg: „Marx és Engels a fenti megfogalmazás idején még Nyugat-Európában várta a forradalom kirobbanását, Marx élete utolsó éveiben már mindketten Oroszországból várták.” Tőkei F.: *A társadalmi formák elméletéhez*. Kossuth, 1968. 178. o. Ebben a megfogalmazásban két alapvetően különböző dolog egybeemosásával van dolgunk. Marx és Engels a Német ideológiában és életük végéig a proletár-szocialista forradalom kirobbanását Nyugat-Európából várták. Oroszországból, illetve, mint láttuk, 1863-ban Lengyelországból, vagyis Kelet-Európa „parasztországaiból” (*MEM 35*, 327., *MEM 19*, 131. o.) 1789 sajátos, ázsiai új kiadását várták. Az orosz forradalomról írja Marx 1858 végén: „e féllázsiai jobbágyok rémuralma olyan lesz, amilyenre még nem volt példa a történelemben, de

ez lesz a második fordulópont az orosz történelemben, és végül igazi és általános civilizációt állít majd annak a hamis látszatcivilizációnak a helyébe, amelyet Nagy Péter vezetett be”. *MEM 12*, 636. o. Erről lásd még: *MEM 32*, 644. o. Oroszország és a nyugati proletárforradalmak kapcsolatát egészen világosan, több munkájukban is megfogalmazták Marxék: „... ha az orosz forradalom jeladás lesz egy nyugati proletárforradalomra, úgy, hogy a kettő egymást kiegészíti, akkor a mostani orosz közös földtulajdon kiindulópontja lehet egy kommunista fejlődésnek”. *MEM 4*, 566. o. vagy: „Egy oroszországi forradalom okvetlenül megfosztaná az összeurópai reakciót legerősebb támaszától, nagy tartalékhadserégétől, és ezáltal a Nyugat politikai mozgalmának is új, hatalmas lökést adna és tetejébe mérhetetlenül kedvezőbb működési feltételeket teremtené számára.” *MEM 18*, 659. o. Másrésztől Engels az 1890-es években már azt is lehetségesnek tartotta, hogy a munkásosztály egy, önmagában vett országban, Németországban hatalomra jusson, (*MEM 7*, 531–545., 36, 231. o., 38, 440., 539. o.). sőt, egyes írásaiban a Német Szociáldemokrata Párt ügyét az európai munkásmozgalom ügyével azonosította. (*MEM 38*, 156–157. o.)

⁷² Marx levele Engelshez 1863. március 24. *MEM 30*, 321. o.

⁷³ Marx: A londoni Német Munkás Művelődési Egylet proklamációja Lengyelországról. 1863. október. *MEM 15*, Budapest 1968, 548–549. o.

⁷⁴ Marx: A Nemzetközi Munkásszövetség alapító üzenete. 1864. október. *MEM 16*, 10. o.

⁷⁵ Marx: Helyesbítés. 1865. április 13. *MEM 16*, 88. o.

⁷⁶ Marx–Engels: Lengyelországról. 1863. január 22. *MEM 18*, 542. o. Engels ezt bővebben is kifejtette 1882 elején: „Ameddig tehát Lengyelország fel van osztva és le van igazva, addig nem fejlődhet ki sem erős szocialista párt magában az országban, sem a többi németországi stb. proletárpárt valódi nemzetközi érintkezése más lengyelekkel, mint az emigrációval. Minden lengyel paraszt és munkás, aki az eltompultságból felébred az általános érdekekben való részvételre, először a nemzeti leigázottság tényébe ütközik, első akadályként mindenütt ez áll útjába. Ennek megszüntetése az alapfeltétele minden egészséges és szabad fejlődésnek. Azok a lengyel szocialisták, akik nem az ország felszabadítását állítják programjuk élére, úgy tűnnek fel előttem, mint azok a német szocialisták, akik nem mindenekelőtt a szocialista-törvény eltörlését, a sajtó-, egyesületi, gyülekezési szabadságot akarják követelni. Hogy harcolhassunk, ahhoz először a talajnak kell meglennie, a levegőnek, világosságnak és mozgástérnek... Hogy aztán a legközelebbi forradalom előtt lehetséges-e Lengyelország helyreállítása, annak nincs jelentősége. *Nekünk* semmi esetre sem hivatásunk, hogy visszatartsuk a lengyeleket a további fejlődésük életfeltételeinek kiharcolására tett erőfeszítésektől, vagy elhittessük velük, hogy nemzetközi szempontból a nemzeti függetlenség igen másodlagos dolog, holott éppen ez az alapja minden nemzetközi együttműködésnek.” Engels levele K. Kautskyhoz 1882. február 7. *MEM 35*, 251. o.

⁷⁷ Marx–Engels: A Kommunista Párt kiáltványa. 1848. január. *MEM 4*, 457. o.

⁷⁸ 1853 előtt csak egy ízben, 1848-ban jegyez meg annyit Engels, hogy: „A Kárpátoktól délre tartánk összevissza dobált mindenféle törzsbeli népeknek a függetlenségi harcai egészen másképp bonyolultak, jóval több vérbe, zavarba és polgárháborúba fognak kerülni, mint a lengyel függetlenségi harc, meg a Németország és Lengyelország közötti határ megállapítása.” Engels: A lengyel vita Frankfurtban. 1848. augusztus–szeptember. *MEM 5*, 318. o.

⁷⁹ Marx levele Engelshez 1853. március 10. *MEM 28*, 208. o.

⁸⁰ Erről a kérdéstről részletesen lásd: D. Rjazanov: K. Marks i „Nyu-Jorszka Tribuna” c. tanulmányát az Ocserki po isztorii marksizma I. k. 110–151. o.-on.

⁸¹ D. Rjazanov: *Marksz i Engelsz*. Moszkva 1923, 129. o.

⁸² Engels: Emigráns-irodalom. 1874. május – 1875. április. *MEM 18*, k. 498. o.

⁸³ „Fenntartani a status quót Törökországban!” – kiált föl Engels – „Nos ugyanúgy megkísérelhetnénk azt is, hogy egy döglött ló hullájának rothadását, mielőtt a teljes feloszlás bekövetkezik, egy meghatározott fokozatig tartásuk fenn.” Marx–Engels: Brit politika – Disraeli – A menekültek... 1853. március 22. *MEM 9*, 4. o.

Másrésztől viszont, ha „életképtelennek” nem is tartotta Engels a balkáni elnyomott népeket, de igen rossz véleménnyel volt róluk. Fentebb idézett cikkükben így írt: „Az igazán vitás kérdés mindig is az európai Törökország, a Szávától és a Dunától délre elterülő nagy félsziget volt. Ezen a pompás területen – szerencsétlenségére – a legkülönbözőbb fajták és nemzetiségek konglomerátuma telepedett le, és nehéz eldönteni, melyik közülük a legalkalmatlanabb a civilizációra és a haladásra.” Marx–Engels, i. m. 5. o.

⁸⁴ Uo.

⁸⁵ „Az orosz kétségtelenül hódító nemzet” – foglalja össze Engels a cári birodalomról alkotott véleményét –, „az volt egy évszázadon át, amíg az 1789-es nagy mozgalom életre nem hívta hatalmas erejű, félelmes ellenfelét. Az európai forradalomra gondolunk, a demokratikus eszmék robbantó erejére és az ember veleszületett szabadságszomjára. E korszak óta valójában csak két hatalom van az európai kontinensen: az egyik Oroszország meg az abszolutizmus, a másik a forradalom meg a demokrácia.” Engels: A török kérdés lényege. 1853. március 23–28. *MEM 9*, 13. o.

⁸⁶ Engels, i. m. 14. o.

⁸⁷ Engels: Mi lesz az európai Törökország sorsa? 1853. április. *MEM 9*, 30. o.

⁸⁸ Engels levele E. Bernsteinhez 1882. február 22. *MEM 35*, 261. o.

⁸⁹ 1876 májusában Engels így írt: „A keleti história fokozatosan kiéleződik, a szerbek újabb kísérlete a kölcsönnel, dettó a váltólebegtetés és a hercegovinai felkelők új követelései mutatják, hogy Oroszország ott hogyan tülekszik és bujtogat.” Engels levele Marxhoz 1876. május 24. *MEM 34*, 11. o. „A derék bolgárok . . . a kisujjukat sem mozdítják” – írja Engels Marxnak 1876 júliusában, tudomást sem véve arról, hogy 1876 áprilisában a bolgár nép nagy törökellenes felkelését a törökök véres kegyetlenséggel verték le, ezért nem tudtak a bolgárok nagy erővel részt venni az 1876-os év további török-elleni harcaiban. Engels levele Marxhoz 1876. július 25. *MEM 34*, 18. o.

„Szerencsére a szerbeket püfölik” – jegyzi meg Engels 1876. augusztus 25-i, Marxhoz írott levelében. *MEM 34*, 25. o.

⁹⁰ Engels levele H. Engelshez 1876. december 18. *MEM 34*, 229. o.

⁹¹ Erről lásd: Marx levele Engelshez 1877. május 31. *MEM 34*, 41. o. és Engels levele Marxhoz 1878. szeptember 21. *MEM 34*, 83. o.

⁹² Marx levele W. Liebknechthez 1878. február 4. *MEM 34*, 312. o. Liebknecht Marx levelét, a szerző engedélyével részint a keleti kérdéstről írott brosúrájában, részint 1879. február 19-i, a Reichstag-beli beszédében is felhasználta, vagyis Marx álláspontját a Német SZDP hivatalos álláspontjává tették.

⁹³ Lásd: Engels levele E. Bernsteinhez 1882. február 22. *MEM 35*, 261–263. o. Itt Engels a balkáni szláv népeket röviden „nemzetecskék”-nek, „természeti népecskék”-nek nevezi, akik a „cárizmus kiszolgálói”, a bolgárokat pedig „söpredék”-nek tartja. Három évvel később pedig így írt Engels: „Az európai háború kezd komolyan fenyegetni minket. Ezek a nyomorúságos töredékei egykori nemzeteknek, szerbek, bolgárok, görögök és egyéb rablónépség, akikért a liberális filiszter az oroszok érdekében rajong, sajnálja hát egymástól a levegőt, amelyet belélegeznek, és muszáj nekik egymás falánk torkát elmetnszeni. Ez csodaszép lenne, és meg is érdemelné a nemzetiségekért rajongó filiszter, ha e törpetörzsek mindegyikétől nem függne az európai háború vagy béke.” Engels levele. A. Bebelhez 1885. november 17. *MEM 36*, 390. o.

⁹⁴ Marx levele W. Liebknechthez 1878. február 4. *MEM 34*, 312. o. Ezért kívánja, jósolja több írásában is Marx és Engels 1877–79-ben az orosz seregek vereségét. Lásd pl. *MEM 34*, 45., 54–55., 71., 296., 314. o. stb.

„De egy orosz forradalom többet jelent, mint pusztá kormányváltozást magán Oroszországon belül. Jelenti egy óriási, bér ormóttan katonai hatalom eltűnését, amely a francia forradalom óta mindig az egyesült európai zsarnokság gerince volt. Jelenti Németország felszabadulását Poroszország alól, mert Poroszország mindig Oroszország kreatúrája volt és csak reá támaszkodva létezett. Jelenti Lengyelország felszabadulását. Jelenti Kelet-Európa kisebb szláv nemzetiségeinek a pánszláv államokból való felébredését, amelyeket a jelenlegi orosz kormányzat ápolat közöttük” – foglalta össze Engels mindazokat az előnyöket, amelyek egy oroszországi forradalomból származnának. Engels: Európa munkásai 1877-ben. 1878. február–március. *MEM 19*, 134. o.

⁹⁵ Engels levele E. Bernsteinhez 1882. február 22. *MEM 35*, 261. o.

⁹⁶ Engels: Az orosz cárizmus külpolitikája. 1889. december – 1890. február. *MEM 22*, Budapest 1970, 26–27. o.

⁹⁷ Engels levele E. Bernsteinhez 1886. október 9. *MEM 36*, 544. o.

⁹⁸ A balkáni török uralom alatt élt népek valóságos helyzetéről lásd: *Arató E.: A külpolitika hatása a balkáni népek nemzeti-felszabadító mozgalmára a XIX. században. Századok*, 1967/3–4. sz., valamint ugyancsak Arató: *Kelet-Európa története a 19. század első felében*. Akadémiai K., 1971. – különösen 99–100. o.

- ⁹⁹Engels: A lengyel vita Frankfurtban. 1848. augusztus–szeptember. *MEM 5*, 339. o.
- ¹⁰⁰Engels: Németország állapota I. 1845–46. *MEM 2*, 534. o.
- ¹⁰¹Marx: Politikai furcsaságok. 1855. június 19. *MEM 11*. 297. o.
- ¹⁰²Engels: Az 1847-es év mozgalmi. 1848. január 20. kb. *MEM 4*, 477. o.
- ¹⁰³Engels már 1851-ben megfogalmazta, nem a Balkánról, hanem Oroszország keleti részéről írva: „Oroszország . . . keleti viszonylatban valóban haladó. Az orosz uralom, minden aljasságával, minden szláv szennyével együtt is civilizáló hatást gyakorol a Fekete-tenger és a Káspi-tó partvidékére és Közép-Ázsiára, a baskírokra meg a tatárookra . . .” Engels levele Marxhoz 1851. május 23. *MEM 27*, 250. o.
- ¹⁰⁴Engels: Mi lesz az európai Törökország sorsa? 1853. április. *MEM 9*, 29. o.
- ¹⁰⁵Uo.
- ¹⁰⁶Engels levele P. Lafargue-hoz 1886. október 25–26. *MEM 36*, 558. o.
- ¹⁰⁷Engels, i. m. 555. o.
- ¹⁰⁸Marx: A Nemzetközi Munkásszövetség története George Howell úr szerint. 1878. június. *MEM 19*, 144. o.

SZEMLE

FILOZÓFIA ÉS SZOCIOLÓGIA

E. DURKHEIM: A TÁRSADALMI TÉNYEK MAGYARÁZATÁHOZ*

S Z A B Ó M Á T É

„A filozófiával kezdtem, és kezdek visszatérni hozzá, vagy inkább visszavezetett hozzá azon kérdések természete, amelyekkel találkoztam.”

E. Durkheim levele G. Davyhoz¹

A marxista szociológia fejlődése a 70-es években felveti a szociológia nagy elméletei értékelésének, elsajátításának, kritikájának feladatát. Ehhez elengedhetetlenül szükséges a polgári szociológia klasszikusainak megismerése. A polgári szociológia „alapító atyai” – bár törekvésük egy szakosodott társadalomtudomány megalapozása – nem pusztán szakemberek, hanem szintetikus gondolkodók voltak. Így volt ez Durkheim esetében is, és mint a mottóul választott idézet mutatja, Durkheim hazai recepciója a társadalomtudományok és a filozófia közös feladata.

Az új kiadás reprezentatív válogatást nyújt Durkheim életművéből. Teljes terjedelmében közli a „Szociológiai módszertan szabályai” című művét (a továbbiakban „Módszertan”), a durkheimi szociológia programadó manifestumát. E mű céljai a kortárs nézetekkel való polemia, a durkheimi szociológia elmélet-módszertani megalapozása és a társadalomtudományi kutatások orientálása voltak.

Mint Durkheim maga írja a bevezetésben, „implicit, burkolt módon” a nem sokkal a „Módszertan” előtt megjelent mű, „A társadalmi munkamegosztás” már tartalmazza a „Módszertan” tételeit, melynek feladata „ezeket... önállóan is megfogalmazni, bizonyítékaikat ismertetve és példákkal megvilágítva őket”. (24.) „A társadalmi munkamegosztás” fontos nemcsak a „Módszertan”, de az egész életmű megértése szempontjából. Durkheim ugyanis ebben a művében fejt ki a modern társadalom változásairól, a mechanikusnak az organikus szolidaritásba való átmenetéről alkotott elméletét, ami bizonyos módosításokkal elméleti kiindulópontul

és alapvetésül szolgál számára további kutatásai ban.

Durkheim a „Módszertan”-ban kísérte meg meghatározni a szociológia, az „új tudomány” tárgyát és módszerét. A szociológia önálló tudomány volta a többi tudományok tárgyát alkotó tényektől elhatárolható társadalmi jelenségek létén alapszik, amelyeket mint dolgokat tanulmányoz. „Társadalmi tény minden olyan – állandósult vagy nem állandósult – cselekvésmód, amely képes kényszerítő erővel hatni az egyénre, vagy pedig ami egy adott társadalomra általánosan jellemző és egyéni megnyilatkozásaitól független, önálló léttel rendelkezik.” (36.)

Bár Durkheim többször hangsúlyozta, hogy nem ismer el az egyéneken „kívül” létező társadalmiságot, a társadalom az individuumok összessége (116.), azonban a társadalmiság sui generis, az egyéni létektől és tudatoktól minőségileg különböző jellegének hangsúlyozása (121.) lehetővé tette ezt az interpretációt is. Durkheim a társadalmiságról mint az egyénektől viszonylag független létszféráról kialakított elképzelése felveti az objektiváció problémáját, ami a társadalomkutatás alapkérdései közé tartozik.

A durkheimi megoldás részben polemikus célokat szolgált, és nemcsak a kor szociológiájának biologisztikus és pszichológizáló irányzatai elleni küzdelmet, hanem a klasszikus polgári politikai gazdaságtan és filozófia a társadalom, mint az egyének és a közöttük szabad döntésen, szerződésen alapuló viszonyok összességé-ként való felfogásának bírálatát is. (137–140.) Durkheim kritikája a „Közgazdászok egoizmusán” párosult a társadalom morális egységének, és az állam a modern társadalomban betöltött aktív szerepének hangsúlyozásával. Ugyanakkor elválasztotta az „individuum kultuszát” és az emberi jogok elméletét megteremtő felvilágosodás hagyományait az utilitarista egoizmustól, és szükségesnek tartotta az „individuum-

*Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1978.

¹Idézi D. La Capra: *Emil Durkheim*. Ithaca and London 1972, 3. o.

kultuszának”, a klasszikus polgári értékeknek a modern társadalomban történő intézményesítését.²

A kortársak egy része – a félreérthető megfogalmazások, illetve a Durkheim gondolkodásában valóban „túlsúlyos” kollektivistá mozzanat következtében – Durkheimet antiindividualistaként, a társadalmat az egyének feletti metafizikus entitásként posztuláló „realistaként” bírálta. A „Módszertan” megjelenésével kezdődik meg Durkheimnek Tardeval való vitája, aki az egyénekek szembeállított társadalmat absztrakt entitásnak tartotta, és az egyének hasonlóságát az utánzásból vezette le. Ő volt az, aki egy személyes öszszecsapásnál Durkheimmel való vitáját a „nominalizmus” és a „realizmus” vitájaként jellemezte.³

A „nominalizmus” és „realizmus” metafórájával jellemezhető a durkheimi társadalomfelfogás különbsége Max Weber „metodológiai individualizmusától” is.

Weber szociológiájának alapelemei az egyes emberi cselekvések, Durkheimé pedig a társadalmi tények; „az egyénhez képest külsődleges cselekvésmódok, gondolkodásformák és érzelmek, amelyek kényszerítő erővel rendelkeznek, s ennek révén ráerőszakolják magukat az egyénre” (27.). Weber és Durkheim társadalomelméletének különbségeiben megmutatkoznak az eltérő filozófiai hagyományok is; míg Durkheim a társadalomtudományt a természettudományok mintájára megkonstruálni kívánó, az elemi szociológiai tényeket a természettudományokhoz hasonlóan „objektív” módon vizsgáló francia pozitívizmus, addig Weber a Diltheyből kiinduló, a természeti és a társadalmi tények közötti radikális különbségtételre alapozó, a társadalmi tények vizsgálatának sajátos módszereit hangsúlyozó német „szellemtudomány” örököse.

Weber és Durkheim módszertana közötti másik különbség az „értékmentes” társadalomtudomány weberi követelménye, és a normális és patológikus társadalmi jelenségek durkheimi megkülönböztetése között áll fenn. „Normálisnak azokat a tényeket fogjuk nevezni, amelyek a legáltalánosabban elterjedt formákat mutatják, a

többi tényt pedig betegesnek, vagy patológikusnak fogjuk hívni.” (76.) A társadalmi tények normalitásának felismeréséhez Durkheim szerint objektív kritériumokra van szükség, az általános elterjedtség ilyen, azonban igazodnia kell az egyes társadalomtípusok sajátosságaihoz, hogy elkerülje mai szemléletünk historizálását, egy társadalomtípus sajátosságainak általános követelménnyé változtatását. (77., 84.)

A weberi és a durkheimi felfogás különbsége abban áll, hogy „a normális és patológikus ilyen elválasztása... az érték gondolatát rejtetten ugyan, de éppen ott viszi be a szociológiába, ahonnan Max Weber kiküszöbölni igyekezett, a normalitás kritériuma a társadalmi jelenségeknél azok általánosságában van, így látszólag az értékelés kiküszöbölődik, hiszen Durkheim pl. így a bűnözést is normális jelenségnek tekinti, de a társadalom adott állapotának a normálissal való egy szintre helyezése már maga is értékelés”.⁴ A normális és patológikus társadalmi állapotok elnevezései ugyan a biológiából származnak, de Durkheim a társadalmi élet sajátosságait nem dedukálja az organikus szférából, hanem a biológiai fogalmakat mint a szociológiai analízis elősegítő „metaforákat” használja fel.⁵

A „Módszertan”-on végigvonal a szociológia a többi társadalomtudományok és a filozófia melletti „autonom tudomány” – jellegének hangsúlyozása. Durkheim az „Összefoglalás”-ban módszerének első sajátosságaként azt említi, „hogy független minden filozófiától. Minthogy a szociológia a nagy filozófiai tanokból fejlődött ki, megtartotta azt a vonását, hogy mindig valamilyen alaprendszerre támaszkodik. Ilyenformán egymást követően volt pozitívista, evolucionista, holott egyszerűen csak szociológiának kellett volna lennie.” „A szociológiának nem kell állást foglalnia ama nagy hipotézisek ügyében, amelyek a metafizikusokat megosztják.” (155.)

A sajátos szociológiai kultúra, szociológiai módszer és felfogás hangsúlyozása a korábbi, az általánosságokban megmaradó elméletekkel szemben Durkheimet a tudományos társadalomkutatás úrtörőjévé teszi. Mint a fenti idézetből is kitűnik, nem maradt rejtve előtte a filozófiai hagyományok és a szociológiai elméletek kontinuitása, ezt azonban saját elméletének kidolgozásával befejezettnek, a szociológiát a filozófiától

² A. Giddens: *Studies in Social and Political Theory*. London 1978, 273–291. o.

³ S. Lukes: *Émile Durkheim*. London 1973, 302–303. o. – „A közöttünk zajló vita a nominalizmus és a skolasztikus realizmus vitája. Én nominalista vagyok. Csak individuális cselekvések és interakciók léteznek. A maradvány csupán metafizikus entitás, miszticizmus.” 313. o.

⁴ Kulcsár Kálmán: *A szociológiai gondolkodás fejlődése*. Bp. 1971, 178–179. o.

⁵ A. Giddens: *Capitalism and Modern Social Theory*. Cambridge 1971, 66–70. o.

emancipálnak tekintette. A spekulatív filozófia maradványa Durkheim szerint a szociológia őt megelőző irányzatainál egy a szociológia a keletkezésének társadalmi körülményeivel összefüggő törekvés; a modern társadalom válságára a társadalomelmélet szociális reformtervekkel (Saint-Simon) vagy a vallás újjáélesztésének kísérletével (Comte) reagál.⁶

Durkheim szerint a szociológia tudományos jellege nem fér össze olyan irányzatokkal, amelyek közvetlenül a gyakorlat igényeire kívánnak választ adni. A szociológia „elvi okokból nem vesz tudomást azokról az elméletekről, amelyet nem ismerhet el tudományos érvényűnek, hiszen céljuk nem a tények megmagyarázása, hanem megváltoztatása” (156.) Durkheim igyekezett elszakadni a Saint-Simon- és Comte-féle filozófiától; azonban kérdés, hogy ez valójában mennyire sikerült.

Durkheim egyik fő célkitűzése volt egy az 1871-es megrázkódtatások utáni társadalmi reorganizáció, ez a törekvés végigvonul egész életművén, rajta hagyja bélyegét kategóriarendszerén. Durkheim elmélete abban a vonatkozásban is rokonítható a XIX. századi társadalomfilozófiával, hogy bár tagadja, hogy a tudomány eszményeket kívánna alkotni, de mint a normalitás és a patológia kategóriáinak elemzésénél láthattuk, mégiscsak megkísérelte értékelő elvek tudományos kidolgozását, és mint a „Módszertan”-t követő írások mutatják, szociológiája mégiscsak állást foglalt „ama nagy hipotézisek ügyében, amelyek a metafizikusokat megosztják”.

A kötet többi tanulmányai a „Módszertan” elveinek érvényesülését konkrét problémák megoldásában mutatják meg. Az első tanulmány, „Az erkölcsi tény meghatározása”, Durkheimnek a Francia Filozófiai Társaság előtt 1906-ban tartott előadása, a társadalmi tények egy sajátos csoportjának, az erkölcsi tényeknek a többi társadalmi tényektől eltérő sajátosságainak meghatározásával foglalkozik. A tanulmány célja egy szociológiai erkölcsdefiníció megalkotása, az erkölcsöt az egyéni érdekre alapozó „utilitarista empirizmus” és a kötelesség kategóriáját abszolutizáló „kanti apriorizmus” meghaladásával. Durkheim egész életművén végigvonul az erkölcs az emberi magatartás szabályozásával összefüggő problémája, ami nála az egyén és társadalom viszonyának sajátos felfogásán alapul.

Bár Durkheim többször hangsúlyozza, hogy „a társadalom miközben transzcendens számunkra,

egyben egyidejűleg immanens is” (186.), de megjelenik nála a társadalmiságot nélkülöző, preszociális egyén koncepciója, melynek szükségképpen egoista természetét az erkölcsi normák elsajátítása sosem szocializálja teljes egészében.⁷ Az erkölcsi tényeknek, amelyek „a közösség messze zengő hangját visszhangozzák bennünk”, egyésíteniük kell magukban a kötelező jelleget, és a kívánatosságot, „amit közönségesen jónak nevezünk”. Az erkölcs durkheimi fogalma a kanti és az utilitarista morál Durkheim szerint önmagában egyoldahú, az erkölcsi jelenségek egy-egy mozzanatát általános magyarázó elvé emelő alapelvét egyesíti.

A durkheimi erkölcselmélet másik alaproblémája a vallás és az erkölcs egymáshoz való viszonya. Az erkölcsi tények fent említett kettős természetéhez – kívánatosság és kényszer – hasonló egy másik társadalmi jelenség, a „szentség” jellege. (178.) Ennek alapja, hogy „Hosszú évszázadokon keresztül az erkölcsi és a vallási élet szorosan összefonódott egymással, sőt teljesen egybeolvadt.” „Így már nyilvánvaló, hogy az erkölcsi élet sohasem tudta és nem is fogja tudni teljesen levetkőzni azokat a jellegzetességeket, amelyeken a vallási élettel közösen osztozott.” „Tehát a vallási jelenségekben kell hogy legyen valamilyen erkölcsi vonás, az erkölcsben pedig vallási. És vitathatatlan az a tény, hogy az erkölcsi élet jelenleg vallásos elemekkel telített.” (179.)

Ez azonban nem jelenti a vallás comte-i reneszánszát, hiszen Durkheim az isten fogalmában nem lát mást, „mint a társadalom, a közösség átfomált szimbolikus, gondolati leképezését”. (184.) A vallás nála a társadalmiság ősforrása, amelyből a többi társadalmi szférák, így az erkölcs a történelmi fejlődés során differenciálódtak. Durkheim a modern társadalom erkölcsét nem kívánja a vallásra alapozni, a modern erkölcs az „individuum kultusza”; ezt a „társadalom intézményesítette” (191.) és így az a vonás, amely benne a vallással közös, a társadalmi jellegben rejlő külsődlegesség és kényszer az individuumokkal szemben, amely a tradicionális és a modern magatartásirányítási rendszerek közös jellemzője.

A „Tényítéletek és értékítéletek” címen az 1911-es bolognai Nemzetközi Filozófiai Kongresszuson felolvasott előadás az előző tanulmányhoz hasonlóan kísérlet a filozófiai problémák szociológiai megoldására, a kanti filozófia és az

⁶ Giddens, 1978, 225–234. o.

⁷ Lukes, i. m. 22–25. o.

utilitarizmus megoldásainak bírálatára. A kanti filozófiát apriorizmusa, és az ítélőerők megkettőzése miatt bírálja, a klasszikus gazdaságtant és az utilitarizmust pedig azért, mert szerintük az érték maguknak a dolgoknak a tulajdonsága. (189., 204–207., 216.) Az értékek objektív létezők, és alapjuk akár az erkölcsé, a társadalom, a közösségi élet teremtő ereje. „A társadalom nem jöhet létre anélkül, hogy eszményeket ne teremtené. Ezek az eszmények olyan gondolatok, amelyek a társadalmi életet fejlődésének csúcspontjaira kivetítve festik le.” (213.)

A társadalom értékteremtő ereje történelmi korszakokként változó, vannak olyan korszakok, mint a reneszánsz, a reformáció, a francia forradalom, amikor „a közösség magával ragadja az egyéneket, és a forrongás ilyesfajta pillanatai hozták létre mindenkor azokat a fennkölt eszményeket, amelyeken a civilizációk nyugosznak”. (212.) Azonban a közösségi élet ilyen intenzitása csak „pillanatnyi”, szükségképpen fel kell hogy váltsa a mindennapok szürke és kicsinyes világa, amikor a kollektív eszményeket csak az egyházi és világi ünnepek, színelőadások, képzőművészeti tárlatok tartják fenn: „egyszóval minden, ami közelebb hozza egymáshoz az embereket, és segíthet nekik közösen feloldódni az intellektuális és erkölcsi életben”. (213.)

A következő tanulmány, „A vallási jelenségek meghatározásáról”, a durkheimi vallásszociológia kiindulópontjai közé tartozik. Bár Durkheim egész életművén végigvonul a vallás társadalmi szerepének vizsgálata, de nagyobb figyelmet csak 1895 után szentel a vallásszociológiának, a kibontakozó etnográfiai és antropológiai kutatások hatására. Az itt közölt tanulmány még a vallásszociológiai kutatások kezdetén készül, a kiindulópontul szolgáló definíció megalkotását célozza. Durkheim ekkor még nincsen – kötetünk utolsó tanulmányának elkészítésénél már meglévő – hatalmas etnográfiai és etnológiai tudásának birtokában.⁸

A vallás jelenségeinek vizsgálatánál elveti a nagy világvallások sajátosságaiból való kiindulást, az istenképzet és kultusz a vallás lényegeként való felfogását, és olyan definíció megalkotására törekszik, amely érvényes a legprimitívebb és a legfejlettebb vallásokra egyaránt. Durkheim a vallás meghatározásánál egykori tanárát, Fustel de Coulanges-t követi; a vallást nem lehet meghatározni a vallási képzetek tartalmával, csak azzal

az abszolút dichotómiával, amit a vallásos tudat alakít ki; a világot két részre osztja, a szentre és a profánra, és a szent dolgok a profántól való elválasztása mindig feltételezi a rituális cselekvéseket, melyek a hiedelmekkel együtt minden vallásra jellemzők.

A vallás a minden társadalmi tényre jellemző, az egyénnel szembeni külsődlegességen és kényszeren alapul, mindig a társadalomnak az egyén feletti fennsőbbiségét szimbolizálja. „Az úgynevezett vallási jelenségek voltaképpen olyan kötelező jellegű hiedelmek, amelyek a hiedelmek tárgyaihoz fűződő meghatározott gyakorlatokkal kapcsolatosak.” (245.) Azonban az egyén viszonyulása a vallási jelenségekhez, akár az erkölcsi tényekhez kettős természetű, egyaránt jellemzi a kötelező jelleg és az önkéntesség. Sőt, vannak „egyéni hiedelmek és gyakorlatok” is, amelyeket bele kell venni a definícióba, bár ezek „mindig csak elenyésző fontosságúak voltak a kollektív hiedelmekhez és gyakorlatokhoz képest”. (250.)

Az utolsó tanulmány, „Az osztályozás néhány elemi formája” már a kor etnográfiai irodalmának bővebb felhasználásával kívánja megalapozni a társadalmi tények újabb csoportjának, a gondolkodás eszközeinek, a fogalmaknak társadalmi eredetét. Durkheim itt, akár az előző tanulmányban a társadalmi intézmények eredetének és sajátosságainak pszichológizáló magyarázataival vitatkozik. (249., 255.) A logikai kategóriák előtörténetének problémája a „primitív” népek társadalomszervezetének kutatásához vezet, ahol Durkheim szerint tettenérhetők a mai kategóriák keletkezésének forrásai.

Az osztályozás kialakításának lehetősége az éles és határozott megkülönböztetések létrehozásához kapcsolódik, ilyeneket pedig nem produkál a természeti, csak a társadalmi élet.

Az osztályozás kezdeti mintáját a nemzetiségekre, klánokra tagolódó társadalomszervezet nyújtotta, „a gondolátokat egy a társadalomból kivett modell szerint rendezik el”. (282.) A társadalom és a gondolkodás viszonyában alapvető közvetítő szerepet tölt be a vallás, a totemizmus teremt kapcsolatot a közösség és a környezet tárgyai között, megalapozva ezzel az osztályozások képzetét. Ugyanígy társadalmi eredetűek a fogalmak közötti viszonyok képzetei, valamint a gondolkodás elvont kategóriái, az idő, tér, anyag, okság fogalmi is. A filozófiai kategóriák szociológiai megalapozásánál újból visszatér a kanti apriorizmussal való polémia.

Durkheim mintái a „primitív” társadalmak elemzésénél az ausztrál és az észak-amerikai indián

⁸Giddens, 1971, 216–223., 105–118. o.
Lukes, i. m. 235–236. o.

törzsi szervezet és vallás voltak. Elméleteit sok neves antropológus – közöttük B. Malinowski, Radcliffe-Brown bírálta. Durkheim elismerte egyes kritikák jogosultságát, sőt Radcliffe-Brown hatására egyes megállapításainak felülvizsgálatát és revidálását határozta el, azonban erre az első világháború kitörése következtében már nem került sor.⁹

A kiadás nem törekedhetett Durkheim életműve egészének bemutatására. A módszertani, vallás-, erkölcs- és tudásszociológiai művek

csupán jelzik a nagy gondolkodó érdeklődésének fő irányait, de így sem kaphattak helyet a joggal, oktatással és a társadalmi eszmék történetével foglalkozó írások. Durkheim, akár kortársa, Max Weber, több mai ágazati szociológia, a vallás, erkölcs, oktatás stb. szociológiai vizsgálatának megalapítói közé tartozik. Munkássága azonban része nemcsak a társadalomtudományok, hanem a XX. századi filozófia történetének is, és számot tarthat minden, a filozófia iránt érdeklődő olvasó figyelmére.

MÜLLER ANTAL: KÖLCSÖNHATÁS ÉS MEGHATÁROZOTTSÁG (Kísérlet egy korszerű természetfilozófiai determinációelmélet kidolgozására)*

S Z E G E D I P É T E R

Új könyvében Müller Antal eddigi – a kvantummechanika filozófiai problémáival foglalkozó – munkásságának a determinizmus témakörébe tartozó eredményeit foglalja össze és fejleszti tovább egy átfogó elmélet keretében. A modern fizika és a determinizmus kapcsolata az elmúlt fél évszázadban mindig aktuális téma volt, és ma is korszerűnek és fontosnak számít. Annak ellenére, hogy az utóbbi 20 évben magyar nyelven is négy monográfia és megszámlálhatatlan cikk, könyvrészlet foglalkozott ezzel a kérdéssel, nem mondhatjuk, hogy nem érdemes tovább foglalkozni vele, ugyanis számos reális probléma megoldatlan maradt. Így feltétlenül helyeselhető a szerző törekvése egy átfogó determinációelmélet kidolgozására.

Hasonlóképpen igen pozitívan értékelhető a fizika filozófiai kérdéseivel foglalkozó irodalomban igen ritka tudatos szándék az egyoldalú ismeretelméleti-logikai megközelítés helyett egy ontológiai fordulatra. Az ontológiai szemléletmód lehetővé teszi, hogy a való világ struktúrájából induljunk ki, hangsúlyozzuk az összefüggések objektivitását és ezáltal elkerüljük az olyan általános buktatókat, mint amilyen például a determináltságnak a jóslhatósággal való azonosítása.

Müller Antal tudatosan leszűkíti vizsgálódásainak tárgyát a mikrofizika és a determinizmus kapcsolatára. Úgy látja, hogy „a modern fizika ... gyökeresen megváltoztatta az objektív anyagi világ lényegére, a dolgok, események mibenlétére vonatkozó (ontológiai) ítéleteinket, illetve az

alapvető ontológiai kategóriák – anyag, mozgás, tér és idő stb. – tartalmára ... vonatkozó elképzeléseinket”. (13.) Ez azonban túlzás, hiszen a modern fizika nem lépett túl e kategóriáknak azon a *filozófiai* tartalmán, amelyet például Engels tulajdonított nekik „A természet dialektikájá”-ban 100 évvel ezelőtt. Még a – mechanikus determinizmus koncepciójából „kilógó” – véletlen lényegének vagy a statisztikus törvényszerűség szerepének kérdése sem a modern fizikában merül fel először, hiszen ezek a problémák és a metafizikus determinációelméletek más nehézségei is már sokkal korábban jelentkeztek (gondoljunk csak a társadalmi determinációra vagy az akarat szabadsága kérdésére). A fizikán belül pedig a kvantummechanika csak hangsúlyozottan hívta fel a figyelmet ezekre az értelmezési problémákra, amelyek azonban elvileg már a fizikai atomizmus, a statisztikus fizika kutatási körébe is beletartoztak a múlt században. A fentiek is bizonyítják, hogy egy valamennyire is általános determinációelméletet nem lehet kizárólag a modern fizikára, vagy annak egy részére alapozni, ahogyan azt a szerző célul tűzi ki. Sőt az a veszély is fennáll, hogy egy általános háttér hiányában a valóság egy adott, leszűkített területén sem sikerül kielégítően értelmezni a determinációs jelenségeket.

A saját maga által kijelölt tárgykörhöz – a fizikai jelenségek oksági-determinációs viszonyainak értelmezéséhez – Müller Antal igen alapos munkával jut el, gondolatmenete érinti a téma

⁹Lukes, i. m. 520–530. o.

*Akadémiai Kiadó, Budapest 1979, 206 oldal.

minden fontos problémáját. A következetes felépítés pillérei az egyes kategóriák definíciói. Itt a fizika és a filozófia határterületén dolgozó szerző az „egzaktabb” természettudomány deduktív módszerét alkalmazza. Tudjuk azonban, hogy a filozófiában a definiálás nem minden körülmények között célravezető módszer. Ráadásul Müller könyvében néhány olyan fogalom meghatározással találkozunk, amely nem látszik kielégítőnek. Sajnos ezek közé tartozik a téma szempontjából alapvető *meghatározottság* és *véletlen* kategóriájának a definíciója. Az előbbi a szerző fogalmazásában úgy szól, hogy „*minden anyagi dolog vagy esemény más anyagi dolgokkal vagy eseménnyel való kölcsönhatásai által (és csakis azok által) meghatározott*”¹. (22.) Ezzel kapcsolatban két problémánk van: először is egy adott anyagi jelenség *saját, belső* kölcsönhatásai által is meghatározott, nem csak *mások* által (a további fejezetekben szó is van például belső háttérről, tehát a szerző maga bizonyítja definíciójának nem kielégítő voltát); másodsor, ha a kölcsönhatás fogalmát a szokásos értelemben használjuk, akkor a fenti meghatározottság-definíció túlságosan szűknek tűnik, ha viszont az idézett megfogalmazásban a meghatározottságot használjuk a szokásos értelemben, akkor a kölcsönhatás fogalmának terjedelme kell hogy tágabb legyen az indokoltnál. Helyesebb lenne talán az összefüggés kifejezés alkalmazása.

A véletlen meghatározása Müller Antalnál: „*Az ilyen – a kérdéses dolog alapvető meghatározottságán kívül eső – az adott dolog vonatkozásában esetlegesen fellépő és a többi, hasonlóan nem tartós, nem lényegi kölcsönhatás pillanatnyi állapotától függően esetleges következményű kölcsönhatásokat nevezük véletlennek.*” (88.) Ennek a definíciónak vannak pozitív elemei, mint például a „nem lényegi kölcsönhatás”-ra való utalás, de mit kezdünk az „esetlegesen fellépő” és az „esetleges következményű” kifejezésekkel? A szerző ugyanis nem elemzi az esetleges és a véletlen viszonyát, erre vonatkozóan csak feltételezésekbe bocsátkozhatunk. Ha figyelembe vesszük Bitsakis véleményét, aki szerint az esetlegesség egyedi jelenség – egy téгла Pürrhosz fejére esik –, független oksági láncok összefüggése, míg a véletlen ennek „szabályos” határeset, amely nagyszámú kísérletet érint és pontos, objektív törvényei vannak¹ (ehhez hasonló Bohm

álláspontja² is), valamint Müller Antal azon jelentését, miszerint a „*független oksági láncok találkozásait nevezük véletlennek*” (91–92.), akkor úgy tűnik, hogy a véletlen és az esetleges szavak ugyanazt jelentik. Ebben az esetben viszont a fenti definíció tautologikus elemeket tartalmaz. Ha mégsem ugyanazt jelentik, akkor csak abban lehetünk biztosak, hogy a két fogalom tartalma nem egyezik meg a szokásossal, de nem tudjuk, mi tulajdonképpen a jelentésük.

Zavarban vagyunk néhány nem közvetlenül a determinizmus témakörébe tartozó fogalommal is. Egészen biztos, hogy a struktúrát (vö. 99–101.) még a fizikán belül sem lehet pusztán a geometriai elrendeződés értelmében használni, még ha a szerző ezt némileg „dinamizálja” is. Erősen vitatható a minőség (vö. 78.) és a rendszer (vö. 111.) definíciója is; ezeknél az önálló pontos meghatározást talán nem is kellett volna erőltetni, hiszen az utóbbinak például könyvtárra menő irodalma van, máig is vitatott konklúziókkal.

Mielőtt rátérnénk a könyv tartalmára, még egy formai megjegyzés: a kifejtés színvonala meglehetősen egyenlőtlen, így a 2. fejezet, amely a XX. századi fizika alapvető eredményeit és szemléletmódját kívánja bemutatni, messze elmarad a többitől, legfeljebb ismeretterjesztésnek fogadható el, és abban sem korszerű. Ez annál meglepőbb, mivel a könyv más részei magas tudományos igényűek.

*

Nem foglalkozunk (eltekintve a fent említett meghatározottság-definíciótól) a könyv első fejezetével, amely tisztán filozófiai megalapozás, figyelmünket inkább azokra a részekre irányítjuk, ahol a mű a fizika és a filozófia kölcsönhatásait érinti. Ezt előkészítendő, ki kell térnünk az imént említett 2. fejezetre, amelyben (ez más részekre is áll) néhány pontatlanság zavarja a fizikában némileg járatos olvasót.

A legfeltűnőbb talán az, ahogy Müller Antal a kvantummechanika matematikai formalizmusát jellemzi: „... az ilyen operátor-egyenleteket ... nem folytonos függvények elégítik ki, mint a klasszikus fizika differenciál-egyenleteit, hanem diszkrét értékkel rendelkező függvények, ami teljes egészében megfelel a mikrofizikai folyamatok kvantáltságának. Így a leírás:

¹E. Bitsakis: *A modern fizika és a dialektikus materializmus*. Kossuth, Budapest 1976, 172. o.

²D. Bohm: *Okság és véletlenség a modern fizikában*. Gondolat, Budapest 1960, 8., 8–9., 34–39. o.

$O\psi = k \cdot \psi$ (ahol az O valamely fizikai mennyiséget reprezentáló operátor, ψ a szóban forgó objektumok állapotfüggvénye, k pedig valós egész szám). Azok a ψ függvények, melyek ezt az egyenletet kielégítik, az O operátor sajátfüggvényei, az egyenletből adódó k számok pedig az operátor sajátértékei, s egyúttal az O által reprezentált fizikai mennyiség lehetséges értékei is.” (54.) Ez a rész több, különböző jelentőségű szempontból kifogásolható. Először is az operátor-egyenleteket nem egyszerűen a hagyományos értelemben vett függvények elégítik ki, hanem az ún. Hilbert-tér elemei (vektorai), amelyeket különböző típusú Hilbert-terekben reprezentálhatnak valós vagy komplex változójú függvények, sorozatok stb. (természetesen bizonyos megkötésekkel). Amennyiben függvényekről van szó, azok nem szükségképpen nem-folytonosak, sőt a szerző vélekedésével ellentétben a leggyakrabban használt reprezentációban a fenti operátor-egyenletek differenciálegyenletek formájában jelennek meg és folytonos ψ -k tartoznak hozzájuk. A mikrofizikai folyamatok kvantáltságát nem az operátoregyenletekben szereplő függvények nem-folytonos voltában kell keresni (ami egyébként sem jelenti még azt, hogy az értékészlet diszkrét, ugyanis a függvényanalízisben a nem-folytonos és a diszkrét nem szinonimák), hanem a sajátértékek létezésében, de ott sem olyan formában, ahogyan azt a szerző teszi. Az eddigiek önmagukban még tulajdoníthatóak lennének a precizitás hiányának, a további ténybeli tévedések azonban szemléleti hibára utalnak, amely valószínűleg a filozófiai koncepcióra is hatással van.

A dolog ugyanis a következőképpen áll: az operátorokkal kapcsolatos probléma nem egyszerűen sajátérték-, hanem az ún. spektrum-probléma. A matematikai részleteket elhagyva: az idézetben szereplő k sajátértékek a spektrum részei, de létezhetnek a spektumnak további, így folytonos részei is. Legegyszerűbb példa ilyen esetre az atom, amelynél az elektron egy kilépési energiaszint alatt csak meghatározott diszkrét energiájú állapotokban lehet, felette azonban tetőzetesen, folytonosan vehet fel energiát. A legfontosabb fizikai mennyiségek között is vannak olyanok, mint a hely és az impulzus, amelyeket reprezentáló operátoroknak általában csak folytonos spektrumuk van és egyáltalán nincsen sajátértékük. Az, hogy a szerző mindezekről nem vesz tudomást, igen jelentős fizikai tartalommal bír. Felfogásában ugyanis – mint látni fogjuk a későbbiekben – egy fizikai mennyiség mérése

eredményeként e fizikai mennyiség potenciálisan lehetséges értékei közül valamelyik aktualizálódik. S minthogy a lehetséges értékeket ő az ezen fizikai mennyiséget reprezentáló operátor sajátértékeivel azonosítja, ez azt jelenti, hogy a mérés során a potenciálisan lehetséges értékek – a sajátértékek – egyike aktualizálódik. Ez azonban általában nem így van, nem lehet így olyan esetben, amikor az adott fizikai mennyiségnek megfelelő operátornak nincs sajátértéke, ha spektrumának egyetlen eleme sem sajátérték, mint a már említett helyzet és impulzus esetében. Azaz, ha helyzetet és impulzust mérünk, elvileg sosem fordulhat elő ezek egy meghatározott értékének olyan potenciálisból aktuálisra válása, mint amelyet Müller Antal leír. Mindez azonban azt is jelenti, hogy erősen megkérdőjeleződik a potenciális-aktuális szerző általi megkülönböztetésének szaktudományos alapja, már amennyiben a kvantummechanikai mérések ilyen funkciója van a műben. A szerző által megkerült, de a fizikában gyakori esetek értelmezése ugyanis a potencialitás-aktualitás alapján lehetetlennek tűnik.³ Meg kell még jegyeznünk, hogy amennyiben a diszkrét spektrum k_1, k_2, \dots, k_n sajátértékekből áll, akkor sem a sajátértékek az egész számok (néhány kivételes esettől eltekintve), hanem az indexeik, azaz a sorszámuk. A sajátérték és a kvantumszám illetően összekeverése, valamint az egész fenti hibás ismertetés a szerző egyik korábbi könyvében is előfordul,⁴ ami a szaklektorálás sorozatos hiányára is utal.

Más, a műben szereplő szaktudományos pontatlanságok esetleg semmilyen következményekkel sincsenek a filozófiai fejtegetések értékére nézve, de azt eredményezhetik, hogy a szakfizikus félreterzi a könyvet, holott a cél az lenne, hogy az ilyen határterületi műveket a szaktudósok is minél többet forgassák. Egyébként sok olyan matematikai jellegű részlet található a műben, amelynek nincs is funkciója a filozófiai gondolatmenetben, így nyugodtan elhagyható lenne.

*

³ A folytonos spektrum méréséről lásd pl.: *Modern fizikai kisenciklopédia*, szerk.: Fényes Imre, Gondolat, Budapest 1971, 208–211. o. Komolyabb tanulmányozásához az egyik alapmű: J. M. Jauch: *Foundations of Quantum Mechanics*. Addison-Wesley, 1968.

⁴ Müller Antal: *A mai fizika és a marxista világnézet*. Tankönyvkiadó, Budapest 1978, 86. o.

A szerző a maga determinizmus-koncepcióját bizonyos alapfogalmak (állapot, esemény, individualitás, törvényszerűség, realitás, minőség stb. – 3. fejj.) és alaptételek vagy alapfeltevések (a véletlenről, a világ fizikai struktúrájáról, a zárt és nyílt rendszerekről, az események kölcsönhatási struktúrájáról stb. – 4–7. fejj.) segítségével építi fel, amelyek egy része a fizikából származik, vagy legalábbis fizikai megfontolások útján kerül bevezetésre.

Müller Antal determinációelméletét elsődlegesen az *esemény* fogalmára alapozza. Ezt a fogalmat a fizikán belül a speciális relativitáselmélet Minkowski-féle felépítéséből kölcsönzi, ahol az egy tér-időbeli pontot (világpontot) jelent, tehát egy absztrakció eredménye, amely a szintén absztrakt térbeli pont analógiájára keletkezett, kibővítve az idődimenzióval. Ahogy a térbeli pontot a makroszkopikus világban például egy kavics segítségével szokták demonstrálni, az esemény reprezentánsa mondjuk egy taps lehetne, azaz egy térben és időben nagyon kis területre lokalizált létezés. A relativitáselméletben elképzelhetőek egyre kisebb területek (tér-idő tartományra) korlátozódó jelenségek, így az absztrakció értelmesnek bizonyul. Nem biztos, vagy legalábbis nem kézenfekvő, hogy ez a mikrovilágban is így van. Ez alapvetően a kvantummechanika interpretációjától függ, hiszen az ortodox értelmezésben a határozatlansági relációk következtében elvileg nem fordulhat elő a részecske abszolút térbeli és időbeli lokalizációja, így a fenti absztrakciónak szükségképpen nincsen reális alapja. Még inkább ez a helyzet a relativisztikus kvantumelméletben, ahol szintén a határozatlansági reláció következtében „előre láthatjuk, hogy a kifejlesztendő elmélet lemond majd a folyamatok időbeli lezajlásának leírásáról . . . a részecskék közötti kölcsönhatások során nem létezik pontosan meghatározható időbeli jellemző (még a szokványos kvantummechanikai pontosság keretein belül sem)”⁵. A fentiek miatt, véleményünk szerint, a szerzőnek feltétlenül részletesen meg kellett volna vizsgálnia, hogy a speciális relativitáselmélet *esemény*-fogalma kiterjeszthető-e az egész modern fizikára. Annál is inkább, mivel a kvantummechanikában értelmezni szoktak egy másik *esemény*-fogalmat: a mérés, mérési esemény, mérési folyamat fogalmát

⁵ Landau-Lifsic: *Relativisztikus kvantumelmélet* (Elméleti fizika IV.). Tankönyvkiadó, Budapest 1979, 18. o. (oroszul: cs. 1., Moszkva 1968, 16. o.)

(a folyamat és az esemény viszonyára még visszatérünk). „Egyik, sőt kezdetben egyetlen alapvető fogalmunk az *esemény*; ezzel jelöljük a kísérletek és megfigyelések lehetséges eredményeit.”⁶ „A kvantummechanikában minden olyan folyamat mérésnek számít, amely klasszikus és kvantumos objektum közötti kölcsönhatással jár, függetlenül attól, hogy tudomást vesz-e róla, vagy közreműködik-e benne bármiféle megfigyelő.”⁷ Ez az értelmezés nyilván elégtelen egy determinizmus-koncepció kiinduló fogalma számára, főleg, ha figyelembe vesszük, hogy Landau iménti meghatározásának második felétől egyes fizikusok el szoktak tekinteni, és kifejezetten pozitivistá módon fogják fel a mérési eseményt.

Még egy megjegyzést kell tennünk az *esemény*-fogalom különböző értelmezéseiről. Már Fényes idézett mondata sejteti, de ha figyelembe vesszük a relativisztikus kvantumelméletről mondottakat és az esemény – itt nem érintett – valószínűségszámítási értelmezését, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy az *esemény* fogalmának a fizikai-matematikai tudományokban létezik egy olyan értelmezése, amely ellentétes a speciális relativitáselméletével, amelyben egyáltalán nem tartalmazza az idődimenziót, csak a végeredményre van tekintettel és eltekint annak létrejöttétől, inkább valamiféle állapotra utal. (Ez az állapot- vagy végeredmény-szemlélet helyenként ott kísért Müller Antal könyvében is, egy tűzérési lövés példájában is az elemzés elsősorban a végeredményből – a szórási ellipsziszből – indul ki.)

E megjegyzést azért tartottuk fontosnak, mert látnunk kell, miért is van szüksége a szerzőnek az eseményre mint kiinduló fogalomra. Azért, mert – véleménye szerint – az eddigi determináció-felfogások „statikusak” voltak, míg ő egy „dinamikus” koncepciót szándékszik kiépíteni. Ennek alapja nála az a relativitáselméletből levont következtetés, hogy „az objektív anyagi világ alapvető eleme nem a dolog, melynek állapota (esetleg) időben változik, hanem az *esemény*, amely különleges módon magában foglalja a dinamizmust, a mozgást, s azt nem kell külön attribútumként hozzárendelni”⁸. (46.) Itt azonban Müller Antal valójában nyitott kapukat döntet, hiszen ahogy Engels írja, „az a nagy alapgondolat, hogy a

⁶ *Modern fizikai kisenciklopédia*. Jelzett kiadás, 181. o.

⁷ Landau-Lifsic: *Kvantummechanika* (Elméleti fizika III.). Tankönyvkiadó, Budapest 1978, 13. o. (oroszul: 3. kiadás, Moszkva 1974, 15. o.)

világot nem mint kész *dolgok* összességét kell felfogni, hanem mint *folyamatok* összességét, amelyben a látszólag stabil dolgok . . . a létrejövés és elmúlás szakadatlan változásán mennek át . . . ez a nagy alapgondolat, jelesül Hegel óta, annyira átment a köznapi tudatba, hogy ebben az általánosságban aligha ütközik már ellentmondásba.”⁸ Sőt Engelsnek az a programja is teljesülni látszik, hogy ezt a gondolatot a valóság minden területén végig kell vinni. És bár a szerző helyesebbnek vélné, „ha nem egyszerűen a mozgást, hanem a *dinamizmust* – a mozgás és változás, illetve a nyugalom és stabilitás dialektikus egységét – tekintenénk az anyag *attribútumának*” (67.), ez az óhaj, ha formailag nem is, de tartalmilag teljesül (a tudományos haladásnak még csak nem is az élvonalára aspiráló) legelterjedtebb dialektikus materializmus tankönyvünkben is: „A mozgás tehát a változás és állandóság egysége.”⁹ Ugyanez a tankönyv a determinizmus-fejezet definícióiban mindig a jelenség kifejezést használja, és ezzel érzékelteti, hogy nem halott dolgok közötti összefüggésekről van szó. A törvény fogalmának meghatározása például így hangzik: „A törvény a jelenségek, folyamatok közötti lényeges, tartós, általános, szükségszerű összefüggés.”¹⁰ És itt szeretnénk azon véleményünknek hangot adni, hogy az Engels, az idézett tankönyv és időnként Müller Antal által is használt „folyamat” kifejezés sokkal inkább megközelíti a kívánt célt. Az „esemény” fogalma ténylegesen tartalmazza az idő dimenzióját is (a relativitáselméletben), de csak az időpillanatot kiszakítva az időfolyamból. Ezért, ha a dinamizmust akarjuk érzékeltetni, használjuk a „*kiterjedt* esemény = folyamat” fogalmát. Ebben benne van a stabilitás és a folytonos változás egyaránt, és feltétlenül alapjául szolgálhat egy determinációelméletnek, legyen az bár kiterjesztve akár a társadalmi jelenségekre is. A vizsgált műben sokszor szerepel ez a fogalom is, de nincs kellően tisztázva az eseményhez való viszonya és központi szerepe. Egyébként, ha a fizikából akarunk kiindulni, akkor a 60-as évek

⁸Engels: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége. *MEM 21*, Kossuth, Budapest 1970, 281. o.

⁹*Dialektikus materializmus* (a MLEE tankönyve), Kossuth, Budapest 1978–1979, 115. o. (A korábbi kiadásokban is ugyanez szerepel.)

¹⁰Uo. 190. o. (A korábbi kiadásokban is ugyanez szerepel.)

óta léteznek – és éppen az ismertetésünk bevezető részében említett, a nagyszámú részecskékből álló rendszereket vizsgáló elméletekkel kapcsolatosan (amelyek régebbiek a kvantummechanikánál) – olyan fizikai diszciplína, amelyben a folyamat alapkategória, és amely a rendszerek determinált mozgásával foglalkozik. Ez az ún. racionális termodinamika,¹¹ amelyet érdemes lenne megvizsgálni egy dialektikus determinációelmélet kialakítása szempontjából.

A fenti – az esemény fogalmát érintő – fejtegetések, véleményünk szerint, alátámasztják a bírálatunk első részében tett kijelentést, miszerint egy filozófiai jellegű koncepciót nem lehet egyetlen részdiszciplínára vagy annak fogalmaira alapozni (legalábbis megfelelő általánosítás és diszkusszió nélkül), hiszen már ugyanazon tudomány különböző ágaiban is előfordul, hogy ugyanaz a fogalom akár ellentétes tartalommal is rendelkezhet a különböző elméletekben.

A mű 4. fejezetében Müller Antal egy előző könyvéből már ismert véletlen-felfogását¹² olvashatjuk némileg kibővített változatban. E fejezetben a szerző maga is igazolja azt a recenzióknak első részében kifejtett megítélésünket, hogy a modern fizika nem hozott lényeges *elvi* újdonságot a determinizmus tanába, amikor illusztrációként egy tipikusan klasszikus példát (a tüzerségi lövés esete) hoz fel. Bár emiatti mentegetőzését is kibővítette korábbi könyvéhez képest, meggyőződésünk, hogy ez felesleges volt, hiszen a példa nagyon jó abból a szempontból, hogy bemutatja a véletlen összes jellegzetességét.

*

Egy filozófiai elmélet felépítésénél rendkívül fontos, hogy az alapjául szolgáló természettudományos tényeket hogyan értelmezik maguk a természettudományok. Esetünkben az okozza a problémát, hogy a kvantummechanikának több interpretációja létezik, és ezek filozófiai előfeltevései és következtetései különbözőek. Müller Antal számára már régóta a Fock-féle kvantummechanika-értelmezés a legszimpatikusabb, és így a „potenciális” és „aktuális” kategóriákra (Fock

¹¹Rövid ismertetése magyarul: Ropolyi László: „Folyamatok a racionális termodinamikában”. *Acta Philosophica* T. 5., ELTE TTK Filozófiai Tanszék, Budapest 1978, 125–136. o.

¹²Müller Antal: *A kvantummechanika filozófiai kérdései*. Gondolat, Budapest 1974, III. 11. Szükségszerű és véletlen a fizikában.

a „potenciálisan lehetséges” és a „megvalósult” kifejezéseket használja) alapozza kvantummechanika-felfogását és ezen keresztül determinizmus-koncepcióját. Hangsúlyozni kívánjuk, hogy ez csupán egy lehetséges interpretáció, amely nem különösebben elfogadott a fizikusok körében sem. Tulajdonképpen nem is önálló értelmezés, csupán az ortodox felfogás egy variánsa. A kvantummechanika matematikai formalizmusának kialakulása után közvetlenül, Fock Born egyik segítőtársa volt a valószínűségi interpretáció kialakításában. De már ekkor „legalább két más elgondolást kell megemlítenünk, amelyek nemcsak történeti okokból fontosak; ezek még mindig visszhangzanak a kvantummechanika alapjairól szóló mai vitákban”¹³ (Madelung és de Broglie munkáiról van szó). Jammer is leszögezi, hogy Fock téved, amikor szélsőséges módon a komplementaritást a kvantummechanika integráns részének tartja. Megállapítja, hogy „a hullámfüggvénynek a lehetséges kölcsönhatások összességéeként való interpretálása és a relativitás fogalmának a mérőszközre való kiterjesztése – ahogyan azt Fock teszi – valóban a kvantummechanikai állapot leírása Bohr-féle viszonyfelfogásának egyik legvilágosabb jellemzése”.¹⁴ Ez a vélemény ma is megállja a helyét. Fock részéről ez az álláspont egyébként teljesen természetesnek tekinthető, hiszen „a háború előtti szovjet-orosz fizikai gondolkodást döntő mértékben Bohr és Heisenberg tanításai befolyásolták, a korszak legtöbb orosz vezető fizikusa az európai kutatóközpontokban tanult, ahol a komplementaritás volt a hivatalos filozófia. Sőt volt egy fizikus csoport, köztük M. P. Bronstein, V. A. Fock, L. D. Landau és I. E. Tamm, akik mint a koppenhágai iskola ’oros ágazata’ váltak ismertté.”¹⁵ A 30-as évekbeli első marxista alapú bírálatokkal kapcsolatban Jammer megállapítja: „Ezek a bírálatok nem hatottak Fockra, aki sokszor megvédte a komplementaritási elvet, legékezzölöbben talán 1949-es „A fizika alapvető törvényei a dialektikus materializmus szempontjából” c. tanulmányban (Vesztnyik Leningradszkovo Univerzityeta 4 (1949)).”¹⁶ Fock a későbbiekben megpróbálta materialistának beállítani Bohrt, és ezzel

¹³ M. Jammer: *The Conceptual Development of Quantum Mechanics*. McGraw-Hill, 1966, 6. 1. fejt. 291. o.

¹⁴ M. Jammer: *The Philosophy of Quantum Mechanics*. John Wiley and Sons, 1974, 202. o.

¹⁵ Uo. 248. o.

¹⁶ Uo.

tenni elfogadhatóbbá a koppenhágai iskola felfogását, ez azonban nem változtat azon a tényen, hogy az ortodox interpretáció filozófiai előfeltevései és következtetései távol állnak egy lehetséges dialektikus és materialista felfogástól, és hogy Fock értelmezése a koppenhágainak csak egy változata, mégpedig olyan változata, amelyet a fizikusok többsége nem is fogad el.

Jammer – aki a század fizikatörténetének egyik legkiválóbb ismerője – a komplementaritáson alapuló és a fentebb már említett (általa félklasszikusnak nevezett) két interpretáción kívül még számos más lehetőségéről is ír könyvében, amelynek alcíme „A kvantummechanikai interpretációk története”. Ezek közül a legkorábbiak a rejtett paraméteres elméletek, amelyek aztán az ötvenes évek elején jelentkeztek újból de Broglie, Vigier, Takabayasi, Tyeerleckij és elsősorban Bohm munkásságával. Annak ellenére, hogy „senki sem utasította el olyan sokszor az ideológiai indítékokat egy determinista kvantumelmélet megalapozásához (ilyen Bohmé), mint az orosz fizikus V. Fock”,¹⁷ a rejtett paraméteres elméletekkel továbbra is foglalkoztak, így a hatvanas években Bell, manapság pedig például de la Peña és Cetto. A másik nagy irányzat a stochasztikus interpretációké, amelyeknek kezdeményezője Fényes Imre volt 1952-ben, majd Weizel és különösen Bopp fejlesztette tovább a hatvanas évek közepéig, azóta pedig Nelson és de la Peña gondoskodott róla, hogy ne lehessen eltekinteni ettől a lehetőségtől. Még egy nagy irányzat létezik, amelyet Jammer statisztikus interpretációnak nevez; az irányzat képviselői közül nálunk elsősorban Blohincev neve ismert. Véleményünk szerint ezek az irányzatok, különösen a rejtett paraméteres és a stochasztikus, alkalmasabbak egy determinizmus-koncepció megalapozására, mint a koppenhágai iskola felfogása, annak ellenére, hogy az utóbbi (de nem a Fock-féle változat!) elterjedtebb a fizikusok körében.

Felvetethők hasonló problémák a relativitáselmélet különböző interpretációival kapcsolatban is, hiszen nyilván nem mindegy, hogy például egy mozgó rúd megrövidülését koordináta-rendszer-től függő mérőszám-változásnak tartjuk (mint Einstein), vagy az anyag szerkezetében végbemenő változásnak tulajdonítjuk (mint Jánossy). Ezek a kérdések azonban az ismertetendő műben nem játszanak olyan jelentős szerepet.

*

¹⁷ Uo. 291. o.

Rátérve most már a determinizmus-konceptióra, megállapíthatjuk, hogy kifejtésében számos igen pozitív törekvéssel találkozhatunk Müller Antal könyvében. (Az elmélet összefogott leírása a 8. fejezetben olvasható.) Ilyen a szerző már említett szándéka az ontológiai szemléletmód következetes érvényesítésére. Ezzel el tudja határolni magát az ismeretelméleti indeterminizmustól és az agnoszticizmustól. Az utóbbi minden fajta jelentkezésével szemben különös érzékenységgel és határozottsággal lép fel. Hasonlóan értékesek a könyvnek azok a részei, amelyek a szubjektivista-pozitivistá felfogásokat kritizálják. Ide sorolható elsődlegesen a véletlen szubjektív értelmezésének elemzése a matematikában. Ami a pozitívizmust illeti, nyugodtan mondhatjuk, hogy Müller Antal még a részletkérdésekben sem vétkes ebben a – fizikával foglalkozók körében általános – „bűn”-ben, kivéve természetesen azokat a pontokat, ahol a Fock-féle elképzelések ebbe belekényszerítik. Számos érdekes, elgondolkodtató és nagyon jó meghatározás, tétel szerepel a koncepcióban; ezek közül ki kell emelnünk az indeterminizmusról, a törvényszerűségről és a dolgok, események determináltságának totális jellegéről még a 3. fejezetben írottakat, amelyeknek tartalma végigkíséri az elmélet kifejtését.

Akárcsak a fizikai megalapozás, maga a kínált determinációelmélet sem problémamentes. Itt van mindjárt a szerző által kidolgozott *háttér-elmélet*. Annak ellenére, hogy már több mint egy évtizede találkozunk ennek alapfogolataival Müller Antal írásaiban, mostani, legfejlettebb változata is hiányérzetet kelt. Egy adott esemény számára a véletlen kölcsönhatások összessége képezi az ún. háttérét. Ezek a véletlen kölcsönhatások „bizonyos mértékig kompenzálják egymást” (95.) – írja a szerző –, és ennek következményeként meghatározott törvényszerűségek érvényesülnek a véletlen tömegjelenségekben (pl. bár a lövéseknek szórásuk van, a szórási centrumtól balra ugyanannyi találat esik, mint jobbra). Sajnos a szerző nem beszél a kompenzálódás (ha egyáltalán van ilyen) mechanizmusáról, holott ez esetleg elvezetne a véletlen és a törvényszerű viszonyának lényegéhez. Éppen az hiányzik a kifejtésből, hogyan lesz a véletlenek sorozatából törvény. Másik hiányérzetünk onnan származik, hogy az az érvelés, amelyet a szerző egy rendszer háttérként kezelt környezetének ad infinitum kiterjesztése ellen kifejt (vö. 120–121.), nem meggyőző. Ehhez a két tisztázatlan problémához kapcsolódik a determinánsok számának kérdése. „A

véletlen kölcsönhatások pillanatnyi konfigurációja ugyanis tartalmazhat (és általában tartalmaz is) végtelen elemet, lévén a háttér az extenzív és intenzív értelemben egyaránt végtelen anyagi világ. Azonban a szóban forgó dolog vagy esemény szempontjából – melynek totális determináltságát vizsgáljuk – ez a végtelen elemet tartalmazó kölcsönhatás-komplexum a véletlen kölcsönhatások egymásra gyakorolt *kompenzáló* és *deformáló* hatása miatt mégis egyetlen (vagy egynehány) determináló tényezőként vehető figyelembe.” (130–131.) Megint arról van szó, hogy a fenti állítás igaz is lehet, de nincs kellőképpen megmagyarázva, hogyan lesz a végtelenből véges. Az egész háttér-koncepció nem kielégítő voltát szemlélteti annak alkalmazása az elektronDIFFRAKCIÓRA. „Az *esemény* itt az, hogy az azonos ψ függvénnyel leírható elektronok a kristállyal való kölcsönhatás után *diszkrét eloszlásban* csapódnak be a regisztráló ernyőre. A diszkrét eloszlás *oka* a kristállyal való kölcsönhatás. A *feltétel* azon makroszkopikus körülmények együttese (elsősorban az elektronforrás, az úgynevezett elektron ágyú), melyeknek változatlanul tartásával biztosítjuk az azonos ψ függvénnyel leírható elektronokat. A *háttér* viszont azon kölcsönhatások együttese, amelyek miatt az egyes elektronok a változatlan makroszkopikus feltételek ellenére is csak potenciális állapotok valószínűségi eloszlásában azonosak (ezt írja le éppen a ψ).” (153.) Nem tudjuk meg azonban, hogy mik az idézet utolsó mondatában szereplő kölcsönhatások, hol fejtik ki hatásukat, milyen jellegűek. Nyitva marad a kérdés, hogy ez a háttér a feltételnek nevezett elektronforrás belső háttere-e, ami azt jelenti, hogy az előállított elektronok csak makroszkopikusan azonosak, de állapotaik különbözőek (azaz a hullámfüggvény fázisának is van fizikai jelentése – ilyen pl. de Broglie kvantumpotenciál elmélete); vagy az elektron belső háttere-e, ami azt jelentené, hogy az elektronoknak struktúrájuk van (ilyen lehetne egy szintelméleti megoldás); vagy esetleg a kristály belső háttere-e; vagy talán abból a közezből ered, amelyben az elektron terjed (ilyen a vákuumfluktuációra építő mai elmélet). E feltételezések egyike sem bizonyított még a fizikában, de elképzelhető, hogy valamelyik (vagy mindegyik) később valódi megoldássá válik. A könyv más helyein kifejtettek közül viszont arra következtethetünk, hogy a szerző minden ilyesmitől elzárkózik, holott így a háttér-elmélet teljesen meddő marad, pedig tőle esetleg éppen azt várhatnánk, hogy rámutasson, milyenek ezek a háttér-kölcsönhatások, merre

keressük őket (természetesen nem konkrét fizikai eredményekre gondolunk, csak a lehetőségek felvázolására). Ha viszont ilyen útnak tekinthető kölcsönhatások nincsenek – és ez elképzelhető –, akkor miben különbözik a háttér-kölcsönhatás a többitől; ez a kérdés minden fizikai probléma esetén felvethető, hiszen a fizikai kölcsönhatások fajtáinak száma csekély, és ezeket jól át tudjuk tekinteni. Mindenesetre ilymódon az elektron-diffrakció és a hasonló jelenségek jelzett megközelítése teljesen megalapozatlannak látszik.

A legutóbbi idézet a szerző általános elemzési sémáját is illusztrálja (ok–feltétel–háttér) és ez azt jelenti, hogy a Bevezetésben közölt szándékát – egy nem okság-centrikus determinációelmélet felépítését – nem sikerült megvalósítania, mert végül is könyvében minden a kauzalitás körül forog, hiszen a feltétel és a háttér is csak az oksági kölcsönhatás feltétele és háttere. Az egyéb (pl. funkcionális) összefüggések elemzése hiányzik.

Külön kell szólnunk néhány szót azokról a formalizálási törekvésekről, amelyek végigkísérik a determinizmus-konceptió kifejtését. Egy elmélet formalizálására akkor van szükség (akkor értelmes), ha vagy konkrét eredmények nyerhetők általa – ilyen például a fizika matematikai alakban való megfogalmazása –, vagy könnyebbé teszi az elmélet megértését és ezáltal lehetővé válik a továbbfejlesztés is – ilyen a formális logika szimbolizálása. Jelen esetben viszont a nehézkes, a problémák lényegét megragadni nem tudó, ezáltal nem jellegzetes formalizálásnak semmilyen eredménye sincsen. (Mindezt jól illusztrálja a szerző kölcsönhatási séma ábrája (119.), amelyről a következő oldalon levő magyarázat nélkül még az sem deríthető ki, hogy oksági összefüggésről van szó.) A formalizálás erőltetése azzal a veszéllyel is jár, hogy a koncepcióból a maradék dialektika is elvész – a tartalmi dialektika ugyanis amúgy sem erős oldala a műnek, gondoljunk csak a merev definíciókra, az időfolyamból kiszakított eseményre, az összefüggések rendszeréből kiemelt okságra, a pre- és posztdetermináció megkülönböztetésére (utóbbiakra rögtön visszatérünk).

Müller Antalnak ugyanis determinációelmélete kifejtésében sajnos nem sikerült következetesen keresztülvinnie előzetes elveit. Ez vonatkozik először is a tér és az idő egységes kezelésének szándékára, amelynek sérülése elsősorban a 8.3–8.5 pontokban tapasztalható a determinálódási folyamattal, az oksággal, a pre- és posztdetermináció megkülönböztetésével kapcsolatban. Ezekben a helyeken a szerző egyoldalúan kiemeli az össze-

függések rendszeréből az időbeliséget, és a determinációt mint *időbeli* determinálódást fogja fel (emlékezzünk, hogy éppen ezt kifogásolta – helyesen –, lásd 46.). Általános ontológiai szempontból ugyanis az idődimenzió nem emelkedik ki az egyéb összefüggésekből. Valószínűleg az idő a szerzőnél mégiscsak kitüntetett szerepe vezetett oda, hogy nem sikerült nem okság-centrikussá tenni elméletét. Az egyébként indokolatlan pre- és posztdetermináció megkülönböztetés is az idő abszolutizálásának következménye. Különbséget tenni múltbeli és jövőbeli meghatározottság között körülbelül azt jelenti, mint különbséget tenni alsó és felső, bal oldali és jobb oldali stb. meghatározottság között, amiknek csak egy-egy különös ismeretelméleti szituációban lehet értelme, de semmiképpen sem a determinizmus általános ontológiai szintjén. Müller Antal szerint „a *predetermináció . . . az események objektív determináltsága bekövetkezésük előtt véges idővel*” (169.). E fogalmazás azt sugallja, hogy létezik egy az adott eseménytől független időpont, amelybe majd az események sorozata befut. Csakhogy ennek a felfogásnak ugyanaz a hibája, mint amit a szerző három oldallal később maga is kifogásol, tudniillik hogy az állapot-szemlélet nyilvánul meg benne. (Véleményünk szerint az e bekezdésben említett veszélyekre már Lenin Hegel okság-felfogását illető dicsérete figyelmeztet „A logika tudománya” konseptusában.¹⁸ Ismeretelméletileg természetesen az idő és az okság kitüntetettsége indokolt lehet, ahogyan ezt a szerző is megállapítja a Bevezetésben. A fenti következtetésekhez járul az egyértelmű determináltság tagadásának nem megfelelő indokolása (Müller a véletlent azonosítja a nem egyértelműen meghatározottal), és az az ontológiailag szintén nem meggyőző kijelentés, hogy „a *természeti törvények általános formájának a valószínűségi törvényeket kell tekinteni*” (174.).

*

Mielőtt összefoglalnánk az elmondottakat – bár nem értünk egyet Müller Antallal abban, hogy egy új determinációelméletet feltétlenül a kvantummechanikával kellene megalapozni, sőt meggyőződésünk, hogy az ő eredményeit sem csak a modern fizika inspirálhatta, mégis –, szeretnénk röviden kitérni a kvantummechanika determinációs problémáinak a fenti elmélet alap-

¹⁸ *LÖM* 29, Kossuth, Budapest 1972, 128–134. o.

ján történő értelmezésére. Ez az értelmezés (9. fej.) ad bizonyos magyarázatot a mikrofizikai jelenségek egy körére (a mikrofizikai objektumok statisztikus jellegét a környezeti háttér felé való nyitottságból származtatja), de ez a magyarázat semmivel sem kielégítőbb a koppenhágai vagy bármilyen más értelmezés által nyújtottnál, ahogy azt a háttérről írva bemutatjuk. A kérdés az, hogy a fizika egy adott ágának filozófiai értelmezése milyen módon kapcsolódik a valóság más területein fellépő jelenségek értelmezésével vagy a világ egészére vonatkozó filozófiai elképzelésekkel, illetve, hogy a filozófiai értelmezés mennyiben járul hozzá a fizika ezen ágának fejlődéséhez. Ezekre a kérdésekre e művel kapcsolatban nemigen lehet pozitívan válaszolni.

A szerző a következőket írja a mérőberendezéssel kapcsolatban: „a mikrofizikai objektumok a méréstől független állapotukban – vagyis a mérőberendezésen kívül – a klasszikusan is értelmezhető állapotjelző-értékek (térbeli lokalizáltság, pálya, élettartam stb.) egy meghatározott spektrumát, 'tartalmazzák' potenciálisan, meghatározott valószínűségi eloszlásban; éppen ezt írja le a ψ hullámfüggvény. A tapasztalat szerint a mérés következtében a mikrofizikai objektumokon a klasszikusan is értelmezhető állapotjelzők valamelyike – a konkrét mérési elrendezéstől függően – meghatározott értéket nyerhet. Mindezekből kézenfekvően következik, hogy a mérés – az adott konkrét mérési elrendezés – úgy fogható fel, mint egyik vagy másik tulajdonsághoz rendelt külső körülmény, melyben a szóban forgó tulajdonság megnyilvánulhat, egzisztálhat. Más szóval a mérési kölcsönhatás determinációs szerepe az, hogy a potencialitást aktualizálja.” (196–197.) Még más szóval, egy mikrofizikai objektum tulajdonságainak a mérés előtt – a szerző kategóriáival élve – nincs sem aktualitásuk, sem realitásuk. A szerző maga is látja, hogy ezáltal elveszítettük az objektív valóságot, ezért megjegyzi, Fock nyomán, hogy „a mikrofizikai objektumoknak vannak sajátosan kvantummechanikai, tehát a konkrét makroszkopikus mérési elrendezéstől elvonatkoztatható tulajdonságai is; pl. töltés, tömeg, spin, energia-operátor stb”. (197.). Ez utóbbi természetesen nem tulajdonság, csak annak matematikai reprezentánsa, különben is furcsa, hogy bekerült a felsorolásba, hiszen az energiára vonatkozóan is felírható határozatlansági reláció, akár csak a helyre és impulzusra (ez utóbbiak nyilván ezért nem szerepelnek itt). Ez az idézet azonban csak azt állítja, hogy van valamiféle absztrakt

részecske, amely – mivel nincsen mérési kölcsönhatásban, tehát a helyet és időt jelző mennyiségek nincsenek „aktualizálva” – aktuálisan és reálisan téren és időn kívüli. A szerző tesz még néhány megjegyzést a tulajdonságok és a környezet viszonyára vonatkozóan, de nem ismeri fel, hogy egy mikrofizikai objektum mindig valamiféle környezetben, kölcsönhatásban van, és ezek a kölcsönhatások semmiben sem különböznek az általa „mérési típusú kölcsönhatás”-nak nevezettektől, ugyanis a részecske csak a néhány fizikai kölcsönhatásban képes részt venni, függetlenül attól, van-e a közelében makroszkopikus test.

A határozatlansági relációkról és a mérő subjektumról írott részek már nagyon rövidre sikerültek, nem tartalmaznak releváns gondolatot, ezért nem is értékelhetők.

Összegzésként megállapíthatjuk, hogy bár a műben sok pozitív tendencia és eredmény található, ontológiai szemléletű és antipozitivistai részei feltétlenül előrelépést jelentenek a hasonló művek sorában, a szerző korábbi gondolatait kiteljesedettebb, fejlettebb formában láthatjuk viszont, mégsem sikerült az alapvető célt – egy új dinamikus determinációelmélet következetes, természetfilozófiai igényű felépítését – elérni. Ennek két okát látjuk. Az első abban keresendő, hogy a szerző csupán kész elméleteket fogad el (sőt nem kellően kikristályosodott elméleteket készként kezel) és azokat próbálja magyarázni, holott „A kvantummechanika interpretációja körüli viták nem egyszerűen ideológiai viták, hanem a fizikán belüli tisztázatlan kérdések vitája is. A kvantumelmélet . . . megszületése pillanattól kezdve összefonódott negatív ismeretelméleti ballasztokkal. Amelyekben épp azt a határvonalat lehetett nehezen meghúzni, hogy meddig tart ezekben a fizikai probléma és hol kezdődik a filozófiai kérdés . . . a fizikai kutatás módszertanában a mai napig sem tekinthető tisztázottnak a kísérletezés – matematikai dedukció – fizikai értelmezés egymáshoz való viszonya . . . létezik a fizikában a mérés szerepének olyan túlértékelése, amely negatív következményekkel járhat. És ez nem egy fizikán kívüli kutatás módszertani ismeretelméleti probléma, hanem a fizika fejlődésének ügye . . . a fizikai kutatás fő mozzanatai egymáshoz való viszonyának az elemzése, a módszer ontológiailag helyes értékelése talán azt jelenthetné, hogy az új elméleti szint negatív ideológiai ballasztok nélkül születik meg.”⁹ Bíró

⁹ Bíró Gábor: „A fizika és a mérés”. *Fizikai Szemle*, 1976/10, 376–377. o.

Gábor mély igazságokat tartalmazó mondatainak illusztrálására egy nemrégben megjelent cikkre hivatkozhatunk, amelyben a szerzők – J. F. Clauser és A. Shimony amerikai kutatók – saját kutatásaik és véleményük mellett összefoglalják azokat az elmúlt évtizedben kapott kísérleti eredményeket is, amelyek az ún. Bell-tétel felhasználásával dönthetnek a rejtett paraméterek bizonyos osztályán alapuló elméletek és a kvantummechanika között. Az eddig elvégzett kilenc kísérletsorozatból csak kettő szól a kvantummechanika ellen, de az eredmények a bonyolult mérések miatt (esetleg szisztematikus hibák jelentkeznek mindkét oldalon) még vitathatóak. Ezenkívül továbbra is fennáll a Bell-tétel által nem vizsgált új koncepciók lehetősége. A kísérlet és a fizikai értelmezés viszonyával kapcsolatban – a részleteket mellőzve – csak a szerzők végkövetkeztetését idézzük: „Bár kívánatosak a Bell-tételen alapuló elméletcsalád további kísérleti vizsgálatai, mi meggyőződünk róla, hogy ilyenfajta elmélet nem írhatja le korrekten a fizikai világot. Mindazonáltal ezt a következtetést zavarónak tartjuk, mivel a legtöbb dolgozó tudós által természetesnek tartott filozófiai szempont, legalábbis egészen mostanáig, lokális realista elméletet kívánt. [A realizmus a szerzők szerint az a filozófiai nézet, amely a külső valóságot létezőnek és határozott tulajdonságokkal rendelkezőnek tartja, függetlenül attól, hogy megfigyeli-e valaki. – Sz. P.] Mivel a Bell-tételre alapozott kísérletekből a kvantummechanika helyessége következik, kénytelenek vagyunk feladni az Einstein–Podolsky–Rosen-féle realitás-kritérium erős változatát – ami egyenértékű a fizikai világ realista szemléletének feladásával . . . – vagy elfogadni valamilyen fajta távolhatást. Mindegyik választás radikális, és filozófiai következményeik széles körű tanulmányozása még hátra van.”²⁰

A kvantummechanika tehát nem tekinthető teljesen lezárt diszciplínának sem a kísérleti eredményeket, sem a fizikai interpretációt illetően. Sőt egy harmadik vonatkozásban sem. A kvantummechanika matematikai apparátusa ugyanis ellentmondásokat rejt magában, és ma is folyik a kutatás abban az irányban, hogy megtalálják azokat a matematikai eszközöket, amelyek a lehető legkevesebb önkényes megkötés segít-

ségével a jelenségek lehető legszélesebb köre számára ellentmondásmentes modellként szolgálhatnak. (Ilyen például a hálóelmélet, de más matematikai elméleteket is alkalmaznak ma már. Ezeket, a kutatásokat még Neumann János kezdeményezte a harmincas években, majd Jauch, Ludwig és Mackey folytatta – hogy csak a legjelentősebb kutatókat említsük. Magyarul Fényes Imre, Fáy Gyula és Törös Róbert, valamint Matolcsi Tamás és Székely Sándor írt ilyen témákról.) Mindezeket feltétlenül figyelembe kell venni egy filozófiai felhasználás esetén, annak ellenére, hogy természetesen a kvantummechanika – matematikai és interpretációs „tökéletlenségei” ellenére – az egyik leghatékonyabb diszciplína, ami az eredményeket illeti. A tudomány közvetlen termelőerővé válásának időszakában, a mai óriási ütemű fejlődés mellett azonban még az is bekövetkezhet, hogy egy tudományág rutinszerűen alkalmazott apparátusa már lényegében minden lehetőséget kimerített, és még mindig nem született meg az apparátus egzakt matematikai megalapozása és elméleti magyarázata. Feltétlen követelményt fogalmaz meg tehát a Biró Gábortól idézett utolsó mondat.

A másik ok pontos meghatározásában bizonytalanabbak vagyunk, mivel nem ismerjük a szerző munkamódszerét, a mű sorsát megjelenéséig, ezen belül a lektorálási munkákat. Arról van szó ugyanis, hogy véleményünk szerint a szerző munkássága nem kapott megfelelő kritikát, vagy ha kapott, azt nem vette kellőképpen figyelembe. Ezért, mint már említettük, a lektorálás is felelős. Ezeknek a szerző vagy mások által elkövetett mulasztásoknak az eredménye a mű egyenlőtlen színvonala, a benne található következetlenségek, hibák stb., amelyeken megfelelő bíráló, konzultáló partnerek, munkatársak, lektorok esetén javítani lehetett volna. Ma már a fizikai kutatásokban közhelynek számít, hogy egyedül nem lehet dolgozni; hozzátehetjük, hogy a határterületeken valószínűleg még kevésbé. Nem lehet eléggé túlbecsülni a teamek jelentőségét.

Ez utóbbi hiányosságok miatt vannak többségben bírálatunkban a negatív motívumok. A negatívumok terjedelmi aránya a műben természetesen jóval kisebb, mint a bírálatban. A könyvnek még hibái is gondolatébresztőek, elvezetnek a megoldatlan problémákhoz (mint például a véletlen és a törvényszerű kapcsolata), így a jó és a kevésbé sikerült részek is hasznára lehetnek egy jövőendő determinációelméletnek.

²⁰ Clauser-Shimony: „Bell’s theorem: experimental tests and implications.” *Reports on Progress of Physics*, 1978/12, 1921. o.

Baczko nevét kiváló Rousseau-monográfiából ismerte meg a XVIII. század szerelmeinek tábora (*Rousseau: magányosság és közösség*, lengyelül 1966-ban, francia fordításban 1974-ben jelent meg). Az ember egyéni „megigazulását” és az emberiség kollektív megváltását egyszerre akaró elméletek antinómiáit boncolja már e műve is; a konzervatív kollektívizmusba torkolló haladás-hitek és valamely világtörténelmi végállomás üdvözítő stagnációját hirdető fejlődés-metafizikák aktuális (de sehol sem aktualizáló) elemzése a francia felvilágosodás és forradalom korszakának utópiáit bemutató monográfiá.

Az utópia-téma reneszánszát éli a kutatók – kiváltképp a XVIII. század kutatói – között: tanulmányok sora íródott az utóbbi 5–6 évben, jobbra az 1968 májusa utáni frusztrációk vagy a mindenek ellenére is megőrzött illúziók modernizáló életérzését vive a történelmi analízisek önmagában halottnak hitt világába. Baczko könyve mutatja meg igazán, hogy mennyire „modern” tud lenni ez a *tisztán* XVIII. századi történelmi téma – mégpedig önmagában, a szűk képpel felszínen maradó asszociációk és analogizálások nélkül. Az *utópia-fogalom* meghatározása körül *történelmi* viták (Morustól az Enciklopédián keresztül S. Mercier „mániákus neologizmusáig”) bemutatása (indokolt meghosszabbításként a marxi tudományos–utópista, a soreli utópia– mítosz, illetve a mannheimi ideológia–utópia fogalompárok felé) finom fogalom-analízissel párosul. A szerző szerényen inkább csak deskripciónak szánt definíciója szerint az utópia a létező társadalmak ellenében elképzelt berendezkedés, s e szembenállás lényege 1. a társadalmi intézmények totálisan más megszervezési módja; 2. az emberi viszonylatok egészen más típusú rendszere; 3. a mindennapok életélményeinek gyökeres más-sága. (404–405. old.) Ezzel a meghatározással zárja ki a negatív utópiákat – mint anti-utópiákat – tárgyalásából, azok éppen hogy nagyon is kötődnek a fennálló negatívumok világához (Gulliver utazásai; Sade *Alie és Valcour*-jában Butua birodalma stb.).

Az utópia legkönnyebb megvalósulása az utazás a *térben* (Morely *Basilide*-jától Diderot

Bougainville utazásához írt pótlásán keresztül Retif de la Brestonne *Ausztrál felfedezéséig* a XVIII. századi francia utópisták is ezt tekintették a legjárhatóbb útnak); a második már modernebb megoldás: utazás' az időben, a nem-létező hely helyett az *uchronia* dimenziójában tett felfedezés (Sébastien Mercier *244-es esztendője* az első e műfajban). A legradikálisabb utópia fizikai tértől s időtől teljesen elvonatkoztatva csupán a *logikai* térben keresi koordinátáit, csak a történelmi *fejlődéstörvények* szükségszerűsége által garantált jövő időben a bizonyosságát (Morely *Természeti törvénykönyve*, ill. Condorcet *Az emberi szellem fejlődésének történelmi táblója*). Rousseau *Lengyel alkotmánytervezete* kibújik minden klasszifikációs sémából: Lengyelország nyilvánvalóan nem valamely u-toposz; az alkotmánytervezet semmiképpen sem a XXV. század szükségletei szerint készült; nem is a világtörténelmi törvények szükségszerűségének realizációja a lengyel szabadság . . . Nem is annyira a társadalmi intézmények mint az emberek és az erkölcsök átformálásának utópiája Rousseau lengyelországi tervezete: az euforikus közösségi érzés, a nemzeti tradíciókkal való azonosulás szupraindividuális szárnyalása, a népünnepélyek kollektív megváltás-élménye nagyobb hangsúlyt kap, mint a politikai berendezkedés reformja . . . Az utópia és a realpolitika első nagy történelmi kompromisszuma ez.

A minden történelmi-társadalmi feltételtől való totális absztrakció utópiája *Dom Deschamps* „Igaz rendszere”: metafizikai dedukciók, prehegeliánus triászok (Minden–Egész–Semmi; természet–politika–erkölcs) konklúziójaként szerepel a szükségszerű „morális igazság”, „az erkölcsök állapota”, mely visszavezeti a természetből a történelmi társadalmak politikai törvényei mesterséges világa miatt elidegenedett embert a kiindulóponthoz, a Mindent magába-ölelő Természettel való misztikus-metafizikai azonossághoz. A természetben feloldódó emberi-ség, az Egészben önmagát végképp megsemmisítő egyes ember örök és változatlan harmóniára lel ebben a totális feloldódásban: helyzete stabilitását épp az biztosítja, hogy már megjárta a történelmi társadalmak tévútjait, a politikai törvények uralmának megalázó stádiumát. Baczkót már régóta foglalkoztatta Dom Deschamps metafizikai „rienizmusa”, az embert a kiinduló

*Lumières de l'utopie, Payot, Párizs 1978, *Critique de la politique*, 416 o.

Semmitől az individuális megsemmisülést jelentő természetes-erkölcsi állapotig vezető utópiája.¹

Ellenkező útját járja a XVIII. századi utópisztikus gondolkodásnak *Condorcet*, aki éppen hogy a történelemmel inherens fejlődéstörvényekben és az individualitás sokoldalú, szabad kibontakozásában találja meg *Történelmi tablója* lelkesült „tizedik korszaka” megvalósulásának a garanciáit. Ez a tizedik korszak az utolsó a történelmi fejlődés sorában, de nem a történelmi fejlődés vége, hanem annak igazi kezdete: ekkor kezdődik csak igazán a „láncaitól megszabadult emberi szellem” szabad szárnyalása. Ám hogyan viszonyul ez a tökéletes társadalom a megelőző történelem tényleges fejlődéséhez? *Condorcet* „tudományos” levezetéseinek majdnem olyan misztikus nyitja van, mint *Dom Deschamps* metafizikai dedukcióinak. „*Az emberi szellem fejlődésének történelmi tablója* – írja *Baczo* –, mely a történelem szintézisének tünteti fel magát, a történelmi tények rigorózus és tudományos általánosításának, valójában a múlt éppannyira ideológikus, mint szelektív asszimilációja”. (202. old.)

Az ünnep problémaköre – ünnep és forradalom, ünnep és utópisztikus társadalomideál – az utóbbi években a történelmi-szociológiai és a szociálpszichológiai érdeklődés középpontjába került. „Ünnepek az utópiában, avagy az ünnep utópiája” c. terjedelmes fejezetben *Baczo* azt elemzi, hogy miért szerepel oly kiemelt módon – még a mindennapok megszervezésénél is nagyobb hangsúllyal – a XVIII. századi utópiákban az új állami rend nagyszabású közösségi (valláspótló) ünnepségeinek a részletező leírása. Az utópisták ezen mobilizáló és propagandisztikus ünnepi megmozdulásokban (felvonulások, parádék) látják az új típusú, kollektív társadalom és az új, közösséggel teljesen azonosuló ember lehetőségeinek legteljesebb kibontakozását. Ezeket a lehetőségeket kívánta kiaknázni a francia forradalom ideológus avantgardja a nagy népünnepélyek (július 14, augusztus 10 stb.) tudatos tervezésével. *David* monumentális elképzelései domináltak a díszletek megtervezésében, bár a kivitel terén – anyagi okokból – gyakran kompromisszumokra kényszerült a művész. 1793-ban *Robespierre* volt a spontán, kontrollálatlan népünnepélyek fő propagátora: „A nemzeti ünnepek jelentik a szabadság fényűzését. Semmi és senki sem kötelezheti a

népet, hogy részt vegyen rajtuk, ahogy semmi sem akadályozhatja meg a polgárokat abban, hogy kedvük szerint kifejezzék örömeiket. Többet mondok: a hivatalnok kezében ez az intézmény csak degenerálódhat.” (1793. július 17-i beszéd.) A floréali dekretumok és az Étre suprême fád prairiali ünnepe (1794. május–június) ékesen bizonyították e szavak igazságát, a népi lelkesedést nehézkesen szimuláló állami ünnep merevségét (vö. *Baczo* 257–258. old.).

A monográfia legeredetibb fejezete az utópiák városépítészeti elképzeléseit elemzi („Egy város, melyet szabadságnak neveznek”). A XVIII. század először ismerte meg a modern urbanizációs válság átkait: nem véletlen, hogy a jövő Párizsát valamennyi utópista tisztá, csendes, szabályos, széles úttal átívelt mintavárosként képzelte el, ahonnan a kocsik (értelemszerűen a lovasfogatok) mindörökké kitaltnak. A polgárok házait – az utópia egalitáriánus szellemének megfelelően – a teljes egyformaság jellemzi; az uniformitás monotómiáját kizárólag a középületek pompája enyhíti: ezek fénye sem a kárthatott és száműzött magánfényűzést szolgálja, hanem a nagy közösségi megmozdulásoknak, katonai parádéknak és népfelvonulásoknak szolgál méltó hátterül. A királyság hivalkodó monumentumait a forradalom idején a köztársasági emlékművek hivatottak felváltani: minden republikánus erény külön emlékművet (valamint utca- és hónapnevet) kap. „Nem természetes-é, hogy a *Forradalom teréről az Alkotmány utcára fordulunk, mely a Boldogság útjára vezet?*” – idézi *Baczo* *Grégoire* előterjesztését [*Système de dénominations topographiques pour les places, rues, quais, etc. de toutes les communes de la République* (369. old.).]

A zárófejezet a *Repülő ember* utópiájával foglalkozik. *Rétif de la Bretonne* „Ausztrál fedezés”-nek hőse a feudális Franciaország közepette álló járhatatlan hegy tetejére szőkteti szerelmét, akit a földön sohasem tehetne magáévá, s itt alapítja meg a boldogság egy kicsiny szigetét. Mikor ez túl kicsinek bizonyul, a növekvő kolóniát átrepíti a lakatlan ausztrál tájakra; ám a közösség boldogságát csak úgy látja biztosítottnak, hogy a repülés titka kizárólag a legszűkebb család kiváltságosai számára társassék fel. *Saint-Just* és *Babeuf* is valahogy hasonlóképpen kívánta átrepíteni az emberiséget ideális Köztársasági Intézményeik, illetve egyenlőségre alapított társadalomideáljuk magaslatára – az erény szárnyain, az erkölcsstenenség közegellenállását és az önzés gravitációs erejét legyőzve . . .

¹Lásd *B. Baczo: Weltanschauung. Metaphysik. Entfremdung: Die Lösung des Metaphysik oder Dom Deschamps Edition Suhrkamp, 1969.*

A XVIII. századi utópiák illúzióit és frusztrációit Baczko szerint Goya „enigmatikus képe” ábrázolja a legdrámaiban. „A kép közepén két repülő embert látunk, akik elszakadtak a földtől és egy Város felé tartanak, melynek halovány kontúrjait csodás módon egy távoli szikla tetején pillanthatjuk meg. Ezek a repülő emberek nem juthatnak el álmaik városába. Repülésük közben eltalálják őket a lenről kilőtt golyók, melyek a földön elsütött puskákból érik el őket, a földön, amelyről menekülni akartak, s ahol az emberek

egymást gyilkolják. Ne tegyünk hozzá ehhez az élő jelképhez valamely egyértelmű magyarázatot, mely megölné. Ne tegyünk tönkre moralizáló magyarázatokkal, legyenek azok akár optimisták: nem csodás-e, hogy mindennek ellenére repül az ember és álmai felé szárnyal? avagy pesszimisták: érdemes-e szárnyalni csak azért, hogy a földhözragadtak lemészároljanak? Vegyük a képet olyanak, amilyen: a repülő ember van e kép középpontjában, mindeneke előtt ez vonja magára a tekintetünket.” (416. old.)

UMBERTO CERRONI: BEVEZETÉS A TÁRSADALOMTUDOMÁNYBA*

PACZOLAY PÉTER

Umberto Cerroni a mai olasz marxista filozófia egyik legjelentősebb és legtermékenyebb alakja. Galvano della Volpe egykori tanítványa elsősorban a jogfilozófia és a politikaelmélet területén végzett jelentős tanulmányokat, de érdeklődése más témákat is felölel. Magyarul például a „*Férfi és nő a polgári társadalomban*” című könyve jelent meg. (Ezenkívül egy rövid részlet a „*Marx és a modern jog*”-ból.)

Cerroninak ez az 1976-ban megjelent könyve öt, eredetileg önálló tanulmányt tartalmaz, de ezeket a szerző ugyanazon logikai szára fűzte, átdolgozta, és – mint ő maga is írja – valamennyinek ugyanaz a célja: „az egységes társadalomtudomány igazolása”. Ezt a célkitűzést legértelműbben az első tanulmány valósítja meg, az egységes társadalomtudomány lehetőségét vizsgálva, míg a középső három a kérdést az egyes társadalomtudományok (jogelmélet, politikatudomány, közgazdaságtan) oldaláról közelíti meg. Az utolsó rész csak áttételesen kapcsolódik a könyv alaptémájához: az elvont filozófiai racionalizmus kritikáját adja, és megpróbálja elméletileg összekapcsolni a racionalista gondolkodás hagyományát az általa lehetségesnek tartott újfajta társadalomtudománnyal.

Nem vitás, hogy a kötet címe megtévesztheti az érdeklődőt, aki könnyen azt gondolhatja, hogy a társadalomtudományok alapfokú áttekintését kapja, de ezt a félreértést a szerző már az első oldalakon eloszlatja, aláhúzva, hogy nem általában a társadalomtudományról, különösen *nem a*

ma létező társadalomtudományról, hanem a *csak lehetőségként* tétélezett, *egységes társadalomtudományról* van szó. Ebben a vonatkozásban viszont túl ambíciózusnak és optimistának tűnik a cím (az is) – ezt azonban úgy próbálja elhárítani Cerroni, hogy a bevezetésben hangsúlyozza: a könyv elsősorban módszertani jellegű. De hát van-e módszer tárgy nélkül?

Az egységes – és így értelemszerűen egyetemes – társadalomtudomány gondolatát Marx pendítette meg („Egy nap a természettudomány majd magába foglalja a humán tudományt, a humán tudomány pedig magába foglalja a természettudományt: nem lesz csak egy tudomány”). Cerroni kiindulási pontja Marx, és ebben a művében is folytatja programszerűen vállalt feladata megvalósítását, nevezetesen a marxi tanítás megtisztítását a ráakódott dogmatizmustól, az előítéletek, tévhitek szétosztatásával együtt. Az ilyen vállalkozás veszélye, hogy az önmagát autentikus értelmezőnek tartó ugyanabba a hibába esik, mint a bírálta. Ezzel természetesen Cerroni is tisztában van, és igyekszik elkerülni a buktatókat, így nem gazdagítja a Marx-torzók és torzképek számát újabb szörnyszülöttel. Különösen óvakodik attól, hogy a marxista társadalomtudósok körében oly közkedvelt citátum-párbajba belekeveredjen. Tömör stílusa széles ismeretanyagon és megalapozott érveken nyugszik, ami persze távolról sem jelenti azt, hogy egyes megállapításai ne lennének vitathatók.

Gondolatmenetét azzal a közismert megállapítással indítja, amely szerint a kultúra eddigi története két nagy korszakra oszlik: az elsőre a fizikai-természeti tudományok filozófiának való

**Introduzione alla scienza sociale*. Editori Riuniti, Róma 1976, 271 oldal.

alárendeltsége a jellemző, a második szakaszban pedig végbemegy a tudományok progresszív önállósodása, amely az egész gondolkodás laicizálódásának tendenciájában jelenik meg. A választópont a reneszánsz: ez paradox jelenség, ugyanis az ekkor meginduló fejlődés, a „humán” és a „tudományos” kultúra szétválása, elkülönülése idegen a reneszánsz lényegétől. Pedig az elkülönülés egyértelmű: Machiavelli az ember és a politika „tényleges igazságát” keresi, Galilei a fizikai világ törvényszerűségeit. A kultúra módszertani egységét képviselő arisztotelészi (és skolasztikus) rendszer kritikák középpontjába kerül: megrendül az „első filozófia” (vagy metafizika) egyetemes tudományként való felfogása. A humanista filozófia Platónhoz való visszatérése ennek fényében szükségszerűnek tetszik: Platón eszméit faltörő kosként használták a zárt hierarchiát képező arisztotelészi rendszer szétzúzásához. A fejlődés minőségi fordulópontja csak később, *Kant* munkásságában jelentkezik. *Kant* az, akinél a humán és természettudományok szétválása végérvényesen kikristályosodik, és kultúránk két évszázada elfogadja ezt a különválást. A gondolatot legpregnansabban *Az ítélőerő kritikája* tartalmazza. Itt megkülönbözteti a megismerés két tartományát: az értelem és az ész. „Hogy ez a két különböző terület nem egyet alkot, az onnan van, hogy bár a természetfogalom a szemléletben, de nem magánvalóként adja meg tárgyait; ezzel szemben a szabadságfogalom objektumában egy magánvaló dolog mutatkozik ugyan meg, de nem a szemléletben” – írja *Kant*, és ez a megfogalmazás megvilágítja a „két kultúra” elválásának gyökerét és lényegét: a tudomány képtelen a megismert egyedit az általánossal összekötni, míg a tulajdonképpeni filozófia csak úgy képes erre, ha kilép az értelem kimondott birodalmából egy másik, eltérő területre. Azaz a tudományos megismerés nem terjedhet túl egy nexus effectivus-on, amelyen belül nem adható válasz a világ kauzalitására. Meg kell határozni a *nexus finalist*, „a természet végső célját”, tehát végül egy teleológikus szemlélethez (a teleológikus ítélőerő) jut el. *Kant*, Platónhoz hasonlóan, feltételez egy tapasztalaton túli világot, amely a tudomány és a megismerés által föltárható világ fölött áll. Az egész kanti eszmerendszer megalapozta a kultúra és a tudomány, az emberiség és a természet mai elhatárolását. Ennek eredménye a tudományok technicista jellegű redukálása éppúgy, mint az ember megismerésének tudománytalansága.

A modern kultúra *Kant* által kidolgozott rendszerének belső antinómiáit *Hegel* kísérte

meg óriási erőfeszítéssel feloldani, a dualizmus egységét helyreállítani. *Kant*ot bírálja (jogosan), de nem tesz mást, mint megfordítja a kanti rendszert. A tudományok rendszerezése nála is a következő: egzakt tudományok és humán tudományok a két fő csoport. *Cerroni* szerint a társadalomtudományok helyére, rendszerére vonatkozó modern felfogás kidolgozása *Kant* és *Hegel* munkásságával megvalósult. Ez a képlet gyakorlatilag azóta is alapvetően érvényben maradt, bár természetesen több variáció született. Az egyik ilyen változatot, amely ugyan látszólag, felületesen nézve eltérő megoldást ad, a *pozitívizmus* dolgozta ki. A szociológia létrejöttékor a társadalomtudományoknak a természettudományokba való felszívódásaként jelentkezett, és a társadalom törvényszerűségeinek megismerését a *társadalmi fizikától* remélték. A kanti dualizmusra válaszként jelentkező hegeli unifikáló törekvés így végeredményben egy redukcionista integrációt eredményezett, amennyiben az emberi világot (a társadalmat) a természeti világ szintjére vetítette vissza, abból a feltételezésből kiindulva, hogy a természet és a társadalom egyaránt filozófiai ihletésű törvényeknek engedelmeskedik. Ennek az elméletnek világos kifejtése *Comte*-nak a pozitív filozófiáról szóló művében olvasható. *Comte* a társadalmi fejlődés vizsgálatánál alapvetően megkülönbözteti egyfelől az embert, aki személyében valósítja meg a jelenséget, másfelől az összes külső hatás együttesét, másszóval a tudományos közeget (l. a *Negyvenkilencedik leckét*). Az „igazi pozitívizmus” elérésének érdekében határozott alárendeltségi kapcsolatot állapít meg: a szociológiát a szerves filozófia alá rendeli, amely egyedül képes az emberi természet valódi törvényeinek megállapítására. Ez kapcsolódik a szervetlen filozófiához, amely az emberi létezés külső feltételeinek valós értékelését nyújtja. Tehát – mutat rá *Cerroni* – *Comte* egyrészt alárendeli a társadalomtudományt a természetfilozófiának, majd kiderül, hogy számára a természettudomány a természetfilozófia alakjában jelenik meg. A szociológia mint tudomány „kiszorította a ’teológikus és metafizikus’ filozófiát utolsó erődjéből is, és végül egy új teológiát és metafizikát körvonalazott”. *Comte* nem tudta meghaladni az ember és természet *Kant*nál világosan jelentkező dialektikáját.

Ekkor új fordulópontjához ért a vizsgált fejlődés: a társadalomtudomány emancipációjáról van szó. A természettudományok 1687 (*Newton Principia* című művének megjelenése) és 1859 (*Darwin: A fajok eredete*) között vívták meg azt a

harcot, amelynek eredményeként önállósították magukat – mint pozitív tudományok – a *Naturphilosophie*-től. A társadalomtudomány Hegel és Comte után került szembe ezzel a problémával: először is szükségessé vált a módszertan kidolgozása, másodsor a végső filozófiai kategóriákat is felhasználó magyarázat nyújtása. Erre a kérdésre keresett választ az újhegeliánus baloldal, akárcsak Feuerbach vagy Marx (ennek Cerroni külön tanulmányt is szentelt a *Marx és a modern jog* című kötetében), és ezzel birkózott az antipozitivisták indíttatású új társadalomtudományok módszertana is (Durkheim, Dilthey, Rickert, Windelband, Weber). A pozitívizmust bírálókat három nagy csoportba osztja Cerroni: az első az empirizmus, a második a historizmus és végül a harmadik a weberi „megértő szociológia”.

Durkheim úgy határozta meg *De la division du travail social* című 1893-ban megjelent művét, hogy az „kísérlet az erkölcsi élet tényeinek a pozitív tudományok módszerével való megközelítésére”. Másik főműve (*Le règles de la méthode sociologique* – 1895) a „módszeres, tudományos és objektív szociológia” programját adta. Kritikájának alapállása az emberközpontság és a teológia. Célja és ideálja az autonóm társadalomtudomány létrehozása volt. Felismerte a pozitivisták kísérlet – ahogy ő írja: Comte és Spencer pozitivisták metafizikájának – veszélyeit, amely elsősorban annak redukcionista és szimplifikáló jellegében jelentkezett. Kritikája a pozitivisták szociológia módszertani szegénysége ellen irányult, amelyet három fő tényezőben jelölt meg:

a) a pozitivisták szociológia nem határozta meg a társadalmi tények sajátosságait,

b) nem rögzítette a társadalomtudomány tényleges tárgyát,

c) nem vázolta föl a társadalmi típusok és fajok elméletét. Cerroni részletesen elemzi ezt a kritikát, és eszmefuttatása végén arra a sommás megállapításra jut, hogy „Durkheim a szociológia Linnéje: osztályoz, de nem magyaráz”.

A pozitívizmus kritikájának egy másik irányzata a *historizmus*. Dilthey, Windelband és Rickert kiindulópontja nagyjából megegyezik a pozitívizmus többi kritikusaival: az ő esetükben sincs másról szó, mint az emberi világ „tudományos” megismerésének igazolásáról. A társadalmi jelenségek lényegét illetően azonban felfogásuk eltérő. Megítélésük szerint a természettudományokra jellemző megismerési módszer a társadalmi tények vizsgálatánál nem alkalmazható – elméletükben kristálytisztán felbukkan újra a kanti kettősség. Dilthey felfogásában a meg-

ismerés tulajdonképpen a megértést jelenti. Érdekes Windelband kritikája Diltheyről: azt veti szemére, hogy elmélete metafizikus dualizmus, a tudományok két részre szakítása. Joggal mutat rá Cerroni, hogy a történelmi megismerés „egyedi” jellegének hangsúlyozása legalább annyi módszertani és elméleti buktatót rejt magában. Max Weberre utal, aki világosan megértette, hogy a társadalomtudomány sem kerülheti el az egyszerűsítést és az általánosítást, mivel kénytelen a valóságos tényekből absztrahálni.

A pozitívizmus kritikájának harmadik fő irányzata *Max Weber* „megértő szociológiája”. Weber kulturálisan kötődött a német historizmushoz, de küzdött az azt a megismerés módszertanának szintjén jellemző intuicionizmus ellen. A hagyományos dualista megközelítést is bírálta: szerinte a társadalom- és a természettudományok között *logikai* különbség van. Cerroni sajátos, és nem feltétlenül meggyőző módszert választ, mikor Weber műveinek közvetlen tanulmányozásán túl, Parsonsnak *A társadalmi cselekvés szerkezete* című műve tükrében vizsgálja a weberi eszmerendszert. *Parsons* nagyra becsüli Webert, bizonyos szempontból követőjének tartja magát, de elégtelennek véli a kérdésre adott megoldását. Parsons szerint a társadalom- és a természettudományok között nem logikai, hanem *lényegi* különbség van. Webernél abban rejlik a logikai különbség, hogy a társadalomtudomány nem képes laboratóriumban kísérletezni, és csak tisztán elméleti és racionális úton ellenőrizheti megállapításait. Parsons kritikája nem is ezen a ponton támad, hanem azt veti föl, hogy Weber végkövetkeztetései ellentmondanak alapfeltevésének és végül visszatér a dualizmushoz. (Weber szerint a társadalmi megismerés „eszköz-cél” jellegű: ezen belül a tudományos intellektus dolgozza ki az eszközöket, a filozófiai értelem a célokat.)

A weberi kísérlet kudarca után két úton lehetett továbblépni: vagy többé-kevésbé indirekt módon visszatérni a hegeli tanításhoz (mint Croce és Gentile tette), amely szerint a világtörténelem egy alapjában szellemi fejlődés külső megjelenése, vagy elfogadni a társadalomtudományok pusztán technikai szerepét. Az első esetben a társadalomtudományok a filozófia függvényeként jelennek meg, míg a második esetben csak leíró és felhalmozó értéket képviselnek, amely lemond a nagy történelmi kérdések megválaszolásáról.

Mit tud nyújtani ezek után Cerroni? Elméleti válaszában a rendszerépítés és a történetiség szerepének jelentőségét hangsúlyozza. Az el-

méleti konstrukció három kardinális pontja a következő:

először a társadalmi tárgy *egységes, objektív struktúrájának meghatározása*;

másodsor ennek a struktúrának *történeti fel-fogása*;

harmadszor ehhez kapcsolódva a differenciáló történeti vizsgálat fontossága, amely az egymást követő rendszerek változásának mikéntjére adhat többek között választ.

A XX. századi kérdésfeltevésre miként adható válasz? – vizsgálja Cerroni. Véleménye Wright Millséhez kapcsolódik: a társadalomtudományok két pólus felé tartanak; az egyik a „nagy elmélet-alkotás”, amely minél átfogóbb, annál inkább elveszti mélységét, és metafizikába csap át; a másik lehetőség a társadalomkutató számára ellenőrizhetetlen célok érdekében végzett empirikus vizsgálat. Az elsőre Lukács totalitás-keresésének problémáját említi példaként, a másikkra a Frankfurti Iskola által kutatott társadalmi racionalizáció kérdéskörét.

A feladat megoldásához módszertani tanácsokat ad, amelyek közül a legfontosabbak: a kategóriák történeti alkalmazása; az interdiszciplináris együttműködés; a módszertani formalizmus bírálata. Példaként állítja a természet-tudományokat: a biológiában a rendszerépítést, a struktúra meghatározást Linné végezte el, a történetiséget pedig Darwin vezette be. Darwinéhoz hasonló – szerinte – Marx elméleti alapállása: a történelmet mint társadalmi típusok egymásutániségát szemlélte. *Marx*-nak az egységes társadalomtudomány megalapozásával kapcsolatos főbb tételei:

1. a spekulatív filozófia kritikája,

2. a történelemnek mint társadalmi-gazdasági formációk egymásutánjának elméleti megközelítése,

3. minden társadalmi típus (termelési mód) materiális struktúrájának vizsgálata,

4. az egyik társadalmi alakulatból a másikba való átmenet törvényszerűségeinek feltárása,

5. egyértelmű társadalmi tipológia kidolgozása,

6. funkcionális elméleti modellek analízise.

A társadalomtudomány úgy kapcsolódhat a természettudományokhoz, ha megvalósítja, természetesen más irányból, ugyanazt a feladatot: össze kell kapcsolni a rendszerek vizsgálatát a történeti rekonstrukcióval, „fel kell tárni az objektivációk és a történelmi átalakulások természeti struktúráját”.

Cerroni Marxtól indul és Marxhoz ér vissza, közben a szellemi fejlődés óriási ívét fogja át. Óhatatlanul felmerül az olvasóban, hogy érdemes-e az egységes társadalomtudomány lehetőségének kérdését felvetni? Kétségtelen, hogy az utóbbi évtizedekben rendkívüli mértékben előtérbe kerültek a tudományok rendszerével, a diszciplínák kapcsolatával foglalkozó problémák. Egyfelől felgyorsult a tudományok differenciálódásának, specializálódásának folyamata, gombamód jelennek meg (sokszor nem is eléggé indokoltan) új meg új diszciplínák, másfelől jellemző a tudományok ötvöződése, a határtudományok megjelenése, az interdiszciplináris kutatások jelentőségének növekedése is – egy komoly vizsgálatnak immár elengedhetetlen kritériuma a komplex megközelítés. Az általános rendszerelmélet pedig a valamennyi tudományra jellemző törvényszerűségek feltárásának igényével lép fel. Mindezek köztudott dolgok, Cerroni nem is említi őket. De azért sem említi őket, mert nem a tudományok, hanem a tudományokról való *gondolkodás* fejlődését vizsgálja. Éppen ez a redukálás teszi kétségessé kísérletének hasznosságát. Nem vitás, hogy a tudományok rendszerezése, integrálása körül akkora a zűrzavar, hogy a pusztán elméleti jellegű megközelítés – még ha a szerző módszertanának nevezi is azt – elégtelennek bizonyul. Különösen kétes, hogy erre az általa is XX. századnak nevezett problémára lehet-e múlt századi elméletekkel válaszolni – mindenképpen teret kellett volna adni a jelenlegi helyzet alaposabb elemzésének, valamint a polgári és marxista válaszok feldolgozásának. Cerroni tanulmánya így nem tekinthető többnek, mint egy marxi tézis alapos, átfogó és hű bemutatásának, itt-ott egyéni fantáziával továbbfejlesztve: ez persze önmagában is nagy jelentőségű. A történeti áttekintés nagy tudásanyagot tár fel, azonban a végeredmény: a rendszerelmélet és a történetiség együttes alkalmazására való figyelmeztetés ugyan ma is aktuális, de nem új gondolat. Arra, hogy az egységes, egyetemes társadalomtudomány miként és mikor valósítható meg, nem kapunk választ (ami végül is nem meglepő).

Ezt az egész problémát valahol máshol kellene megfogni: mégpedig a *mai helyzet* és napjaink elméleti-gyakorlati próbálkozásainak elemzésére kellene a hangsúlyt helyezni. Elegendő a szocialista elmélet oly nagyszabású kísérletére gondolni, mint Podgórecki művei a gyakorlati tudományokról: a jeles lengyel jogszociológus egyéni módon

kísérel meg rendet teremteni a zűrzavarban; feltárja az elméleti és a gyakorlati tudományok kapcsolatának törvényszerűségeit, módszertanában pedig összeköti az elméletet és a gyakorlati eszközöket, tapasztalatokat. Cerroni maga figyelmeztet a jelen és a múlt összekapcsolásának, együttes szem előtt tartásának szükségességére, az olvasó végül mégis úgy érzi, hogy a „múlt modernizálása” és a jövő előlegezése közben adós marad a jelennel való számvetéssel.

Ezt a hiányt a következő három tanulmány igyekszik pótolni. Immár az egyes diszciplínák szintjére ereszkedve alapos és magas színvonalú fejtegetések során szinte észrevétlenül bontakoztatja ki az alaptétel igazolását. Ennek legjobb példája az egyébként is a kötet legsikerültebb tanulmányának mondható „Tudományos megismerés és jog” című dolgozat. A jogtudományban klasszikusnak számító kanti kérdésfeltevéstől elindulva (a *quid ius* és a *quid iuris* megkülönböztetése) eljut a jogi kategória materialista kritikájáig. Az érintett főbb kérdéseket csak röviden jellemezzük:

Kant műveiben található a jog kettős megkülönböztetésének elméleti igazolása: az egyik a jogtudós megközelítése, aki a hatályos, pozitív jogot rendszerezi, a másik a filozófusé, aki a jog tulajdonképpeni elméletét dolgozza ki, az értékelés végső kritériumaival együtt. „A jog koncepciója mint tiszta elmélet a gyakorlaton alapul” – írta Kant, de a valóság ennek homlokegyenest ellentmond. A jogtudomány kettészakadt és két külön irányba fejlődik tovább mind a mai napig. Az egyik a jogfilozófia, amely elvont jogi problémákkal foglalkozik – legkövetkezetesebben Kelsen vitte végig ezt az irányt „tiszta jogtanában”, eltávolítva a jogtudatból mindent, „ami nem tartozik a joghoz mint egzaktan meghatározott tárgyhoz”. A másik út a pozitív jogtudományé, a tisztán empirikus tané; a jogász a jog tényleges anyagát alkotó pozitív normákat tanulmányozza és rendszerezi – tudósnak hívják, de tudománya nem igazi tudomány.

A következő feladat (mely az elsőből következik) a jog kötelező jellegének vizsgálata. Ez vissza is vezet az elsőként felmerült problémához. A jog kötelező jellegére sem tisztán jogi, sem pusztán filozófiai magyarázat nem adható. Végeredmény: a jog lényegében elszökik mind a jogász, mind a filozófus elől. Szellemesen fogalmazza meg Cerroni a meghökkentő paradoxont: a jog tulajdonképpen egy olyan tárgy, amelynek nincs tudománya; a jog ide-oda hanyódik a filozófia és a jogtudomány között. Ugyanakkor az

ún. jogtudomány egy olyan diszciplína (és mint ilyen a maga nemében egyedülálló), amely képtelen meghatározni tárgyát és ennek következtében módszerét.

A továbbiakban a jog hatásának módszereit veszi szemügyre: a *logikai*, a *történeti* (vagy fenomenológiai) és az *értékelő* (vagy kritikai) kutatást, illetve alkalmazásuk nehézségeit. A jog osztályjellegétől folytatott viták áttekintése után eljut a tanulmány végső összegzéséhez, a jogi kategória materialista kritikájának kísérletéhez. E kritika fő gondolatmenete: lehetetlenné válik a jogtudomány léte, ha egyben nem társadalmi-gazdasági tudomány is; ugyanakkor korlátozott az a közgazdaságtudományi elmélet, amely nem veszi figyelembe a jog „kiegészítő” szerepét. Ennek fényében lelepleződik az a társadalom, amelyben a formális jogi egyenlőség tényleges egyenlőtlenséget leplez, s fölvetődik annak a lehetősége, sőt szükségessége, hogy a társadalmi egyenlőség fölöslegessé és hasztalanná tegye a jogi egyenlőség létét. Ezt a társadalmi kiegyenlítődési folyamatot valószínűleg a politikai egyenlőség fejlődése váltja ki. Ennek a folyamatnak elméleti megragadása szükségessé teszi az egységes társadalomtudomány létét. Íme az elmélet kísérleti igazolásban!

Eszerint a társadalomtudományok integrálódásának gerincét a jog-, a politika- és a gazdaságtudomány közeledése jelentené. Ennek megfelelően az utóbbi két témakörből is tartalmaz egy-egy tanulmányt a kötet. „Politikatudomány és társadalom” címmel olvasható „A politikai gondolkodás a görögöktől napjainkig” című antológia (1965) előszava. Eredeti rendeltetésének megfelelően áttekinti a politikai gondolkodás fejlődésének fő korszakait, alakjait, s katalogizálja a modern politikaelmélet problémáit.

Egy tudomány önállóvá válását, a filozófiától vagy a vallástól való emancipációját követi nyomon a következő tanulmány is („Gazdaságtudomány és ideológia”), mégpedig Schumpeter téziséből kiindulva, amely a tudomány és az ideológia elhatárolását vetíti ki a közgazdaságtudomány különböző vonatkozásaira.

Az utolsó tanulmány egy, a modern irracionáliszmusról rendezett konferenciára készült („Az absztrakt racionalizmus kritikájához”). Először az irracionáliszmus kategóriáját pontosítja Cerroni, és áttekinti azokat a szerzőket, akiknek műve a téma „kötelező irodalmának” számít (Lukács, Goldmann, Cassirer, Adorno és Horkheimer). Sajátos módon ez a tanulmány végül nem az irracionáliszmus bírálatát adja, hanem az

(elvont) racionalizmus és az irracionális-kritika kritikája. Bírálja például Lukácsot, bizonyítva, hogy mennyi át nem gondolt mondat olvasható *Az ész trónfosztásában!* Vajon mért a klasszikus német filozófiával ért véget „a” filozófia, és az azt követő folyamat már nem egyéb, mint „Németország útja Hitlerig a filozófia területén”? – kérdi. A szegényesnek ítélt lukácsi kritikán túllép Cerroni: bírálata nemcsak a tulajdonképpeni irracionálizmus, hanem a klasszikus német filozófia, nevezetesen Kant és Hegel ellen is irányul! (Cerroni ilyen antihegelianus beállítottságában egyébként kétségtelen szerepe van mestere, Galvano della Volpe filozófiájának.) Az irracionálizmus elleni kritika eszköze nem Kant és Hegel, hanem Marx! – állítja.

Az elméletét igazoló egyik példaként a totalitás kategóriáját említi, amely mind a kanti teleológiában, mind a hegeli dialektikában felbukkan.

A totalitás-elméletek korunk égető problémájára kívánnak válaszolni, nevezetesen arra a fausti következtetésre, hogy a sok résztanulmány közben kicsúszik kezünkől az egész. A totalitás a tudomány korlátainak meghaladása kíván lenni – ezt a kategóriát állítja szociológiája központjába a Frankfurter Iskola, és ezen az úton jár Lukács is. De az ilyen totalitás nyilvánvalóan csak eszmei totalitás lehet, és a totalitás filozófiája előbb-utóbb idealista filozófiává válik. A pozitív példa a marxi történelmi totalitás kategóriája: ebben az egész nem veszi el kapcsolatát a résszel. Végül újra fölcsendül az egész könyv alapmotívuma: az utolsó tanulmányban exponált probléma (a specializálódott tudás miként emelhető egyetemessé?) megoldásának lehetőségét is a differenciálódott tudományok operatív együttműködése jelenti.

SZEMÉLYISÉGIDEALIZMUSTÓL AZ AKARAT KULTUSZÁIG

Tanulmány a svéd Nietzsche-fogadatról*

K I S S E N D R E

A *hatás* a gondolkodás történetében is elsősorban azért érdemel figyelmet, mert adatai *szintetikus* jellegűek. Ami végül kialakul, egysége egy-egy gondolati koncepció heurisztikus értékének, tudományos igazságának, filozófiai jelentőségének és – egy önmagában is mindig sokrétű és ellentmondásos társadalmi-művelődési közeg szükségletrendszerének. De a másik irányból is közelíthetünk. Vannak kitüntetett fogadattörténetek is, melyek egy-egy társadalom, művelődés olyan vetületeit tárják fel, melyek addig rejtve maradtak. Mind egy gondolkodó, mind pedig egy társadalom szempontjából (kölsönhatásokról, asszimilációjokról nem is beszélve) nagy figyelmünkre tarthat számot az a könyvformában publikált vizsgálat, amelyet Horst Brandl fiatal német filozófus Nietzsche *svédországi hatástörténetéről* készített. A svéd recepció Nietzschéje a német gondolkodó sajátos, bár

korántsem megalapozatlan *alter ego*ját teremtette meg. S a másik oldal: a nietzschei gondolkodás, mint „nyomelem” a svéd művelődés talán legfontosabb hagyományának sok tanulsággal járó feltárását teszi lehetővé.

A svéd Nietzsche-kép változásai, a körülötte vívott küzdelmek ugyanúgy erőltetés nélkül beillenek *egy alapvető gondolatkörbe*, mint mondjuk a magyar századeleji Nietzsche-recepció. Amíg nálunk a relativizáló, minden „abszolútumot” megingató Nietzsche vált uralkodóvá, a svéd századvégen és -előn hatása a *személyiségidealizmus* és az *akaratkultusz* egymást kölcsönösen feltételező fogalmaiban összpontosult. Ez az eltérés azonban nem jelenti azt, hogy (maradván e két Nietzsche-képnél) a magyar hatástörténetben a személyiségidealizmus semmilyen szerepet ne játszott volna, vagy hogy ennek ellenkezőjeképpen, Nietzsche ne „relativizált” volna az akkori svéd közgondolkodásban. Nem volna nehéz kimutatni, mely okok játszottak közre abban, hogy a magyar eszmétörténetben miért nem tudott a személyiségidealizmus olyan önálló, majdhogynem végső értékeket képezni, mint Svédországban.

**Persönlichkeitsidealismus und Willenskult.* Aspekte der Nietzsche-Rezeption in Schweden. Carl Winter Verlag, Heidelberg 1977.

Brandl tanulmánya bevezetőképben rövid összefoglalót ad a svéd személyiségidealizmus kialakulásáról, mindenekelőtt a klasszikus német filozófia jelentőségéről e folyamatban. Ennek hatását nagymértékben megkönnyítette, hogy a svéd személyiségidealizmus (akár a német klasszikus filozófia) szintén a protestáns művelődésből nőtt ki (további útja egyben egy sajátos *szekularizációt* is jelez). Erik Gustaf Geijer, Christopher Jacob *Boström*, Viktor *Rydberg* alakították ki a svéd személyiségidealizmus sajátos arculatát, mely mindenekelőtt az egyes emberi személyiség értelmes öntudatának kialakításában látta a XIX. század nagy feladatainak megoldását. Brandl nemegyszer és nem alaptalanul utal a személyiségidealista koncepció eredeti, a Nietzsche-hatás előtti formájának belső gyengéire. A közülük talán legnagyobb hatású *Boström* esetében például láthatóvá teszi, hogy ez a gigantikusnak elképzelt nevelési folyamat hogyan teszi egyúttal lehetővé a kor restauratív politikai tendenciáinak elfogadását is. A svédországi Nietzsche-hatás, ez éppen Brandl *Rydberg*-elemzésében érhető leginkább tetten, tulajdonképpen a már nyílt válságba jutott személyiségidealizmus alapzatán és fogalmkörében terjedt el. Ez nemcsak azt mutatja meg, hogy e hatástörténet sem volt inadekvát, de azt is, hogyan illeszkedett be a nietschei gondolkodás a svéd társadalom és művelődés most már konkrétan néven nevezhető nagy kérdésébe. *Rydberg*nél mutatkozik meg a személyiségidealista koncepció válsága, amelynek az egész eddigi svéd művelődésben, sőt a svéd identitásban is meghatározó szerepe volt. Ezt Brandl a nála egyáltalán nem ritka egzaktssággal a következőképpen mutatja ki: ahhoz, hogy a személyiségidealista emberkép, a maga ideálok felé emelkedő végtelen progresszusában a kor viszonyai között egyáltalán fenntartható maradjon, szembe kell (ene) fordulnia saját előfeltételeivel, *át kellene csapnia saját ellentétébe*. Nem kevésbé lényeges az az ezzel összefüggő hipotézis sem, mely August *Strindberg* egész ellentmondásokban igen gazdag, fordultatos életművét a személyiségidealizmus felbomlásával, s a személyiség lehetséges történelmi-társadalmi szerepének keresésével magyarázza. Hűtlenek lennénk azonban Brandl intencióihoz, ha nem utalnánk azokra a gazdasági, társadalmi, politikai mozzanatokra, amelyek a *Rydberg*nél és *Strindberg*nél artikulálódó (s mint mondtuk) már Nietzsche-előtt terjedőben lévő válságtudatot motiválták. Csak a legfontosabbakat kiemelve: – a nyolcvanas években válik evidenciává az *új idők betörése*, a hagyomá-

nyos közösségek felbomlása, az erős ütemű kapitalista iparosítás, az erősödő munkásmozgalom, valamint ekkor jelennek meg azok a néhol már a századelőn szinte polgárháborúval fenyegető társadalmi ellentétek, melyek Svédország nagyhatalmi helyzetével függöttek össze (és elvezettek az első világháborúba való belépés vagy be-nem-lépés alternatívájáig). A megváltozott társadalmi valóságban a személyiségidealista koncepció nem volt már tartható. Ezek voltak azok a meghatározó társadalmi körülmények, amelyek között Nietzsche szinte természetesen oldódott fel a svéd művelődés irányában, sőt, a svéd társadalmat foglalkoztató alapvető konfliktusban, emlékeztetve ebben a magyar századelő relativizálási törekvéseibe való ugyanilyen természetes beleolvadására.

A magyar eszmétörténetre talán leginkább emlékeztető (azzal ellentétben azonban középonti és kifejtett) lehetőségeket a 90-es évek Nietzsche-értelmezési kísérletei jelentik. Elismerésre méltó világossággal különíti el itt egymástól Brandl az *arisztokratikus radikalizmus*, a *demokratikus radikalizmus* és az *arisztokratikus demokratizmus* egyaránt Nietzsche-re tekintő irányzatait. Világos, hogy mindhárom iránykövetítést, sőt szintézist keres a személyiségidealista tradíció és a jelen valósága között. Az arisztokratikus radikalizmus mindenekelőtt *Brandes* Nietzsche-interpretációja révén terjed, s átmenetileg hatása körébe vonja a svéd művelődés szinte minden neves alakját. Brandl meggyőzően mutatja ki, hogy ez az irány számos, önmagát egyrészt Nietzsche-től is elhatároló, másrészt a nagy személyiséget a társadalom legkülönbözőbb egyéneivel, illetve csoportjaival azonosító fejlődési lépés után végső soron oda ér el, hogy a személyiségidealizmus gondolati modelljéből csupán a *rangkülönbségek* ontologizált rendszerét hangsúlyozza. Az arisztokratikus radikalizmus útja ilyen módon egyenesen vezet a restauratív kisajátítás felé. A demokratikus radikalizmus (legnevesebb képviselője, az irányzat nevének is megteremtője Harald *Höfding*) szerint a személyiségidealista svéd tradíció „nagy személyisége” különösebb ellentmondás nélkül található meg nemcsak helyét, de *nélkülözhetetlen funkcióját* is a „jelen” társadalmában, hiszen éppen az egyenlőséget megteremtő társadalmi viszonyok kialakulásában „nélkülözhetetlen integráló” szerepet tölt be. A demokratikus radikalizmus épp ezért nem kényszerül arra, hogy szembe forduljon a feltartóztatathatlan, minden vonatkozásában ambivalens arculatú kapitalista-

iparosító fejlődéssel, s felvilágosító tradícióihoz is hű maradhat. Az arisztokratikus demokratizmus végül, mely szintén kibékíteni igyekszik a modern iparosítás és a svéd személyiségidealizmus, a fokozódó modern munkamegosztás és a sokoldalúan kiművelt személyiség eszménye közötti ellentmondást, azzal próbálkozik, hogy felszínen tartsa a leginkább a goethei embereszményre emlékeztető ideálját, miközben a nietzschei *Übermensch*et is így értelmezi. Gustav Fröding és (a „gyermek évszázada”-fogalomról Európa-szerte ismert) Ellen Key tartoznak fő képviselői közé. Brandl munkájának erénye, hogy az arisztokratikus demokratizmus elemzése közben bizonyítja, hogyan válik a személyiségidealizmus embereszménye egyre inkább *követelményjellegűvé*, s a valóságtól az eszményt elválasztó szakadékot egyre inkább a meggyőződés pátosza hidalja csak át. E három irányzat elkülönítése a 90-es évekbeli egész Nietzsche-utóélet feldolgozásában is eredményesen alkalmazható.

A *pátosz* fogalmkörével már a századelő Nietzsche-alapélményéhez jutottunk el. A fiatal

költői és gondolati mozgalmak (például az *Unga Poeter*, a „fiatal költők” köre) hajtják végre, épp e pátosz jegyében, a *személyiségidealizmus* végérvényes *akaratkultusszá* alakítását. Az általános aktivizmus szembefordul mindennel, ami a polgári közelmúlt és jelen valóságát képviseli, és „új értelmet” keres a személyiség kifejeződésének. Az *új értelem* meghatározása azonban már apró csoportokra osztja őket. Az egyik lehetőség, amint Brandl kimutatja, a *futurista* jellegű mesterséges mítoszteremtés, amfolynek kapcsolata Nietzschével épp a svéd tradícióban a szokásosnál közvetlenebbül látható.

A további részletek e recenzió számára mellőzhetőek. Eltekintve ugyanis a fasiszmus 30-as évekbeli aktuális kérdéskörétől, a svédországi Nietzsche-recepció szemünkben is meglepő folyamatossággal mutatja a tradicionális *személyiségidealizmus* újabb változatai, illetve a pátoszra épülő művészeti és gondolati *aktivizmusok* egymással vívott állóháborújának képét.

E SZÁMUNK SZERZŐI

Agh Attila, MTA Fil. Int., tud. főmunkatárs, fil. tud. doktora • *Csejtei Dezső*, JATE Fil. Tanszék, tanársegéd • *Karikó Sándor*, Juhász Gyula Tanárképző Főiskola, Marxizmus–leninizmus Tanszék, főiskolai adjunktus • *Karsai László*, JATE Legújabbkori Egyetemes Történelmi Tanszék, tanársegéd • *Kiss Endre*, ELTE BTK Filozófiatörténet Tanszék, egy. adjunktus, kandidátus • *Ludassy Mária*, MTA Fil. Int., tud. munkatárs, kandidátus • *Márföldi Gábor*, ELGI, tud. oszt. vez., a műsz. tud. kandidátusa, MKKE, egy. adjunktus • *Paczolay Péter*, egy. hallg. • *Rozsnyai Ervin*, kandidátus • *Szabó Máté*, egy. hallg. • *Szegedi Péter*, ELTE TTK Fil. Tanszék, egy. tanársegéd

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Marton Andor

**A kézirat nyomdába érkezett: 1980. I. 17. Terjedelem: 12,95 (A/5) ív
80.7905 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György**

[Faint header text]	
[Faint text]	[Faint text]
[Faint text]	21498

CONTENTS

ATTILA ÁGH: Reification or the „Death of Man”	297
SÁNDOR KARIKÓ: „Conformist Society” or Conformity in Society	326
DEZSŐ CSEJTEI: Fundamental Categories of Ortega y Gasset’s Metaphysics	345
GÁBOR MÁRFÖLDI: Contradictions in Relativity Theory and Quantum Theory, with a Possibility of Their Dialectic Synthesis	373

TEACHING MATERIAL

ERVIN ROZSNYAI: Law and Alternative	383
---	-----

WORKSHOP

LÁSZLÓ KARSAI: Marx and Engels on the National Question	396
---	-----

REVIEWS

MÁTÉ SZABÓ: Philosophy and Sociology	419
PÉTER SZEGEDI: Interaction and Determinacy (Towards an Up-to-Date Theory of Determination in Natural Philosophy)	423
MÁRIA LUDASSY: Bronislaw Baczko: The Lights of Utopias	433
PÉTER PACZOLAY: Umberto Cerroni: An Introduction to Social Science	435
ENDRE KISS: From the Idealization of Personality to the Cult of the will. On the Swedish Reception of Nietzsche	440

СОДЕРЖАНИЕ

Атила Аг: Овеществление или «смерть человека»	297
Шандор Карико: «Конформистское общество» или конформизм в обществе	326
Дежё Чейтеи: Основные категории метафизики Ортега-и-Гассет	345
Габор Марфёлди: Противоречия теории относительности и квантовой теории и возможность их диалектического синтеза	373

ВОПРОСЫ ПРЕПОДАВАНИЯ

Эрвин Рожняи: Закон и альтернатива	383
--	-----

ИЗ ГОТОВЯЩИХСЯ РАБОТ

Ласло Каршай: Маркс и Энгельс о национальном вопросе	396
--	-----

РЕЦЕНЗИИ

Мате Сабо: Философия и социология	419
Петер Сегеди: Взаимовлияние и определенность (Опыт создания современной теории детерминизма в философии природы)	423
Мария Лудашши: Бронислав Бацко «Свет утопии»	433
Петер Пацолай: Умберто Черрони: Введение в общественные науки	435
Зндре Кишш: От идеализации личности к культуре воли. Статья о шведском отклике ницше.	440

Ára: 20 Ft
Előfizetés egy évre: 120 Ft

INDEX : 25 535
ISSN 0025—0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető a hírlapkézbetű 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: 120 Ft

1 szám ára: 20 Ft

Index szám: 25 535

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,

H-1389 Budapest, Pf. 149.

HUSZONNEGYEDIK ÉVFOLYAM

1980/4

1980 SEP 30



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

A SZERKESZTŐSÉG MUNKATÁRSAI:

BALOGH ISTVÁN (szerkesztő),
GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő),
KÉRI ELEMÉR (felelős szerkesztő),
KOLTAI IRÉN (szerk. titkár),
NYÍRI KRISTÓF (szerkesztő),
SIPOS JÁNOS (szerkesztő)

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ÁGOSTON LÁSZLÓ, ALMÁSI MIKLÓS, ANCSEL ÉVA,
BALOGH ISTVÁN, FÖLDESI TAMÁS,
HERMANN ISTVÁN (ELNÖK),
KÉRI ELEMÉR, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF,
POÓR JÓZSEF, RUZSA IMRE, SZIGETI GYÖRGYNÉ,
TÓKEI FERENC, VERECZKEI LAJOS,
VÉSZI BÉLA, ZOLTAI DÉNES

1980/4

TARTALOM

SZABÓ MÁTÉ: „Societas civilis” és „bürgerliche Gesellschaft” (A polgári társadalom és a politikai állam problémái a politikai gondolkodás történetében)	447
PELLE JÁNOS: Rousseau a regény és a filozófia választóján. Julie avagy az Új Héloïse	473
HEGYI LÓRÁND: A szubjektív-romantikus műmodell	506
KAPOSI MÁRTON: Az intuício fogalma Croce esztétikájában	519
SZABÓ ISTVÁN: Nyelvfilozófia és generatív nyelvelmélet	552

TÁJÉKOZÓDÁS

FUKÁSZ GYÖRGY: Munkahipotézisek a munkaesztétikáról (A munkaesztétika tárgyának alapjai)	568
GOMBÁR CSABA: A politikai antropológiáról	596

SZEMLE

BALOGH TIBOR: Az „egyensúly” a pszichológiában	606
KOLOZSI BÉLA: Hódi Sándor: A „meghívott” halál	614
DARAI LAJOS-MIHÁLY: Marx és Engels az ökológiáról	616

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest I., Üri u. 53. Telefon: 160—160/269-es v. 138-as mellék

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

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

„SOCIETAS CIVILIS” ÉS „BÜRGERLICHE GESELLSCHAFT”

(A polgári társadalom és a politikai állam problémái
a politikai gondolkodás történetében)

S Z A B Ó M Á T É

I

A társadalom és az állam fogalmainak polgári, illetve politikai jelzőkkel való ellátása arra utal, hogy a tárgyalt problémakör a kapitalizmus és az azt megelőző társadalmi formák politikai intézményesültségének szembeállításán alapul. E jelzők használatának alapja a társadalom és az állam új, először az európai történelemben létrejövő viszonya, amely az egyik oldalon egy uralmi viszonyoktól mentes, „depolitizált” árutermelői magánszféra (*societas civilis sine imperio*), a másik oldalon pedig a „legitim erőszak monopóliumával” rendelkező centralizált-bürokratikus intézményi állam kialakulását jelenti. A kapitalizmus kifejlődése a prekapitalista formák intézményesültségéhez képest a társadalom és állam világtörténelmileg új viszonyát, a polgári társadalom és a politikai állam „elválását” hozta magával¹.

Az „elválás” kategóriájának tartalmát el kell vonatkoztatni e szónak a köznyelvben meglévő „térbeli” jelentésétől, ami valamilyen korábban egységes dolog éles és határozott elkülönülésére utal. Ez a kategória ugyanis nem a már meglévők és együttlétezők differenciálódását, hanem új minőségek megjelenését jelenti. Míg a prekapitalista formákban a társadalmi és a politikai berendezkedés megegyezik, a „termelés társadalomstruktúrája” jelenti az állami-politikai tagozódást, a polgári társadalomban a politikai intézmények relatív önállósága jön létre. A politika a prekapitalista formák közvetlen meghatározottságához képest „eszményi függetlenségre” tesz szert, megszűnik a polgári társadalom közvetlen funkciójává lenni, a gazdaság és politika relatív autonómiája azonban nem függetlenedést, hanem új típusú kötődéseket, közvetítéseket jelent. A politikai állam és a

¹ Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájából. A zsidókérdéshez. *MEM* 1. (A tanulmányban használt rövidítések jegyzéke:

MEM = Marx–Engels Művei

HZ = Historische Zeitschrift

MFSZ = Magyar Filozófiai Szemle

PVS = Politische Vierteljahresschrift

PW = Politikwissenschaft szerk.: Kress-Seughaas, Frankfurt am Main, 1971.

TK = Társadalomtudományi Közlemények

Nyersfogalmazvány = A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. *MEM* 46/I–II, Budapest, 1972.)

A probléma hazai interpretációiból: Ágh Attila: Marx történetfelfogása a Német–francia Évkönyvek korszakában. *MFSZ*, 1970/5., Görgényi Ferenc: Az állam történetiségének kérdéséhez. *Filozófiai Közlemények*, 1973/2., Papp Zsolt: *Adalékok az érdek kategória történeti-szociológiai elemzéséhez*. Kézirat, Bp. 1971. A polgári társadalom kategória külföldi interpretációihoz lásd „A polgári társadalom kategóriája a mai társadalomtudományban” c. könyvismertetésemet, ill. irodalomjegyzékét. *Filozófiai Figyelő*, 1980/1–2.

polgári társadalom függetlensége kezdettől fogva csak viszonylagos volt, a klasszikus kapitalizmus idején sem találhatunk a szó szoros értelmében „depolitizált” árutermelői magánszférát, az intézményekből függetlenedett társadalmat és tiszta „politikát”.²

A prekapitalista formációk azon jellegzetessége, miszerint itt a társadalmi és politikai berendezkedés „azonosak”, a kapitalizmus időszakában pedig „elválak” – az eszmetörténetben a társadalom és állam viszonyának jelölésére szolgáló kategóriák jelentésváltozásaiban, illetve új kategóriák megjelenésében mutatkozik meg. A *societas civilis* és a *bürgerliche Gesellschaft* összetételek magyarrá fordítva egyaránt polgári társadalmat jelentenek, azonban ez egészen mást jelent az antikvitásban és a kapitalizmusban.

A polgári társadalom és a politikai állam szféráinak kialakulása az európai feudalizmusban gyökerező történeti folyamatok eredménye, az új valóság megismerésére szolgáló kategóriák kialakítása, a tradicionális politikaelmélet átalakulása a társadalom és állam modern elméletévé pedig ugyanezen történeti folyamatok hosszú és tekervényes útjait követi; „azok az elvek és elméletek, amelyeket a burzsoázia írói a burzsoáziának a feudalizmussal vívott harca idején felállítottak, nem voltak egyebek, mint a gyakorlati mozgás elméleti kifejezése, és még azt is pontosan nyomon lehet követni, hogy a kifejezés aszerint volt többé vagy kevésbé utópisztikus, dogmatikus, illetve doktriner, hogy a valóságos mozgás kevésbé vagy jobban fejlett fázisához tartozott”.³ Az eszmetörténeti folyamatok a valóságos mozgást követik, de egyáltalán nem „párhuzamosak” azzal, a szellemi és a társadalmi fejlődés színvonala igen különböző lehet stb. A polgári társadalom és a politikai állam marxi kategóriáit egy az állam és társadalom viszonyának felfogásában végbemenő, az európai politikai gondolkodás egészen átívelő fejlődés előzi meg, amelyben az új tartalmak gyakran régi kategóriák „megszüntetve megőrzött” formáiban jelentkeznek.

A dolgozat a *societas civilis*nek *bürgerliche Gesellschaft*-tá váló átalakulását vizsgálja a Marx előtti politikai gondolkodás történetében Arisztotelészről Hegelig. Súlypontja a felvilágosodás politikai filozófiájára esik, de itt is csak a reprezentatívként felfogott megoldásokkal foglalkozik. A tárgyalni kívánt fejlődés terjedelme elkerülhetlenné tesz bizonyos egyszerűsítéseket, az egyes típusok közötti kölcsönhatások, a keverékjellegű megoldások bemutatásának elhanyagolását, a tipikusként felfogott megoldások előtérbe helyezését.

A dolgozat az Európán kívüli fejlődést szinte teljesen kirekeszti a vizsgálódásból (kivételek a rövid Észak-Amerikával foglalkozó részek), ez az európai fejlődésnek a kapitalizmus szempontjából való meghatározó jelentőségén alapul. Az antikvitással és a feudalizmussal foglalkozó részek funkciója csak az ellenpontozás. A polgári gondolkodással foglalkozó rész egy tipologizálási kísérletet tartalmaz, melynek alapja a nemzeti kapitalizmusok sajátosságainak következtében az intézményes szféráknak a polgárosodásban betöltött eltérő szerepe (Anglia, Észak-Amerika, Franciaország, Németország), ami megmutatkozott az állam és társadalom viszonyára vonatkozó nézetekben is. A polgári politikai rendszerek kialakulása a polgári társadalom nemzetállami megszervezett-

² A „gazdasági és politikai szféra, civil társadalom és liberális jogállam elválasztottságának jelentését pontosan kell érteni, hiszen a múlt századi szabad piacgazdaság korszakában sem voltak tökéletesen autonóm helyzetben ezek a társadalmi szférák. (Efféle autonómia feltételezése természetesen a képzelt világába tartozik.)” Somlai Péter: *Hivatalnoki szervezet és intenzív iparosítás*. Bp. 1977, 15. o.

³ MEM 4, 345. o.

sége következtében az egyes nemzeti polgárosodásokra jellemző módon ment végbe, és messzemenően befolyásolták a társadalom, gazdaság és államszerkezet, a politikai kultúra és értékrend középkorban gyökerező hagyományai. A polgári társadalom és politikai állam jelenségeinek leírására szolgáló kategóriák pedig a polgári gondolkodásban a nemzeti fejlődés típusainak megfelelően bontakoznak ki.

A dolgozat e vonatkozásban polemikus jellegű, a nyugatnémet irodalomban az állam és társadalom kontinentális, illetve angolszász felfogásának különbségeivel kapcsolatban fennálló nézeteltérésekhez és vitákhoz kapcsolódik, azonban a polémia inkább pozitív, a saját nézetek kifejtését jelentő formáját választja, és a vitákra és nézeteltérésekre közvetlenül csak igen röviden utal. A tipológia másik motívuma a Marxhoz való viszony, amennyiben a polgári társadalom és politikai állam kategóriáinak jelentkezését a polgári gondolkodásban mint a marxi kategóriák előtörténetét vizsgálja, kapcsolódva Marxhoz, kinek műveiben fellelhető egy tipologizálási kísérlet a nemzeti kapitalizmusok eltérő fejlődésének, illetve ezek reprezentatív „tudatainak” magyarázatára. Marx – mint erre már többen rámutattak – olyan gondolati szintézist hozott létre, ami egyesítette a vezető európai országok (Anglia, Franciaország, Németország) eltérő társadalomfejlődésük következtében különböző reprezentatív ideológiáit: az angol politikai gazdaságtant, a francia politikaelméletet és a klasszikus német filozófiát, ugyanakkor elmélete alapot nyújt e fejlődések reprezentatív eszméi kialakulásának elemzéséhez. E vizsgálódás elsődleges célja a marxi kategóriák előtörténetének bemutatása a polgári filozófiában, így az egyes nemzeti fejlődéseket ebből a szempontból tárgyalja, az antik és a középkori megoldásokat, és a Hegelt követő fejlődést pedig csak futólag, a kategóriáknak Marxnál és az őt követő társadalomelméletben betöltött szerepét pedig egyáltalában nem érinti.

A polgári politikai gondolkodás megjelenését megelőzően már kialakultak bizonyos, a későbbi fejlődés kiindulópontjául szolgáló gondolati modellek.⁴ Ezek azonban csak sokszoros áttételeken keresztül vannak kapcsolatban a modern fogalmakkal. A tradicionális társadalmakban is létezik valamilyen formában a „társadalmi gondolat”, amely a társadalomtudományok előtörténetéhez tartozik. Azonban a mai szaktudományok „elődkeresésének” határt szabnak az eredeti diszciplínák történeti kontextusai, amelyek megsértése az elmélettörténeti munkát könnyen „historizálássá”, mai szemléletünk visszavetítésévé teheti.

A politikai gazdaságtan tudományának elnevezését alkotó mindkét szó görög eredetű, azonban a belőlük kialakított összetétel a görögök számára értelmetlen lett volna, a háztartás (oikosz) igazgatását végző családfő és a városállamot (politeia) irányító államférfi tevékenységeivel egyaránt foglalkozó görög tudomány nem létezett. „A kifejlődött görög városállamban a polisz világa, amely minden szabad polgár számára közös (koine), élesen elválk az oikosz világától, amely minden egyes embernek sajátja” (idia).⁵ Az antikvitás nem ismeri a modern kor sajátjaiként megjelenő politika és gazdaság ösztársadalmi rendszereit, az intézményes kötöttségektől „megszabadított” társadalmi munka és a

⁴ „Csak Nyugat-Európában található meg a polgár fogalma (civis, citoyen, bourgeois), mert csak Nyugat-Európában létezik város, a szó specifikus értelmében.” „Az állampolgár fogalmának megvannak az elődei az antik és a középkori városokban. Itt a polgár politikai jogok alanya volt, míg Nyugat-Európán kívül ennek csak a nyomai lehetők fel.” Max Weber: *Wirtschaftsgeschichte*. Berlin 1958, 270., 271. o.

⁵ J. Habermas: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Bp. 1971. 11. o.

„politikai” állam világát, így az ezekre kialakult elkülönített tudományokat sem. A házi igazgatás „ökonómiája”, akárcsak az államvezetés elmélete, a „politika”, a mai szemlélet számára szokatlanul etikai, pedagógiai, orvostudományi, politikai és gazdaságtani elemeket egyesít.⁶ Az ókori politika tudománya átfogó, az állami és társadalmi jelenségekkel egyaránt foglalkozó tudomány. A görög gondolkodás nem ismeri a család és az állam közé beékelődő társadalom fogalmát, a társadalmi integráció az állami és a magánháztartás dualizmusán alapszik.⁷ Ez a dualizmus – a városállam, azaz a polgári társadalom (*societas civilis*) politikai közössége, amely az egyenlőket, a közös ügyekben részvételre jogosított polgárokat egyesíti, és az oikosz, a „házi társadalom” között, amelyben a családtagok és a rabszolgák a teljesjogú családfő uralma alá vetettek – alkotja a görög gondolkodás differenciálódásának alapját a kor politikájára és ökonómiájára, és eredményezi a polgári társadalom és a házi (természetes) társadalom elválasztását.

Az antik „*societas civilis*” fogalmában a társadalmi és politikai közösség egybeesnek; a közösség állami, a társadalom pedig közvetlenül politikai jellegű.⁸ Arisztotelész Politikájának az a gondolata, amely latin fordításában mint „*civitas sive societas civilis sive res publica*” élt tovább az utókorban, és egészen Hegel „bürgerliche Gesellschaft”-jáig szolgált a társadalmi integrációk leírására – a társadalmi és politikai közösség, állam és társadalom identitásának klasszikus formulája lett. A „bürgerliche Gesellschaft”-ot a klasszikus formulán belüli jelentésváltozások készítették elő; a kategória azonban, lassan változó tartalmakkal, de egészen az újkorig megőrizte „nominális” kontinuitását.⁹ Már az antikvitás belső fejlődése is a „*societas civilis*” jelentésváltozásának kezdetét jelenti az eredeti egységen belül, a köz (*res publica*) és a magán (*res privata*) szférák differenciálódásának kezdeteit, viszonylagos elválását a kifejlődő római árutermelés és magánjog, a „jogállapot” (Hegel) talaján. Azonban ennek a differenciálódásnak megvannak a belső korlátai, az „antik kapitalizmus” folytatás nélkül kellett maradjon.¹⁰ Az antikvitás, az emberiség „normális gyermekora” letűnése után a germán világ, a feudalizmus egy időre megszüntetni látszott az ókor eredményeit, azonban a magántulajdon fejlődése számára nyitottabb szerkezete következtében belső fejlődése alapot ad az európai kapitalizmus kialakulásához.¹¹ A középkor közvetítővé válik az európai kapitalizmus és az antikvitás szellemi

⁶ Mátyás Antal: *Fejezetek a közgazdasági gondolkodás történetéből*. Bp. 1969, 11, o. O. Brunner: *Neue Wege der Sozialgeschichte*. Göttingen 1956, 33–62. o. Polányi Károly: *Archaikus társadalom és gazdasági szemlélet*. Bp. 1976, 155–157. o.

⁷ Tőkei Ferenc: *A társadalmi formák marxista elméletének néhány kérdéséhez*. Bp. 1977, 319–320. o.

⁸ „Görögországban a *res publica* a valóságos magánügy, a polgárok valóságos tartalma, a magánember pedig rabszolga; a politikai állam mint politikai állam az igazi egyetlen tartalma életüknek és akarásuknak.” „A görögöknél a polgári társadalom a politikai társadalom *rabszolgája* volt.” *MEM* 1, 234., 278. o.

⁹ M. Riedel: *Der Begriff der „bürgerlichen Gesellschaft” und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main 1969, 14. o.

¹⁰ „A rómaiaknál a magántulajdon és a magánjog kifejlődése nem járt további ipari és kereskedelmi következményekkel, mert egész termelési módjuk ugyanolyan maradt. A modern népeknél, ahol a feudális közösséget az ipar és a kereskedelem felbomlasztotta, a magántulajdon és a magánjog keletkezésével új szakasz kezdődött, amely képes volt a további fejlődésre.” *MEM* 3, 74–75. o.

¹¹ A feudalizmusban „az egyes ember tulajdona nem a község által közvetítettként jelenik meg, hanem a község és a községi tulajdon jelenik meg közvetítettként, azaz az önálló szubjektumok egymásra vonatkozásaként”. *Nyersfogalmazvány* I, 363. o.

kincsei között, így történik ez a politikai gondolkodás hagyományával is. A kora középkor patrimoniális fejedelemségeinek idején, még ha ismerték is az antik hagyományt, a politikai közösség új formáit semmiképpen sem lehetett a klasszikus államelmélet kategóriáival leírni¹², a föld urának „magán” és „köz” uralmi jogosítványai szétválaszthatatlan egységgé olvadnak össze, úgy, hogy mind egy egységes, a földhöz tapadó hatalom jellemzőit alkotják.¹³

A kora középkor széttagoltságán belüli egységesedés kezdetei a „második feudális korszak” (M. Bloch) vívmányai; a középkori városfejlődés, árutermelés alapjain alakul át a patrimoniális fejedelemség a rendi monarchiává. A rendek, különösképpen a városi polgárok rendjeinek politikai tudatosodása eleveníti fel az antik jog és politika mintáit, a római jogot és Arisztotelész Politikáját.¹⁴ A recepció persze egy nagyon különböző társadalmi szerkezet alapján áll. Még ha a városok az antikvitásból meg is őrizték kontinuitásukat a „házak sokaságának” értelmében, de társadalmi funkciójuk, a termelési módban betöltött szerepük alapjaiban változott meg; a politikai társadalom már nem a háztartásfőknek a község földjein alapuló közössége, hanem az ország egységét összegyülekezésükkel reprezentáló rendek.¹⁵

„A (középkor politikai rendjeinek – Sz. M.) egész létezése politikai volt, létezésük az állam létezése volt. A rendjük volt az államuk. A birodalomhoz való viszony csak tranzakciós viszony volt e különböző államok és a nemzetiség (középkori értelemben vett „natio” – Sz. M.) között, hiszen a politikai állam a polgári társadalomtól megkülönböztetve nem volt más, mint a nemzetiség képviselője.”¹⁶ A szuverén „politikai társadalom”, a societas civilis tartalma a népesség szűk rétegét, a „status politicus” tagjainak összességét jelentette, a „societas” megjelenési formái nem egyebek, mint a rendi-korporatív szervezkedés formái (universitas, communitas), rendileg szervezett organizmusok; a társadalom mint személyi kör fogalma a XIII–XIV. századtól azonosul az „állam” absztrakt fogalmával (societas civilis seu res publica).¹⁷ Az antik politika tudománya krisztianizálódott,

¹² „Az egyedül tökéletes ‚Gesellschaft’ gyanánt felfogott, Szent Ágoston-i alapozású univerzális societas fidelium és az egészen szűk, lokális jellegű ‚Gemeinschaft’-ok közt a középkor nagyobbik felében nem alakulhatott ki világos koncepció a ‚társadalom’ mint felsőbb autoritástól független, immanens és szuverén emberi közösség kategóriájáról. Ami ugyanis a korai feudális és hűbéri korszakban a kettő közé esett, az részben pusztán alattvalói kötelék (populus subditus) volt, részben a személyes hűség (fidelitas) szálán nyilvántartott különböző irányú függő viszonyok bonyolult szövevénye. Mindezek diametris ellentétét képezték a társadalmasodás bármiféle kohéziójának. . . teoretikus értelemben is ismeretlen volt a szuverén emberi társulás, a populus antik struktúrája és koncepciója.” „A ‚politikai lojalitás’ kategóriája ebben a struktúrában azonosult a barbár kíséretviszony és a keresztény hit elemeiből összefonódott s a hűbérviszonyban eticizálódott és ideologikus jellegű öltött hűség-fogalommal (fides-fidelitas), amely az individuum politikai viszonyait a fidelis subditus minősége köré kristályosította ki. Maga a király személye, illetve a regnum iránti alattvalói hűség alapján véve nem egyéb, mint e modell transzponálása az ‚állam’ fogalmát helyettesítő magánjogi viszonylatokra.” Szűcs Jenő: *Nemzet és történelem*. Bp. 1974, 212–213. o.

¹³ Tőkei, i. m. 321–322. o.

¹⁴ Szűcs, i. m. 213–214. o. Bónis György: *A jogtudó értelmiség kialakulása a középkori Nyugat-és Kelet-Európában*. Bp. 1974., Tóth Tamás: *A polgári érdekek érvényesítésének korai formái a francia városokban*. MFSZ, 1976/2–3.

¹⁵ Wiener György: *Városfogalmak és társadalmi formációk II. Világosság*, 1979/2., Földes László: *Tradicionális gazdálkodás. Világosság*, 1973/12.

¹⁶ MEM 1, 278. o.

¹⁷ Szűcs, i. m. 123, 212–213. o.

a skolasztikus kategóriákban elvesztette az „oikosz” és a „politeia” dualizmusát, de a *societas civilis* jelentésváltozáson átesett kategóriájában is megmarad a társadalmi és a politikai berendezkedés egységes jelentése. „A polgári társadalom rendjei a középkorban mint *ilyen* rendek egyúttal törvényhozó rendek voltak, mert *nem* voltak magánrendek, illetve mert a magánrendek politikai rendek voltak.”¹⁸

II

A *societas civilis* kategóriájában a dominium és a *societas* elemeinek szétválasztása a kibontakozó polgári politikai gondolkodás műve, a politika tradicionális felfogása differenciálódik az „államreazon” illetve az immanensen felfogott „gazdaság” tanává, a polgári társadalom és a politikai állam tudományává.¹⁹ A vezető európai országok (Anglia, Franciaország, Németország) polgári politikai gondolkodásának kialakulásában és fejlődésében tükröződtek a nemzeti kapitalizmusok kialakulásának sajátosságai; ez mutatkozott meg a *societas civilis* kategóriájának eltérő interpretációiban is, a *societas civilis*nek civil society-vé, *société civile*-lé és *bürgerliche Gesellschaft*-tá való átalakulásában. A forradalmi jelentőségű szekularizált polgári politikai gondolkodásnak voltak közös vonásai is, a XVII–XVIII. századi természetjogi felvilágosodás a társadalom törvényszerűségeit a tudomány racionalitása alapján kívánja megkonstruálni, azonban nem differenciál a természeti és társadalmi szférák között, ennek alapja a felvilágosodás természetfogalmának ontológiai kétértelműsége.²⁰ A felvilágosodás természetjoga egyszerre lesz a középkorral szemben a racionalitás, a racionalitás és természetesség pedig a „burzsoázia eszményített birodalmának” hordozójává. „Az ember mint a polgári társadalom tagja, a *nem-politikai* ember, szükségképpen mint a *természetes* ember jelenik meg.”²¹ A *societas civilis* kategóriájának polgári értelmezésében is megmutatkozik a felvilágosodás kettős természetesség fogalma; az „okkutató” politikai tudomány megoldásai a természeti állapot fikcióin alapulnak; „amit a természettől levezetettként foglaltak össze, a természetbe vetített szubjektív értéktartalmak”. (H. Kelsen) a természetes állapot attribútumai írják körül a középkori társadalom „ordo”-jából kibontakozó, a „polgári társadalom” néven

¹⁸ MEM 1, 278–279. o.

¹⁹ J. Habermas: *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main 1972, 48–88. o.

²⁰ „A természetet egyrészt a Galilei és Newton óta végbement nagy természettudományos fejlődés értelmében tiszta objektivitásában, anyagiságában, önállóságában, törvényszerűségében fogják fel, ami megingathatatlanul szilárd ontológiai alapot ad a világszemléletnek és radikálisan eltávolít belőle minden a természetbe belevitt, végső soron antropomorf teleológiai koncepciót, és annak ellenére, hogy a természetkép még lényegében mechanikus elvekre épül fel, a gondolkodás számára megbízható ontológiai alapot vív ki. Másrészt ebből a természetkoncepcióból közvetlenül a társadalmi életnek semmilyen ontológiája sem vezethető le. Mivel a felvilágosodás, oly nagy példaképekre támaszkodva, mint Hobbes és Spinoza, mégis mindenáron meg akarta teremteni a természet és a társadalom egységes ontológiáját, a természetfogalom Galilei és Newton spontánul tiszta ontológiájából váratlanul értékfogalommmá változik át. Ezeknek az egymást kizáró módszertanoknak öntudatlan- egyidejű használata. . . a legmélyebb diszcrepanciákra vezetett a felvilágosodás világnézetében, mindenekelőtt arra, hogy a természet materialista szemlélete szükségképpen és öntudatlanul idealista társadalom és történetiszemléletbe csapott át.” Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*. I, Bp. 1976, 187. o.

²¹ MEM 1, 370. o.

összefoglalt árutermelői magánszférát.²² A polgári társadalom „természettörténetével”, a felvilágosodás filozófiájával szemben az öntörvényű társadalmiság kidolgozása alkotja a *societas civilis* bürgerliche Gesellschaft-tá való átalakulásának egyik aspektusát, ami az angol–francia szemléleti materializmustól a tevékeny oldalt kidolgozó német idealizmus felé vezet. A társadalmi gondolkodás fejlődése a burzsoázia kialakította új társadalmi integráció, a nemzet keretei között megy végbe, ami alapot ad a társadalmi és a gondolati fejlődés egyfajta tipologizálására.²³

Az egyes nemzeti fejlődések sajátosságainak kérdése eltérő interpretációkra adott alkalmat az állam és társadalom modern viszonyával foglalkozó szerzőknek. A nézetkülönbségekre elsősorban az angolszász (Anglia,USA) és a kontinentális (Franciaország, Németország) fejlődések értelmezései vezettek. A második világháború után kibontakozó nyugatnémet politológia egyes képviselői abban látják a kontinentális és az angolszász gondolkodás eltérést az állam és társadalom viszonyának megítélésében, hogy Angliában nem jött létre egy depolitizált „polgári társadalom” és egy tisztán „politikai” állam szembeállítás, mivel a demokratikus hagyományok, öngazgatási rendszer stb. következtében az állam tartósan ellen tudott állni a bürokratizálódásnak, ami lehetővé tette az arisztotelészi „*societas civilis*” fogalma értelmében a társadalmi-politikai berendezkedés egységének megőrzését. Ezzel szemben a kontinensen, ahol a centralizált-bürokratikus abszolutista állam „összegyűjtötte” a társadalom „politikai szellemét”, a depolitizált társadalom fogalma szembekerült a tőle függetlenedett államhatalommal, s ez az ellentét rögződött meg a polgári társadalom és a politikai állam kategóriáiban.

²² Így ír a természeti állapot fikciói és a születőben lévő polgári társadalom összefüggéseiről Marx: „Az egyes és egyedülálló vadász és halász, akivel Smith és Ricardo kezdi, a XVIII. századi robinzoniádok fantáziátlan képzelődései közé tartozik, amelyek semmiképpen sem csupán túlfinomultság elleni visszahatást és tévesen értelmezett természeti élethez való visszatérét fejeznek ki, ahogy a művelődéstörténészek képzelik. Éppoly kevéssé, mint ahogy Rousseau *Contrat social*-ja – amely a természettől független szubjektumokat szerződés révén hozza viszonyba és kapcsolatba – sem nyugszik ilyen naturalizmuson. Ez a kis és nagy robinzoniádok látszata, mégpedig csak az esztétikai látszata. Voltaképpen előlegezése ez a XVI. század óta kialakuló és a XVIII. században már óriási léptekkel megérelődése felé haladó „polgári társadalomnak”. A szabad konkurrencia e társadalmában az egyes ember úgy jelenik meg, mint aki el van oldozva a természeti kötelekektől stb., amelyek őt későbbi történelmi korszakokban egy meghatározott, körülhatárolt emberi tömörülés tartozékává teszik. A XVIII. század profétái előtt, akikre Smith és Ricardo még teljes mértékben támaszkodnak, a XVIII. századnak ez az egyéne – aki egyrészt a feudális társadalmi formák felbomlásának, másrészt a XVI. század óta újonnan kifejlődött termelőerőknek a terméke – eszményként lebeg, amelynek létezése múltbeli létezés, nem történelmi eredményként, hanem történelmi kiindulópontként. Ugyanis a természetszerű egyénként – az emberi természetről alkotott elképzelésükhöz hozzámérten – nem történelmileg keletkezőként, hanem a természettől tételezettként. Ez a csatlakozás eddig sajátja volt minden új korszaknak.” *Nyersfogalmazvány I*, 11. o.

²³ A nemzeti kapitalizmusok eltérő fejlődéséhez: Claudia von Braunmühl: *Kapitalakkumulacion in Weltmarkzusammenhang. Zum methodischen Ansatz des bürgerlichen Nationalstaats. Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie 1.*, Frankfurt am Main 1974., illetve ugyanez a szerző: *Die nationalstaatliche Organisiertheit der bürgerlichen Gesellschaft. Gesellschaft*, 8–9. Frankfurt am Main 1976. E. Hobsbawm: *A forradalmak kora*. Bp. 1964., L. Kofler: *Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*. Halle 1948., B. Moore: *Die Soziale Ursprünge der Diktatur und Demokratie*. Frankfurt am Main 1974., A. Soboul: *Du féodalisme au capitalisme. La Révolution française et la problématique des voies de passage. La Pensée* 196. 1977/12., *The Transition from Feudalism to Capitalism*. London 1954.

Ezért, véleményük szerint, a demokratikus politikai tudomány nem tarthatja fenn az állam és társadalom ilyen kategóriális szembeállítását, ezt a „politikai közösség” kategóriájában kell feloldania. Ebben az elképzelésben nem nehéz felismerni a Németországban hiányzó polgári demokratikus kultúra importjára, és az antidemokratikus német politikai hagyományok kritikájára irányuló, alapjában pozitív törekvést. Ez a szemlélet azonban a történeti fejlődések különössége alapján ignorálja a polgári társadalom és politikai állam minden tőkés társadalomra jellemző, a prekapitalista formákkal szembeni különbségét. Az esztörténeti fejlődés vonatkozásában pedig elkerüli a figyelmét a már a természetjogi elméletekben jelentkező látens polgári társadalom-kép, és így a fejlődés valódi történeti sajátosságai helyett egy kultúrkritikai akcentussal ellátott eredeti egység (community-so-ciety) állapotát feltételezi.²⁴

Angliában a vallási köntösben folyó polgárháború és forradalmak után a nemesség és a polgárság kompromisszumán alapulva a forradalom előtti és a forradalom utáni intézmények kontinuitása a jellemző. Itt a „korábbi érdek, amelynek sajátlagos érintkezési formáját már kiszorította egy későbbi érdekhez tartozó forma, az egyénnel szemben önállósult látszólagos közösségben (állam, jog) még sokáig egy hagyományos hatalomnak birtokában marad.”²⁵ A jogrend és az államszervezet sajátos tradicionalizmusának megőrzése mellett az angol kapitalizmus a feudalizmusból való „kontinuitásszerű” kialakulása a „peaceful change” (A. Smith – békés változás) talaján történik. Anglia polgári fejlődése a vallási köntösben folyó polgárháború után, az uralmi viszonyok „spontán” átalakulása révén zajlik, a politikai kultúra, államszervezet és értékrend a földjáradékból élő nemesség hatalmi presztízisének bázisai, a „moneyed” és a „landed interest” konfliktusai a „spontánul” kibontakozó parlamentáris berendezkedésen belül oldódnak meg.²⁶

Az angol polgárság ideológiája nem a francia típusú politikai forradalom, hanem egy a gazdasági növekedés és gyarapodás révén fokozatosan politikailag is uralkodóvá váló polgári társadalom elmélete. Az angol és a francia politikai gondolkodás eltérése az állam és a társadalom viszonyának megítélésében azon alapult, hogy míg Angliában a „peaceful change” kontinuitásán alapuló fejlődés egy a klasszikus polgári gazdaságtan alapjául szolgáló polgári társadalom-modell kidolgozásának kedvezett, a „franciaországi változások” „politikussabb” jellege, amely már az abszolutizmus korszakában radikálisan hozta felszínre a bourgeois és a citoyen elválásának tényét, egy a polgári nemzet klasszikus koncepciójában kicsúcsosodó politikai citoyen-közösségiség elméleti megalapozását segítette elő. A francia és a német fejlődésnek – hatalmas különbségekkel – közös törekvésük az árutertermelő individuumoknak az államban konstituálódó „illuzórikus” közössége

²⁴ O. Brunner, i. m. 15–26. o. W. Euchner: *Demokratiethoretische Aspekte der politischen Ideengeschichte*. PW 38–69. Habermas: *Naturrecht und Revolution. Theorie und Praxis*. Jelzett kiad. W. Hennis: *Legitimät. Zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. PVS, 1976. Sonderheft. G. Leibholz: *Staat und Gesellschaft in England*. G. Leibholz: *Strukturprobleme der modernen Demokratie*. Frankfurt am Main 1974. H. Medick: *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft*. Göttingen 1973., G. A. Ritter: *Nation und Gesellschaft in England*. HZ.198. Ebben a vitában is megmutatkozott az angolszász és a német társadalomelmélet a második világháború alatti és utáni kapcsolatainak hatása a mai nyugatnémet társadalomtudományra. E kérdéshez: Papp Zsolt: *A filozófiától a szociológiáig? Szociológia, 1978/1.*

²⁵ MEM 3, 68. o.

²⁶ MEM 21, 287. 20, 597–603. o.

elméleti megalapozása. Ez a törekvés megvan Angliában is, de egészen más hangsúllyal. A társadalomtól (society) elválasztott állam (government) csak néhány funkcióira korlátozódik, és működése érintetlenül hagyja az áruterelésben működő bourgeois-t, nem igyekszik azt egy citoyen közösség részévé változtatni a társadalmi normák bensővé tétele révén, hanem a legitim erőszak (coercion) monopóliuma alapján az áruterelés külső feltételeinek biztosítására szolgál. A társadalom és állam felfogása persze erőteljesen eltér az egyes gondolkodóknál, amelyet csak a XIX. századi liberalizmus elődkeresése uniformizál az éjjeliőr-állam fikciójában.²⁷

Az angol fejlődés kidolgozta polgári társadalommodell a középkori hierarchiából eloldott egyéniségre épített, a társadalomszemlélet alapja a „possesive individualism” (tulajdonosi individualizmus) értékrendje, amelyben a „burzsoázia teoretikusai . . . a burzsoázia tulajdonát elméletileg is azonosítják az egyéniséggel”.²⁸ Ennek az angol polgári társadalom-modell alapját alkotó individualista antropológiának elemei a következők:

- az emberi humanitás a másoktól való függetlenségben van;
- a függéstől való szabadság minden másokkal való kapcsolat hiánya, kivéve, amelyekbe az individuuum magától lép be;
- az individuuum saját személyének és tulajdonságainak birtokosa, amelyekhez semmire sincs szüksége a társadalomtól;
- a személy munkaképessége elidegeníthető;
- az emberi társadalom a piaci kapcsolatok összességét jelenti;
- mivel a mások akaratától való szabadság – ami az embert emberré teszi – mindig individuális szabadság, ez csak annyiban korlátozható szabályokkal és kötelezettségekkel, amennyiben ugyanazt a szabadságot biztosítják mindenki számára;
- a polgári társadalom az individuuumok személyének, jogainak és gazdasági tevékenységüknek biztosítására jött létre.

Ez a modell, amelyet Macpherson a XVII–XVIII. századi angol politikai gondolkodás eszméiből konstruált, igen széles skálán mozgó megoldásokban testesült meg.²⁹

Az angol materializmus első alakja, aki végiggondolja a bourgeois és a citoyen szétválását, Hobbes. Nála a citoyen csak az államalapításnál jelenik meg, a burzsoázia számára alkalmas politikai keretek megteremtésénél. Az áruforgalom feltételeit biztosító államhatalom és az árutulajdonosok magánautonómiája között nincsen közvetítés. A polgári társadalom egyénét kielégíti a tulajdon élvezete, amelyet a racionális jogszolgáltatás biztosít.³⁰

Az angol fejlődés másik nagy alakja Locke. W. Euchner szellemes megállapítása szerint, míg Hobbes elmélete a polgári társadalom „zivataros” (Schlechtwetter), addig Locke politikai filozófiája e társadalom „napos” (Schönwetter) ideológiája. Hobbes elmélete a polgári társadalom politikailag cselekvőképtelen állapota, a „szükségállapot” elmélete, amikor a polgári érdekek érvényesülésének védelmét szükséges rosszként az autokratikus államhatalom látja el, míg Locke a „normálállapotot”, a polgári társadalom öngazgatását

²⁷ K. G. Ballesterm: Zur politische Theorie des klassischen englischen Liberalismus. PVS. 1976/2.

²⁸ MEM 3, 213. o.

²⁹ C. B. Macpherson: *The Political Theory of Possesive Individualism*. Oxford 1962.

³⁰ Habermas, i. m. 62–80. o. Euchner, i. m. 49–52. o. Heller Ágnes: A polgári társadalom racionalista utópiája. *Leviatan*. Bp. 1970, 611–649. o.

képviseli. A két elmélet az árutermelés és az államhatalom viszonyának különböző fokozatát képviseli, Hobbes a restaurált királyság, Locke a dicsőséges forradalom korszakában alkot, ennek függvényében eltérően értékeli a polgári társadalom cselekvőképességét. Az állam azonban mindkét esetben a polgári társadalom cselekvéseinek eredménye; „a polgári társadalom anarchiája a modern közállapot alapja, ahogy a közállapot viszont ennek az anarchiának a biztosítéka. Amennyire ellenkezőek egymással, annyira feltételezik egymást kölcsönösen.”³¹ A polgári társadalomról kialakított kép légyege mindkettőjüknél a természeti állapotról és az emberi természetről vallott nézeteikben rejlik.

Hobbesnál az ember társas volta, szemben az antik és középkori mintákkal (*appetitus socialis*, *zoon politikon*), nem tartozik az ember lényegéhez; ugyanakkor az egyenlőség és szabadság már a természeti állapotban is megilletik. Hobbes művét Hegel az immanencia felé tett jelentős lépésnek tartotta, „az államhatalom természetét olyan elvekre igyekezett visszavezetni, amelyek mibennünk rejlenek”.³² Hobbesnál kezdetét veszi a második természetesség, a társadalmiság önálló voltának felismerési folyamata. „A természet szónak kettős értelme van, egyrészt jelenti azt, hogy az ember természete; szellemisége, ésszerűsége a másik állapot, azonban természeti állapota az, hogy az ember a természetisége szerint viselkedik. Így vágyakozásai, hajlamai stb. szerint viselkedik; az ésszerű abban van, hogy az ember úrrá lesz a természetin.”³³ A *Leviatán* 17. fejezete az államelmélet tárgyalásának kezdete a „természetes” állati és a „mesterséges” emberi társadalmak megkülönböztetését tartalmazza, és a természetjogi hagyománnyal szemben nem a „természetes” társadalom reprodukálását, hanem az emberi társadalmak „mesterséges” törvényeinek megfelelő berendezkedést ábrázolja. Hobbes eredményei azonban a felvilágosodás kettős természetfogalmán belül maradnak, a társadalmi cselekvés elmélete hiányában, a társadalmi objektivációkat, normákat, intézményeket a „természetes” hajlamokból vezeti le.³⁴

Hobbes radikálisan szakított a természetjogi konstrukciókkal, ugyanakkor Locke visszatérése ehhez a megoldáshoz nem jelentett tradicionalizmust, hiszen a természetjogi követelményei a polgári társadalom szféráját írják körül; „Locke megoldása ugyan ‚ideológikusabb’, hamisabb, mint Hobbes realizmusa, tartalmilag mégis (vagy épp ezért) jobban megfelel a polgárság érdekeinek”.³⁵ Locke-nál a természetes ember már eleve társadalmisultán jelenik meg, a tulajdon és a család már a természeti állapotban létezett. Filozófiája „a saját munkát nyilvánítja az eredeti tulajdoni jogcímmek, . . . a saját munka eredményének tulajdonát pedig a polgári társadalom alapvető előfeltételének. A saját munka által való elsajátítás törvényét előfeltételezve . . . magától táruul fel a forgalomban a polgári szabadságnak és egyenlőségnek e törvényre alapozott birodalma.”³⁶

Locke-nál a munka a természetjogi konstrukció részeként jelenik meg. Felfogása kiindulópontja a munkaértékelméletet és a polgári társadalom törvényeit természeti törvényként kidolgozó klasszikus politikai gazdaságtannak, azonban nála a munka a természeti

³¹ MEM 2, 116. o.

³² Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. II. Bp. 1977, 315. o.

³³ Uo. 316. o.

³⁴ M. Riedel: *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*. Berlin 1970, 30–32. o., Habermas, i. m. 28–74. o.

³⁵ Sajó András: A keresztény államtól a *Leviatánig*. *Világosság*, 1977/8–9.

³⁶ *Nyersfogalmazvány* II, 369. o.

követelményeknek való megfelelést jelenti, s ezzel elvész sajátos antropogenetikai értéke.³⁷ A természeti állapotban mindenki maga birtokolja saját „végrehajtó hatalmát” tulajdona védelmére, a természeti állapot nem politikaelőtti, csupán öngazgató jogállapot. Az ekkor meglévő szabadság mindent társadalmi berendezkedés tökéletességének mércéje, ugyanakkor a természeti állapotot fel kell váltania a „civilizált” állapot jobban funkcionáló intézményeinek, az államhatalomnak és jogrendnek, melyeknek feladata a természeti állapotban élvezett szabadságok tökéletesebb biztosítása, és funkcionálásuk közben rászorulnak a polgári társadalom tagjainak konszenzusára.³⁸

Locke számára az ember csak annyiban a polgári társadalom tagja, amennyiben magántulajdonnal rendelkezik, ennek következménye a „labouring poor” kiszorulása a társadalomból, ami egyébként jellemző a XVII–XVIII. század politikai gondolkodására, az egalitárius eszmék csak később, a francia forradalom hatására jelentkeznek.³⁹

A dolgok eleve meglévő természetes rendjéből nő ki a tulajdon és forgalom védelmére szolgáló állam képe, „az állam a polgári társadalom mellett és rajta kívülálló különös létezéssé vált, de nem más, mint annak a szervezetnek formája, amelyet a burzsoák tulajdonuk és érdekeik kölcsönös biztosítására mind kifelé, mind befelé szükségszerűen maguknak adnak”.⁴⁰ Az állam Locke-nál a polgári társadalom „természeti” állapotát kiküszöbölő „civilizációt” jelenti, tevékenységi területe korlátozott, a polgári társadalom tagjai saját érdekükben követik a „természet” törvényeit, a politika tevékenysége csak a természetes érdek hatásmechanizmusát helyesbítheti. Locke elismerte az állam önálló, a polgári társadalomtól független szerepkörét, azonban a polgári társadalom érdekeit eléggé közvetlenül írta át a politikumba, s így botcsinálta elődjévé vált az éjjeliőr-állam későbbi híveinek.⁴¹

Míg a természeti állapot képe Hobbesnál csupán gondolati konstrukció, addig Locke-nál kettős jelentést kap. Egyrészt gondolati modell a polgári társadalom számára, ahol kifejlődnek a társadalmi berendezkedés alapelvei, másrészt egy kezdetlegestől a civilizált állapot felé haladó történeti fejlődés kiindulópontja, amelynek maradványai Amerikában még fellelhetők.⁴² Ez utóbbi felfogást mint történetfilozófiai alapvetést fejleszti tovább a „skót felvilágosodás” iskolája (A. Smith, J. Millar, Ferguson). A természeti állapotot itt már egyértelműen szembeállítják a civilizálttal, az állam pedig csak a primitív társadalmak „civil society”-vé történő átalakulásával jön létre.⁴³ A polgári társadalom elméleti modellje fokozatosan szabadul meg „természeti” burkától, és válik a társadalmiság öntörvényű területévé, a skót iskola képviselői már a szakosodó társadalomtudományok előfutárai (néprajz, közgazdaságtan), A. Smith pedig a munkaértékelmélet kidolgozásában való részvételével a marxi társadalomelmélet közvetlen elődei közé tartozik.

³⁷ Marx: Értéktöbblet-elméletek I. *MEM* 26/I, Bp. 1976. 331. o., Riedel, i. m. 46–47. o., P. Salvucci: *Adam Smith politikai filozófiája*. Bp. 1976, 120–121. o.

³⁸ Medick, i. m. 64–70. o.

³⁹ W. Euchner: Repräsentation, Eigentum und Herrschaft. *PVS*, 1975/4., Ch. Hill: *Az angol forradalom évszázada*. Bp. 1968, 146., 244. o.

⁴⁰ *MEM* 3, 74. o.

⁴¹ Medick, i. m. 131–133. o.

⁴² Medick, i. m. 64–97., 116–134. o., Heller, i. m. 629–630. o.

⁴³ W. Eichhorn: „Bürgerliche Gesellschaft”. *Philosophisches Wörterbuch* I, Leipzig 1971, 234. o., Fr. Bülow: „Gesellschaft” *Wörterbuch der Soziologie* I, Frankfurt am Main 1973, 287. o.

A skót iskola jelentős előrelépést jelentett a polgári társadalom szférájának vizsgálatában, mégsem maradt ment a tőkés termelés historizálásától. Bár A. Smith nem lépett a fiziokraták nyomdokába, akik a természetes erőforrásokat helyezték előtérbe, mégis „minden terméknek és tevékenységnek csereértékké való feloldása előfeltételezi egyrészt a személyi (történelmi) függőségi viszony feloldódását a termelésben, másrészt a termelők mindenoldalú függőségét. . . amit Smith igazi XVIII. századi módon a történelemelőtti időkbe helyez; ami szerinte megelőzi a történelmet, az éppenséggel terméke ennek.”⁴⁴ Smithnél a primitív társadalmak különböző fokozatain keresztül – melyeknek megkülönböztetése az anyagi termelés módján alapszik (vadász, pásztor) – a „civil society” létrejöttével megváltozik a társadalom intézményes szférája is. A kezdetben csupán társadalmi alárendelést (subordination) felváltja a politikai uralom (civil government) formája. Smith nagy súlyt helyezett a gazdaság fejlődésének történelemformáló erejére, de távol állt tőle az intézményektől függetlenített gazdasági fejlődés elképzelése.

A skót iskola gondolkodói előtt nem maradt rejtve a polgári társadalom kifejlődésének ambivalens jellege, ami egyrészt a civilizáció és gazdagság magas fokát, másrészt a „labouring poor” nyomorát és züllését hozza magával. Azonban a felismert ellentmondások ellenére is igenlik ezt a fejlődést, bízva negatív következményei meghaladásának lehetőségében, Smith szerint a polgári társadalom egyéneinek egyenlő esélyeit a politika beavatkozása biztosíthatja. Többen is felhívták a figyelmet arra, hogy a smithi gazdaságelmélet az „invisible hand” (láthatatlan kéz, amely az individuumok által nem is tétélezett célok felé viszi őket) jelenségének ellenére sem jelentett „prestabilizált” harmóniát, amely teljes mértékben nélkülözheti a politika rendező funkcióit.⁴⁵ Smith távolról sem volt az a könnyed optimista, akinek a későbbi liberalizmus őt beállította. Társadalomelméletét Newton módjára az objektív természettörvények alapjaira kívánta állítani, azonban megvolt nála a természetjogi konstrukció is, amely a társadalmi berendezkedések fejlettségének mércéit szolgáltatva, ennek alapján gyakorolta merkantilizmus-kritikáját, melynek éle elsősorban az államhatalomnak a gazdaságilag erősebbek különös érdekei által történő monopolizálása ellen irányult (government of shopkeepers). Az államnak a „pártatlan bíró” szerepét kell betölteni, de ha a „commercial society” körülményei között a kereslet-kínálat mechanizmusa által veszélyeztetett gyengébb érdek védelmére van szükség, a szociális kérdések megoldására jogosult az állami beavatkozás.⁴⁶

A társadalom és állam viszonyának a XVII–XVIII. századi angol gondolkodóknál kialakult szemlélete a XIX. századi liberalizmus elődkereső buzgalomával ellentétben nem nyújtja az éjjeliőr-állam később is csak erőltetetten kialakított képét.⁴⁷ Hobbes, Locke, Smith egyaránt a polgári társadalom ellentmondásosságából fejtik ki az állam mint önálló, intézményes konfliktusmegoldó mechanizmus szerepét. „A közösségi és illuzórikus közösségi érdekekkel állandóan valóban szembeforduló különérdekek gyakorlati harca is szükségessé teszi, hogy az illuzórikus ‚általános’ érdek mint állam gyakorlatilag közbelépjen és megfékezze őket.”⁴⁸ Az államban intézményesített erőszak biztosítja az érdekek szabad

⁴⁴ *Nyersfogalmazvány* I. 73. o.

⁴⁵ Polányi, i. m. 214. o., Salvucci, i. m. 19., 21–29., 127–128. o., Medick, i. m. 238. o.

⁴⁶ Medick, i. m. 261., 289., 298., o., Salvucci, i. m. 14–15., o., Ballesterm, i. m.

⁴⁷ Hobsbawm, i. m. 253–254. o.

⁴⁸ *MEM* 3, 34. o.

figyelembevételén alapuló, depolitizált társadalmi szférát, amely az állam működését „szerződéses” konszenzusával legitimálja. Ez azonban egyáltalán nem jelenti az állam és a politikai intézményesülés „eszközként” történő felfogását a társadalom felől, ami az angolszász fejlődés második vonulatának, az észak-amerikai gyarmatok politikai gondolkodásának sajátossága.

A gyarmatokon, ahol a „polgári társadalom nem a feudalizmus alapzatán fejlődött ki, hanem önmagától kezdődött, és a társadalom nem egy évszázados mozgalom túlélő eredményeként jelenik meg, hanem egy új mozgalom kiindulópontjaként, az állam, minden korábbi nemzeti alakulattól eltérően, eleve alá volt rendelve a polgári társadalomnak”. „A modern állam legkiteljesedettebb példája Észak-Amerika.” E fejlődés álláspontjáról „a polgári társadalom Angliában nem tisztán, nem fogalmának megfelelően, nem önmagával adekvátan létezik”, itt „gátolták és csorbították a feudális időszak hagyományozott korlátai”. Az itt kialakuló elméletekben „a hagyományos, nem magának a polgári társadalomnak az öléből sarjadó befolyásoknak a természetes viszonyokra való zavaró behatása... végső soron az államnak a polgári társadalomra gyakorolt befolyására, túlkapásaira, beavatkozásaira redukálódik.” „A polgári viszonyok önmagukban tekintve, azaz az állami befolyások elvonása után, valóban mindig a polgári gazdaság harmonikus törvényeit fogják igazolni.”⁴⁹ Locke és Smith elméletének újjvilágbeli adaptációjában a természeti és a társadalmi állapot megkülönböztetése helyére a társadalom és az állam megkülönböztetése lép. A kormányzat „egy nemzeti társulás, amely a társadalom elvei szerint működik”, a kormányzat „out of society” (kívül van a társadalmon), „csak egy kis részét alkotja a civilizált életnek” (T. Paine).⁵⁰

A társadalom, az árutermelő gazdaság rendszere természetes harmóniában létezik, ha szabad a kormányzat beavatkozásaitól. Az állam a legjobb alkotmány mellett is csak szükséges rossz. „A társadalmat szükségleteink, az államot pedig gyengeségünk hozza létre” (T. Paine). Ha a társadalom meg tudná magát szervezni, nem volna szükség az államra. A gazdasági növekedés spontánul hozza magával a civilizáció és erények növekedését, és a társadalom javulásával párhuzamosan az állami funkciók csökkenését.⁵¹ A klasszikusok ilyen interpretációja, amely csak két lehetőséget enged meg: „société libre, gouvernement simple” vagy „société contrainte, gouvernement compliqué” (Bastiat), (szabad társadalom, egyszerű kormányzat illetve korlátozott társadalom, bonyolult kormányzat)⁵², az európai liberalizmus historizáló illúziója. Mint Marx megjegyzi „a harmonies économiques utolsó menedéke az állam, amit eredetileg e harmóniák egyetlen békebontójának neveztek”.⁵³

⁴⁹ *Nyersfogalmazvány* I, 2–3. o.

⁵⁰ S. J. Wolin: *Politics and Vision*. London 1960, 130., 313. o.

⁵¹ Habermas: *Naturrecht und Revolution*. Uo. jelzett kiad.

⁵² Wolin, i. m. 291. o.

⁵³ *Nyersfogalmazvány* I, 4. o. Az USA politikai gondolkodásában is már korán megjelenik az állami gazdaságpolitika követelése, a smithi gazdaságmélet kritikájával együtt. (Cl. von Braunmühl, i. m. 311. o.)

Az angol fejlődéstől eltérő problémákat vetett fel a francia polgárosodás; Angliában a felemelkedő burzsoázia és a polgárosodó nemesség kopromisszuma megmutatkozott az angol államszervezet és jogrend sajátos tradicionalizmusában, a „peaceful change” útján fejlődő angol burzsoázia elutasítja azt a radikális politikai ideológiát, amelyet a francia felvilágosodás alakít ki. Franciaországban a forradalom teljesen szakított a múlt hagyományával, ideológiájával, az eddigi polgári fejlődésekkel szemben politikai „A nagy francia forradalom a burzsoázia harmadik felkelése volt, de az első, mely teljesen ledobta magáról a vallási köpenyt, és melyet leplezetlenül politikai vonalakon vívtak meg.”⁵⁴

A polgárosodás eltérő volta nyomot hagyott a „societas civilis”-nek „civil society”-vé, illetve „société civile”-lé történő átalakulásában is. Míg a XVII. századi „vallási” polgárháborúk után „forradalom nélkül”, a „peaceful change” útján fejlődő angol burzsoázia a societas civilis tradicionális kategóriájából a civil society, a politikai gazdaságtan „homo oeconomicus”-át teremti meg, a francia fejlődés a feudális abszolutizmus kritikájával és a polgári társadalom utópiáival egy „homo politicus”-okból álló citoyen közösség, a klasszikus polgári nemzetkoncepcióhoz vezető société civile megalapozását készíti elő.⁵⁵

Diderot Enciklopédiája szerint, „société qui embrasse tous les hommes” (társadalom, mely minden embert magában foglal), a société civile nem más mint corps politique, azaz a polgári társadalom egy az egész népeiséget magában foglaló politikai közösség. A société mellett álló hivatkozások „cité, citoyen, état, nation, peuple” címszavaira, jelzik azt a logikát, amellyel a polgári társadalom újból politikai közösséggé válik, az abszolutizmus szemléletében a peuple azonos jelentéktelenségre ítélt társadalmából a francia forradalom deklarálja a citoyenek közösségét jelentő modern nationt. Ezek a jelentésváltozások jelentkeznek a harmadik rend gyűlésének 1789. júniusi vitájában; itt Mirabeau azt javasolja, hogy nevezzék magukat „représentants de peuple français”-nak, de a többség tiltakozott az abszolutizmusban lejáratott peuple ellen, s így jött létre az „assemblée nationale” terminus. „A francia forradalom első ízben deklarálta azt a felvilágosodás eszmevilágában, Voltaire és Rousseau írásaiban érlelődő koncepciót, hogy a nation egyfajta corps politique, azaz a történeti keretek közt összefüggő állampolgároknak a nemzetgyűlésben képviselt újszerű politikai társulása, a szuverenitás birtokosa, a „nemzeti állam” elvi forrása.”⁵⁶

Egyszerűsítés az angol és a francia fejlődés különbségét a homo oeconomicus és a homo politicus címszamaival jelölni, a reprezentatív kormányzat elméleti előkészítése az angol fejlődés szerves része (Locke), és Franciaországban is megjelenik a polgári társadalom liberális felfogása (Condorcet, Turgot). Azonban az államnak a magántulajdon és az árucserre védelméből történő angolszász levezetései nem mutatják a „politika elvének” azt a kidolgozottsági fokát, amelyet a francia fejlődésben elér. Az angolszász gondolkodásban a politika az állam előtt meglévő természetes rend törvényein alapul, a politizáló közvélemény feladata az állami aktusoknak a természetes rend előírásaival történő egybevetése, és konszenzusuk ennek eredményétől függő biztosítása az államhatalom számára. A

⁵⁴ MEM 21, 597–603. o.

⁵⁵ B. Groethuysen: *Philosophie la Révolution française*. Paris 1956, 189–199. o., Habermas, i. m.

⁵⁶ Szűcs, i. m. 219. o.

„volonté de tous” (a mindenki akarata), a polgári társadalom „atomisztikája” itt nem transzformálódik a politika elvét jelentő „volonté générale”-lá (közakarat).

Rousseau-nál középponti kérdés volt a bourgeois és a citoyen elválása, és ennek a politikum közvetítésével történő felszámolása. A civilizáció fejlődése a természetes embert, aki a természeti állapotban – ez Rousseau-nál pusztán elméleti konstrukció – semmi mást nem tett, mint megvalósította „emberi természetét”, kettészakítja homme-ra és citoyen-re. A nevelés kezdetén el kell döntenie, hogy a természetit vagy a társadalmi nyomják-e el az emberben, embert vagy állampolgárt kívánnak nevelni, a kettő ugyanis összeegyeztethetetlen. Aki természetes érzelmeit meg kívánja őrizni a polgári társadalomban, lehetetlenre vállalkozik, sem polgár, sem ember nem lesz igazán. A polgári társadalomban, amely minden pozíciót előre meghatároz, az egyéneknek kell a társadalomban meglévő elvárásokhoz idomulniuk, nem válhatnak olyan abszolút egésszé, ami csak az önmagához hasonlókhöz viszonyuló természetes ember sajátja; itt minden ember egy közös nevezőhöz, a társadalomhoz való viszonytól válik függővé.⁵⁷ Rousseau társadalomkritikája, amely később a jakobinizmus elméleti alapját adja, maga is polgári, de kispolgári talajon áll. Esménye a független individuális kisárutermelők társadalma, ahol senki sem szorul a bérmunkára, hanem magát és családját mindenki el tudja tartani.⁵⁸

Erről az álláspontról adja az abszolutizmus és a modern államiság kritikáját. A modern városi polgárt (bourgeois) tévesen azonosítják a honpolgárral (citoyen), a franciák helytelenül hiszik magukat citoyeneknek, a szabad politikai közösségek tagjait nevezhetjük csak így, ezért nem alkalmazható ez a francia király alattvalóira. A haza és a honpolgár kifejezéseket ki kellene törölni a modern nyelvekből, hogy ne vezethessenek ilyen félreértésekre.⁵⁹ Az állampolgár kifejezés csak az ókor városállamainak, illetve az újkori városköztársaságok tagjainak lehet az elnevezése, Rousseau szerint valódi politikai közösség csak viszonylag kis terjedelemben jöhet létre, állandó harcban a partikuláris érdekek kibontakozása ellen, a tulajdon és az erkölcsök szigorú szabályozásával.⁶⁰ A politikai közösséget Rousseau „bornírt”, korlátozott terjedelmet reprodukáló módon képzei el. Ez a politikai közösség képes a homme és citoyen újraegyesítésének végrehajtására, „a társadalom valamennyi tagja minden jogával együtt beleolvad az egész közösségbe”. „A társulásnak ez a ténye a szerződő magánszemélyek helyébe egy erkölcsi össz-személyiséget hoz létre, ez annyi tagból áll, ahány szavazata van a testületnek, mely ezzel a ténnyel nyeri el egységét, közös én-jét, életét és akaratát.”⁶¹ A bourgeois megszűnt, és megmarad az egymással kibékült homme és citoyen, egy minden ízében politikai társadalom, amelyben az autonóm magánszféra, az államtól emancipált polgári társadalom számára semmi hely sincs.⁶² A természetes rend begyreállítása Rousseau alapvető törekvése, azonban ezt nem vezeti el angol mintára közvetlenül a polgári társadalom spontán érdekmechanizmusából, hanem a politikai élet közvetítésével kívánja létrehozni. A ter-

⁵⁷ Rousseau: *Emil vagy a nevelésről*. Bp. 1965. I. könyv.

⁵⁸ N. Poulantzas: *Politische Macht und gesellschaftliche Klassen*. Frankfurt am Main 1975, 176–177. o.

⁵⁹ Rousseau: *A társadalmi szerződés*. Bp. 1958. 100–102. o.

⁶⁰ Ludassy Mária: *Az ész államáig és tovább*. Bp. 1979. 64–84. o.

⁶¹ Rousseau, i. m. 100., 101–102. o.

⁶² Habermas: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Jelzett kiad. 143. o.

mészertes rend autonóm érvényesülése helyett itt a „politika elve az akarat” (Marx) szerepe lép előtérbe.

Rousseau kortársai, a fiziokraták, bár a modern közgazdaságban úttörői közé tartoznak, de nem ismerték fel a társadalmiságnak a munkatevékenységen alapuló önálló jellegét, belül maradtak a felvilágosodás kettős természetfogalmán; „azt tartották, hogy mind a természetnek, mind a társadalomnak van egy a gondviselés által létrehozott rendje, a természetes rend (ordre naturel). Mechanikai mozgásra vezetve vissza mind a természeti, mind a társadalmi folyamatokat, a gazdasági törvények náluk beletorkollanak a világmindenség egyetemes törvényeibe. Innen is az irányzat elnevezése: fiziokrácia.”⁶³

A gazdaság törvényei megismerhetőek, érvényesülésüket a politika elősegítheti, de a polgári társadalom öntörvényű terület. Számukra nem jelent problémát a citoyennek az abszolútizmusban történő felszámolása, a természetes rend védője a monarcha, azonban a természetes rend törvényeibe való bepillantást a „publique éclairée” (felvilágosodott közvélemény) közvetíti; a gazdaság ideális rendjét az emberi értelemmel, a felvilágosult magánemberek közvéleményének kell felismernie és az abszolútista államnak megvalósítania, az uralkodó és a közvélemény kölcsönhatásából keletkező elvek alapján. Az ordre naturel a politika közvetítésrendszerén keresztül válhat csak az ordre positif-fé, a természetjogot a törvényhozásnak kell pozitív joggá emelni. A természeti és társadalmi szférák differenciálatlansága ellenére, felismerik a politikai tevékenység autonóm szerepét a spontán érdekméchanizmus érvényesülése mellett.⁶⁴

Jellemző, hogy A. Smith, aki a fiziokraták tanítását továbbfejlesztve a munkaérték-elmélet megalapozásával – bár ellentmondásosan, az embernek a természettől fogva meglévő, cserére való hajlamából vezeti le a munkamegosztást, de az ennek következményeként létrejövő társadalomban meglátja a természettől való éles elkülönülést⁶⁵ – előrelépett a „második természet” önálló voltának felismerése felé, maga is elfogadott bizonyos mérvű állami beavatkozást. De a gazdasági életet szerinte „az ember saját helyzetének megjavítására irányuló törekvése”, az érdekek spontán játéka kormányozza, az uralkodó vagy a tőkések kollektív bölcsessége nem kell, hogy öröködjék a gazdasági élet természetes rendje felett.⁶⁶ A kapitalizmus eltérő fejlettségén túl megmutatkozik ebben a nemzeti kapitalizmusok eltérő fejlődése is, a társadalom és az állam viszonyának eltérő felfogásában az angol és a francia fejlődések között rejlő különbség.

Míg Angliában az elméletben az állam el van különítve a társadalomtól (the government out of society), Franciaországban egy a társadalomra alapozó államról és államilag szabályozott társadalomról van szó (corps social-société politique).⁶⁷ „A fiziokraták filozófiája nem annyira a gazdasági életre, mint inkább az államra és a társadalomra mint egészre vonatkozott”. „Az az egység, amelyre az ordre naturelben működő önszabályozás vonatkozott, nem a gazdasági rendszer volt, hanem az emberi társadalom mint egész.”⁶⁸ „Az állam és a társadalom berendezkedése a politikai álláspontokról tekintve nem két

⁶³ Mátyás, i. m. 22. o., vö. Polányi, i. m. 210–211. o.

⁶⁴ Habermas, i. m. 140–141. o.

⁶⁵ Mátyás, i. m. 31. o.

⁶⁶ Uo. 33. o.

⁶⁷ Habermas: *Naturrecht und Revolution*. Uo. Jelzett kiad.

⁶⁸ Polányi, i. m. 211., 212. o.

különböző dolog.”⁶⁹ Az eltérő álláspontok a polgárosodás eltérő voltának következményei. Míg Angliában változatlanak tűnő intézményes keretek (állam, jog) biztosítják a tőkés termelés létrejövését és fejlődését, Franciaországban az intézményes szférát egy csapásra, forradalmi módon alakítják át. Ehhez kapcsolódik a természetjog és a filozófia eltérő szerepe is. Míg a francia forradalom törvényhozásának az a feladata, hogy a természetjogot pozitív joggá emeljék, és a „filozófusok igazságát deklarálják” (Sieyès), addig Angliában a vallási köntösben lezajló polgárháború után, a „peaceful change” kontinuitásszerű fejlődésével, a jogrend és államszervezet tradicionalizmusa mellett, a természetjognak pozitív joggá emelése nélkül biztosított a gazdaság „természetes” rendjének érvényesülése.⁷⁰

IV

Az egymástól lényegesen különböző angol-francia fejlődés közös vonásokat mutat az eltérő német fejlődéssel szemben. „A franciák és az angolok legalább megmaradnak a politikai illúziónál, amely még a legközelebb áll a valósághoz, a németek viszont a ’tisztaszellem’ tartományában mozognak”, mégis bár a „franciák és angolok, először írtak történelmi műveket a polgári társadalomról”,⁷¹ csak a polgári társadalom „természet-történetét” írják meg, a „tevékeny oldalt”, a munkatevékenység centrális szerepén alapuló „második természet”, a természettől elvált önálló társadalmiság elméletét a német idealizmus hozza létre.

Itt következik csak be radikális szakítás a felvilágosodás kettős természetfogalmával. A felvilágosodás természetjogi szemlélete „az ember veleszületett, automatikusan birtokolt, minden egyénben eleve meglévő történetfeletti, belső lényegével operált”. . . „amely lehetővé tette ugyan” antropológiai demokratizmusával „valamennyi ember szabadságának és egyenlőségének deklarálását, de nem futhatott ki valóságos társadalmiszemléltre”. „A klasszikus német filozófia – elvont öntudattá transzponálva a magánembert – átváltott a történetfilozófia vágányára, az ember lényegét történetiségében ragadta meg, de egyben objektivációi felülkerekedését fogalmazta meg vele szemben, amelyek elszabadultak, s ’saját’ történetük önálló futása inkarnációjának tekintették az embert.”⁷²

A német fejlődésnek az a paradoxona, miszerint az „elkészt” polgári fejlődés bizonyos szempontból adekvátabb, magasabb szintű elmélet kidolgozását teszi lehetővé, végigvonul a *societas civilis* átalakulásának utolsó, a *bürgerliche Gesellschaft* létrehozását eredményező szakaszán. Az angol-francia felvilágosodás államelméleteinek „szerződéses” konstrukciói – bár a polgári társadalomról kialakított képük előfeltételezi a tradicionális, a társadalmi berendezkedés és politikai berendezkedés azonosságát jelentő állapot felbomlását, az árutermelők magánautonómiáját, és az erőszak monopóliumával rendelkező politikai államot – mégsem tudták igazán kategoriális különbséggé emelni az állam és

⁶⁹ MEM 1, 400. o.

⁷⁰ MEM 20, 600–601. o., Habermas, i. m., Groethuysen, i. m., Ludassy Mária: *Megvalósítjuk a filozófia ígéreteit*. Bp. 1972., A természetes erények és a mesterséges igazság. MFSZ 1976/3, 419–421. o.

⁷¹ MEM 3, 42., 29. o.

⁷² Ágh Attila: *A materialista történetfelfogás születése*. Bp. 1974, 141–142. o.

társadalom elválasztását. A felvilágosodás „néma”, természeti általánosságként felfogott „emberi természete” alapján az állam az egyesek megegyezésének függvényévé vált. Az antropológia individuális „demokratizmusa” alapján lehetetlen volt megfogalmazni az állam mint objektiváció valóságos specifikumát, az egyének akaratától való függetlenségét, „általánosságát”, az államiság modern formáját, a társadalomtól való elválást.⁷³

Hegel liberalizmus és polgári demokrácia kritikája, elméletének politikailag konzervatív jellege, tudományosan éppen ellenkező eredményre vezetett, társadalomfelfogásának az angol-francia felvilágosodás fölötti fölényét éppen az teszi lehetővé, hogy kevésbé demokratikus alapokon nyugszik. „A történelemben olykor előfordulhatnak ilyen paradoxonok. Ebben az esetben a paradoxont mindenekelőtt az szüli, hogy az összeütközés tisztán ideológiai területen zajlik, és hogy a demokrácia, a németországi demokratikus forradalom mellett vagy ellen való állásfoglalás viszonylata politikailag nem lehetett időszerű”⁷⁴, írja Lukács György Hegelnek Fichtéhez való viszonyáról, akinek filozófiája ugyancsak a felvilágosodás radikális antropológiáján alapult. Lukács ebben a művében kimutatja, hogy a hegeli filozófia nagy eredményei, a munka szerepének felismerése és a polgári társadalom elmélete, részben a fiatal Hegel demokratikus politikai nézeteinek feladásával (az antikvitás végleges letűnésének, megvalósíthatatlanságának felismerése, és a modern polgári társadalom igénye) függnek össze. Hegel filozófiája, a bürgerliche Gesellschaft elmélete azonban csak a Marx előtti német polgári gondolkodás fejlődésének lezárása, és magában hordozza ennek ellentmondásait. A „német mizériával” való teljes szakítás már egy új értékrend – az „emberi emancipáció” – alapjáról történik.

A német fejlődés jellemzője az angol-franciával szemben az „elkésettség”. A középkorban gyökerező történeti folyamatok következtében nem alakul ki egységes nemzet-állam, és az egyes partikuláris államterületeken belül hajtják végre a feudális abszolutista állam, a centralizált bürokratikus intézményi állam (rationales Anstalt) létrehozását. A német polgárosodás a törpe abszolutizmusok keretein belül kispolgári jelleget ölt, és az állami bürokrácia közvetítette egységes „alattvalói” tudat révén idomul a feudális állapotokhoz. A francia forradalom hatására kibontakozó „felülről való forradalom” (Hardenberg) a felvilágosult abszolutizmus révén nyit államilag ellenőrzött és engedélyezett utat a

⁷³ A klasszikus német filozófia, jelesen Hegel felfogásának az angol–francia felvilágosodás állam- és társadalomszemléletével szembeni újdonságát jól mutatják a következő sorok: „Szabadság és egyenlőség azok az egyszerű kategóriák, amelyekben gyakran összefoglalták azt, ami állítólag alpmeghatározása, végső célja és eredménye az alkotmánynak.” „Ami mindenekelőtt az egyenlőséget illeti, az az ismert tétel: minden ember természettől fogva egyenlő, azt a félreértést tartalmazza, hogy a természetet összetévesztik a fogalommal; azt kell mondani, hogy ellenkezőleg, természettől fogva az emberek csak egyenlőtlenek.” „Hogy pedig ez az egyenlőség létezik . . . ez oly kevésbé természettől fogva van, hogy inkább csak terméke és eredménye a szellem e legmélyebb elve tudatának és e tudat általánosságának és kialakulásának.” „Semmi sem vált ismertebbé, mint az a felfogás, hogy mindenkinek korlátoznia kell a maga szabadságát a többiek szabadságára való tekintettel – hogy az állam e kölcsönös korlátozás állapota, a törvények pedig korlátozások. Az ilyen felfogásokban a szabadságot csak esetleges tetszésnek és önkénynek tartják.” Hegel: A szellem filozófiája. *Enciklopédia* III, Bp. 1968, 539§. „Ha az államot összetévesztik a polgári társadalommal, s rendeltetését a tulajdon és a személyes szabadság biztonságában és védelmében látják, akkor az egyes embereknek mint olyanoknak az érdeke a végső cél, amely egyesíti őket, ebből pedig éppúgy következik, hogy az ember tetszésétől függ, tagja-e az államnak.” Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Bp. 1971. 258 §.

⁷⁴ Lukács György: *A fiatal Hegel*. Bp. 1976. 299. o.

polgárosodáshoz. A 48-as forradalom bukása után a német egyesítést a porosz állam hajtja végre, és az új államkeretek közt végbemenő intenzív iparosítás a modern bürokráciát a porosz bürokrácia hagyományaira építi.⁷⁵ „Az abszolút monarchia korszakában – amely itt legelnyomorodottabb, félig patriarchális formájában jelentkezett – az a különös szféra, amelyre a munka megosztása révén a közügyek igazgatása hárult, abnormis függetlenségre tett szert, amelyet a modern bürokráciában még tovább vittek.”⁷⁶

A polgárosodás ilyen keretek közt pusztán „gazdasági” jelleget kapott, „a polgárt munkára teremtették, nem uralkodásra, az államférfi feladata pedig az uralkodás” (H. Baumgarten). „A német Arisztotelész, aki Politikáját a mi állapotainkból akaróna meríteni, műve élére ezt írta: „Az ember társas, de teljességgel apolitikus állat. A polgárságnak ezt az apolitikus jellegét a német nyelv is tükrözi, a „Bürger” fogalmán belül nem válik szét a bourgeois és a citoyen jelentése, a politikai hatalom és a polgárok közötti viszonyt az „Untertan” (alattvaló) kifejezés jelöli, az „állampolgár” szót a hivatalos nyelvben először csak az 1848-ban kiadott „Die Grundrechte des deutschen Volkes”-ban tűnik fel először.⁷⁸

A német liberalizmusban a polgárság politikai mozgalmán is megmutatkozik az elkésetttség: „Kiemelték már, hogy a német fejlődés különbsége az angolszásztól a XIX. században azzal jellemezhető, hogy itt a demokratikus gondolatnak a liberalizmussal szemben kellett érvényesülnie. . . A 48-as forradalom kudarca után a német liberálisok mindjobban a félig-meddig abszolutisztikus, a feudálisok vezető szerepére épülő államhatalom védelme alá helyezkedtek, tevékenységük egyre inkább a tisztán gazdasági tevékenységre korlátozódott. A nemzeti liberalizmus és a konzervativizmus közötti különbséget a 'gazdálkodó' polgárság és a 'politizáló' nemesség közötti munkamegosztás jellemzi.”⁷⁹ A német liberalizmus szembekerülve a negyedik rend emancipációjával, a munkásosztály önálló politikai jelentkezésével, a munkásmozgalom ellen a repressziót és szociálpolitikát egyaránt biztosító állam védőszárnyai alá menekül.⁸⁰

A német fejlődés elkésetttsége következtében a XVIII. században a tőkés termelés csak igen szerény mértékben jelentkezhetett. A gazdaság és társadalom tradicionális szerkezete változtathatatlanak tűnt. A societas civilis klasszikus kategóriája szívósan fennmarad a politikai gondolkodásban. „Az emberi társadalom . . . polgári, vagy házi társadalom (bürgerliche oder häuslich) . . . a polgári társadalom nem jelent mást, mint a házi társadalmak egyesülését.” (Ch. Thomasius 1725) „Az állam 'családok egyesülése' amely . . . örökletelesen és tulajdonként egy legfelsőbb családhoz, a dinasztíának nevezett családhoz tartozik.”⁸¹ A családok egyesüléseként megjelenő államiság esetén még nem lehetett szó

⁷⁵ MEM 4, 38–58. o.. MEM 21, 335–387. o. Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Bp. 1974, 24–70., Poulantzas, i. m. 178–181. o., W. Conze: *Staat und Gesellschaft in der frührevolutionären Epoche Deutschlands*. HZ, 1958/1., B. Moore, i. m. 487., 502–509., 528–535. o.

⁷⁶ MEM 3, 180. o.

⁷⁷ MEM 1, 341. o.

⁷⁸ MEM 3, 186. o., Kulcsár Kálmán: *A szociológiai gondolkodás fejlődése*. Bp. 1971. 110. o., Hegel: *Előadások a filozófia történetéről* II, Jelzett kiad., 257. o.

⁷⁹ R. Ebbinghausen: *Die Parteidemokratie und die Parteisoziologie*. Berlin, 1969, 22–23. o.

⁸⁰ H. Grebing: *Liberalismus, Konservativismus, Marxismus*. PW 70–74. o.

⁸¹ MEM 1, 341. o.

valódi, az árutermelői magánszféraként értelmezett polgári társadalomról, amelyben „A polgári társadalom kiragadja az egyént ebből a kötelékből (család – Sz. M.), tagjait elidegeníti egymástól, s elismeri őket önálló személynek”: „a polgári társadalomban a család alárendelt valami, és csak az alapot veti meg, hatása már nem olyan átfogó”.⁸²

Az abszolutizmus a „házi társadalom” szabályozásával, minden személyre mint az árucseré alanyára a magánjogi kodifikációk révén kiterjesztett jogalanyisággal jelenti a „házi társadalom” bomlásának kezdetét, a család feloldódását a polgári társadalomban; „A polgári társadalom kisebb, a természet vagy a törvény, avagy mindkettő által összekapcsolt társadalmakból és rendekből áll össze.” (Allgemeine Landrecht). Az „alattvaló” egységes fogalma kezdi felbomlasztani egy az abszolút hatalom előtt egységes polgári társadalom tagjává, általában vett államtaggá a különböző hierarchikus viszonylatokban, rendekben, családokban „szétforgácsolt” népességet; „vannak olyan alattvalók, amelyek nem polgárok, például a szolgák és az idegenek, míg mások egyben polgárok is. Azonban vannak olyan polgárok, amelyek nem alattvalók, például a monarcha.” (Scheidemantel 1782.)⁸³ A család azonban Németországban továbbra is a tradicionalizmus bástyája marad a társadalomban és a gondolkodásban egyaránt; „a család . . . a későbbiekben, amikor a megszorodott szükségletek új társadalmi viszonyokat és az emberek megszorodott száma új szükségleteket teremt, alárendeltté válik (kivéve Németországban)”.⁸⁴

A polgári gondolkodás a német elmaradottság közepette való megszületésén rajta hagyta bélyegét a polgárosodás sajátos útja. Az állam szerepének kitüntetett volta következtében „az önmagáért-valóságot magasztaló nagy német koncepciók mindig készen álltak az állam istenítésére”. (T. W. Adorno) Az állam központi szerepének következtében a liberálisok, egyes szocialisták (pl. Lassalle) és konzervatívok egyaránt az államtól várják az ipari forradalom felvetette szociális problémák megoldását. Az angol ipari és a francia politikai forradalmaknak a németek csupán szellemi kortársai, az ezek felvetette konfliktusok és problémák sok esetben találó és jogosult kritikája azonban a német fejlődés eszményítéséhez, az „antibürgerliche Bürgerlichkeit” (polgárelenes polgáriasság) megjelenéséhez, a polgári demokrácia és kapitalizmus romantikus kritikájához vezetett. A nemzeti fejlődés német útja, a nemzeti tudat „kultúrnemzetként” történő számontartása és a felülről való egyesítés is a nemzetállam abszolutizálása, az állami lét fetiszizálása felé hatnak.⁸⁵

Az állam és társadalom viszonyának felfogásában ez úgy jelentkezett, hogy az állam a társadalom fölé rendelt, autonóm szférává, az igazság és erkölcs székhelyévé válik, a „család és . . . társadalom úgy jelennek meg, mint a sötét természeti alap, amelyből az állam világossága meggyullad”⁸⁶, a polgári élet alacsonyabbrendű materiális szféra, amely

⁸² Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Jelzett kiad., 238. §.

⁸³ Riedel: *Der Begriff der „bürgerlichen Gesellschaft” und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs*. Uo. Jelzett kiad.

⁸⁴ MEM 3, 30. o.

⁸⁵ A német gondolkodás „szűkebb értelemben vett közösségek értékeit ruházta egyes intézményekre és azok állami rendszerére”, „egy hatalmas szervezet tündökölt itt az „elsődleges csoportok” közösségi értékeivel”. Somlai, i. m. 33. o.

⁸⁶ MEM 1, 205. o.

fölött az állam dominál. A német gondolkodásban megjelenik a „Gemeinschaft” módjára elképzelt társadalmi integrációknak a „Gesellschaft”-tal való szembeállítás, és az eredeti egységet képviselő közösségek előnyben részesítése a dezintegráló polgári társadalommal szemben.⁸⁷ A különböző formában megkonstruált „Gemeinschaft”-ok biztosítják a „nép és állam”, „nép és közösség” szerves egységét, és egészen a fasizmusig továbbélő hagyományok alapjaivá lesznek.⁸⁸

Ami közös bennük, az, hogy a társadalmi integráció és a politikai intézmények közötti organikus, és szétválaszthatatlan kapcsolatot konstruálva, kiiktatják a politikum, a citoyen-tudat közvetítő szerepét. A közösségnek itt egy politikumtól és társadalmiságtól megszabadított elmélete jön létre, ami a felborult klasszikus polgári értékrendből kitesékeli magát a nép közösségében feloldott polgári társadalmat is. Az eredeti egység létrehozására való törekvés a restauráció és ellenforradalom politikai gondolkodásában lesz végleg uralkodóvá, de elemei megtalálhatók a német felvilágosodás és racionalizmus talaján álló Hegel gondolkodásában is, aki bár „tudja a polgári társadalom és politikai állam elválasztottságát, de azt akarja, hogy az államon belül ennek egysége fejeződjék ki”; „a mélyebb mozzanat Hegelnél abban van, hogy a polgári társadalom és a politikai állam elválasztottságát ellentmondásosnak érzi. A hamis mozzanat, hogy beéri a feloldás látszatával és azt magának a dolognak tünteti fel.”⁸⁹

A bürgerliche Gesellschaft koncepciója tehát a civil society és a société civile kategóriáitól igencsak eltérő tartalmak hordozója. Alapproblémája egy az államban integrálódó, „politikus” közösség elméletének kidolgozása. Az egyes megoldások azonban itt is széles skálán mozognak, a német felvilágosodás filozófiája ugyan megkísérli a bürgerliche Gesellschaft francia és angol minták alapján történő megkonstruálását (Kant, Humboldt, Fichte), de igazi továbblépést csak a hegeli filozófia jelent. A polgári társadalom képe Kantnál és Fichténél benne foglaltatik a morál és történefilozófia előfeltevés- és kategória-rendszerében. „A klasszikus német filozófia idealista természetének szükségszerű velejárója, hogy nem a morális problémákat eredeztették a társadalmi élet gazdasági struktúrájából, hanem épp ellenkezőleg, a gondolkodás alapját és kiindulópontját a társadalmi fejlődésnek az emberek morális érzületeiben és tetteiben való tükröződése alkotta. Csak innen haladtak aztán tovább a polgári társadalomhoz, mint ezeknek az érzületeknek és cselekvéseknek anyagához és működési területéhez. Annak ellenére, hogy eltorzították és idealista módon a visszájára fordították a valóságos helyzetet, a morál módszertana mégis világosan tükrözi, hogy az egyes filozófusok hogyan képelték el a polgári társadalom struktúráját.”⁹⁰ Azonban a társadalomfilozófiának ilyen megalapozása nem teszi lehetővé a polgári társadalom öntörvényű területként történő tárgyalását.⁹¹

⁸⁷ Brunner, i. m. 227., o., Berber: *Das Staatsideal im Wandel der Weltgeschichte*. München 1973, 385–391. o.

⁸⁸ H. Marcuse: *Kultur und Gesellschaft* I. Frankfurt am Main 1973, 17–56. o.

⁸⁹ MEM 1. 279., 281. o.

⁹⁰ Lukács: *A fiatal Hegel*. Jelzett kiad., 171. o.

⁹¹ „Fichte... a társadalomban is, akárcsak a természetben, csupán a morális ember, a 'homo noumenon' valamilyen elvont működési területét látta, olyan területet, amely a morállal szemben megmarad egyfajta elvont negativitásban, s amely így mereven és kizáró módon szembenáll a morális

Megmutatkozik ez a polgári társadalom explicit, a morál előfeltételezés-rendszerén túl is kifejtett fogalmában; a polgári társadalom a „nyilvános törvények által az Enyémét és a Tiédet biztosító társadalom”, „egy ilyen társadalomnak (societas civilis), azaz az államnak, a törvényhozásra egyesült tagjait nevezzük állampolgároknak (cives)”, az állam „egy embercsoport egyesülése jogi törvények alatt”. (Metaphysik der Sitten 1797.) Kantnál megmutatkozik a kapcsolódás a francia és az angol gondolkodókhöz, a polgári társadalomnak a tulajdon biztosításával történő megalapozása, ugyanakkor a Rousseau-féle társadalmi szerződés, a társadalmat a politika által megszervezni kívánó gondolata. Azonban ezek a kérdésfeltevések az „erkölcsök metafizikáján” belül jelentkezve, a politikát a morál szemszögéből tárgyalva, nem adnak új minőséget a polgári társadalomnak az angol-francia felvilágosodásban kialakult képéhez, dacára annak, hogy a kanti államfogalom kiindulópontja lett a német liberalizmus jogállam-koncepciójának.⁹²

Bár a polgári társadalom és az állam kanti definíciói a societas civilis klasszikus kategóriájának felhasználásával a tradicionális egység felé mutatnak, és nem teszik lehetővé állam és társadalom elválasztását, a kanti morálfilozófia előfeltevérendszerében mégis benne foglaltatik egy az államtól elválasztott, autonóm árutermelői magánszféra, az ellentétekkel terhes polgári társadalom képe.⁹³ A polgári társadalom és a vilámpolgári állapot kialakításának tudatos ágensei az uralkodók és filozófusok, a „felvilágosodás”, a transzcendens köztársaság megteremtése csak a felvilágosult abszolutizmus paternális gyámkodása mellett mehet végbe.⁹⁴ Kant Rousseauhoz való viszonyáról írja Hegel, jól szemléltetve ezzel a német és a francia filozófiának a polgárosodásban betöltött eltérő szerepét, hogy míg Rousseau ugyanazt az elvet az „akarat mozzanata szerint”, „gyakorlatilag, a valósághoz fordulva” fogta fel, addig Kant „inkább elméleti mozzanata szerint”, melynek „végső eredménye a felvilágosodás”. Franciaországban „A szabadság fanatizmusa a nép kezében rémessé vált. Németországban ugyanez az elv foglalta le magának a tudat érdeklődését, de elméleti módon képezték ki. Nekünk mindenféle zajlik a fejünkben és a

ember aktivitásával, ezért természetesen eszébe sem jut megvizsgálni e terület sajátos öntörvényűségét.” „Kantnak. . . ugyan volt némi elképzelése a polgári társadalomról. Amikor azonban a történetfilozófiára alkalmazza ezeket az ismereteket, akkor csupán tökéletesen elvont szembeállításokhoz jut el.” Az angol és francia gondolkodók (Rousseau, Smith, Mandeville) problémafelvetései nála „csak elvontabbakká váltak, anélkül, hogy bármiféle filozófiai tartalomra tettek volna szert”. Uo. 328. o. Lukács Györgynek ez a túl sommás véleménye a klasszikus német filozófia Hegel előtti alakjai, konkrétan Kant és Fichte társadalomszemléletéről mindenképpen pontosításra szorul, ugyanis mindkettőjük megítélése szempontjából nagyon fontosak állam- és társadalomszemléletük eltérő megfogalmazásai életművük egyes periódusaiban. Így például, míg a fiatal Fichte egy individualista, „atomisztikus” államszemlélethez közelálló megoldás híve, az idős Fichte Schelling és Hegel „személyfeletti” államfelfogásához kerül közel. Ugyanígy Kant bizonyos műveiben a polgári társadalom ellentéteit feloldja a jogállam fogalmában, más műveiben viszont megjelenik nála a társadalom problematikájának realistább megközelítése is. Lukácsnak abban mégis igaza van, hogy e gondolkodók nem jutottak el az államtól megkülönböztetett, öntörvényű polgári társadalom felfedezéséhez, ami Hegel érdeme. Vö. Áv. Unruh, Dogmen historische Untersuchungen über den Gegensatz von Staat und Gesellschaft vor Hegel, Lipcse 1928, 96–100. o.

⁹² Péteri Zoltán: Új törekvések a jogállam-eszme körül. *Jogtudományi Közlöny*, 1973/6.

⁹³ Papp Zsolt: Történelemfilozófia-megoldás a rendszer margóján? *Világosság*, 1972/5. Melléklet: Kétszáz éves a kanti kritizmus.

⁹⁴ Euchner: Demokratietheoretische Aspekte der politischen Ideengeschichte. Uo. 58–60. o.

fejünkön, amellett a német fej inkább egészen nyugodtan hordja hálósipkáját, és önmagán belül dolgozik.”⁹⁵

A kanti és fichtei morálfilozófia hegeli bírálata a polgári társadalom új felfogásának alapjairól történt. Hegel és Kant különbsége a polgári társadalom francia forradalom előtti és forradalom utáni elképzelésének különbsége. Míg Kant a polgári társadalomban keletkező konfliktusokat elsősorban morális konfliktusokként ábrázolja, Hegel már a polgári társadalom, a forradalom által létrejött új szociális létezés problémáit a társadalom valóságos ellentmondásaiként elemezte. Kantnál „a polgári társadalom ‚eszméje’ semmiféle ellentmondást nem tartalmaz, azok az ellentmondások pedig, amelyek a valóságban kiütkeznek, részint abból keletkeznek, hogy a társadalmi intézményekben még nem valósították meg a polgári társadalmat, részint pedig az emberi tökéletlenségből, abból, hogy a polgári társadalom egyes tagjai még túlzottan átadják magukat az érzékiségnek”. „Ilymódon a valóságos polgári társadalom minden ellentéte és ellentmondása az érzéki embernek és az erkölcsi embernek, a homo phaenomenonnak és a homo noumenonnak az ellentétére redukálódik. Ha tehát az emberek tökéletesen alávetnék életüket az erkölcsi törvénynek, akkor a társadalomban nem volna semmiféle konfliktus vagy ellentmondás.”⁹⁶

Hegeltől távol áll a moralitás Sollen-jének ilyen abszolutizálása, a hegeli objektív idealizmus rendszere, a munkatevékenység központi szerepére alapozva, az emberi tevékenységből keletkező társadalmi objektivációk kölcsönhatásában, a polgári társadalom alapzatán állva tárgyalja a morális problémákat. „A jogviszonyok és államformák nem önmagukban érthetők meg, hanem éppenséggel azokban az anyagi életviszonyokban gyökereznek, amelyeknek összességét Hegel, a XVIII. századi angolok és franciák példájára a polgári társadalom néven foglalta össze.”⁹⁷ A polgári társadalom „differencia, amely a család és az állam közé lép”, a modern világhoz tartozik. (Jogfilozófia.) Hegel közvetlenül kapcsolódott a klasszikus angol politikai gazdaságtanhoz, nevezetesen a smíthi gazdaságtanhoz, melynek tételei jelentős mértékben befolyásolták a munkáról és a polgári társadalomról kialakított képét.⁹⁸

Hegel filozófiai fejlődésében a polgári társadalom szükségszerű voltának felismerését az antikvitás reneszánszáról való lemondása kíséri, az együttjár a modern demokrácia lehetőségének tagadásával. „A modern államokban az egyes ember csak magában mint olyan szabad, és csak polgári szabadságot élvez – egy bourgeois nem pedig egy citoyen szabadságának értelmében, aminek számára nincs két szavunk. Polgári szabadság ebben a jelentésben épp az általánosnak a nélkülözése, az elszigetelés elve, de szükségszerű mozzanat, amelyet a régi államok nem ismertek.”⁹⁹ Hegel ugyan belátja az antik politikai közösség felelevenítésének lehetetlenségét, de őrizkedik attól, hogy magában a polgári társadalom „különösségében” lássa a fejlődés csúcát, ezt az állam általánosságának kell korlátoznia. A polgári társadalom magára hagyva a kereslet-kínálat és a szegénység-

⁹⁵ Hegel: *Előadások a filozófia történetéről* III. 392. o.

⁹⁶ Lukács Kant-képéhez lásd 91. jegyzetet.

⁹⁷ *MEM* 13. 6. o.

⁹⁸ Lukács, i. m. Salvucci, i. m. 112–140. o.

⁹⁹ Hegel, i. m. II. 257. o., Vö. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Jelzett kiad., Hegel: *Esztétika* Bp. 1974, 204–205. o.

gazdagság konfliktusait, a tulajdon nélküli csőcselék (Pöbel) megjelenését hozza magával, és az állam általánosságának kell beavatkoznia a különösség eme kicsapongásai ellen.

A polgári társadalom „dezintegráló” különös érdekével szemben a politikai intézményesülésben jelenik meg a mintegy „szisztematizáló” általános érdek. Hegel az állam és a polgári társadalom közötti közvetítésrendszer különböző fokozatait hozza létre (korporációk, bürokrácia, rendek), amelyek a polgári társadalomban létező bourgeoist az államban lakozó általánosság részesévé teszik, anélkül, hogy felszabadítanák citoyen-tudatát. A hegeli jogfilozófia marxi kritikája kiemeli a polgári társadalom és állam közvetítésrendszerének a német valósággal „kibékült” jellegét (a feudális rendek, a bürokrácia szerepe, a monarcha „természetessége” stb.), azonban ezek a hegeli filozófia elvében és nem Hegel szubjektív politikai érzületében rejlenek.¹⁰⁰

A polgár mint bourgeois a szükségletek álláspontján van¹⁰¹, ezt az állapotot azonban nem a citoyen államtagok egyesülése haladja meg az állami vagy társadalmi szerződés révén; „az állam természete nem alapszik szerződés viszonyán”, „a szerződési viszony, valamint a magántulajdon viszonyainak általában belekeverése az egyénnek az államhoz való viszonyába, a legnagyobb zavarokat idézte elő az államjogban és a valóságban”, „a magántulajdon viszonyait olyan szférába vitték át, amely egészen más, magasabb természetű”.¹⁰² Hegelnek a felvilágosodás filozófiáján gyakorolt kritikája, a munka mint centrális társadalmi tevékenység felismerésének álláspontjáról és a modern társadalom ellentmondásosságának alapján, lehetővé teszi a polgári társadalom „természettörténetének” lezárását. „Van egy felfogás az ember úgynevezett természeti állapotáról, amelyben az embernek csak úgynevezett természeti szükségletei vannak, s kielégítésükre csupán olyan eszközöket használ, amelyeket egy esetleges természet közvetlenül nyújt neki, a szükségletek tekintetében pedig szabadságban él. Ez a felfogás még nincs tekintettel azon felszabadulás mozzanatára, amely a munkában rejlik.”¹⁰³

Hegel bürgerliche Gesellschaft-ja a munka és társadalmiság, a „második természet” az elsőtől való ontológiai elválasztása, és a polgári társadalom ellentmondásosságának felismerése alapján közvetlen elődje lesz a polgári társadalom és politikai állam, az állam és társadalom modern viszonya marxi elméletének. A felvilágosodás kettős természetfogalmától való elszakadás azonban a polgári demokrácia bírálatával, a deutscher Sonderweg dicsőítésével párosul. De ezt az ellentmondást már nem a polgári filozófia oldja meg. Ami a polgári társadalom és a politikai állam problémájának Hegel utáni továbbélését illeti, meg kell különböztetni egyfelől a polgári társadalom és politikai állam kategóriáinak, és másfelől a kategóriák tükrözte problematikának, a társadalom és állam modern viszonya kérdésének továbbélését. Ugyanis e kategóriák a hegeli jelentésükben sehol sem éltek tovább, azonban az általuk felvetett problematika a liberalizmus válságával összefüggésben születő polgári politikai szociológia és politológia központi kérdésévé vált. De ezt a folyamatot, illetve e problematikának a modern társadalomtudományok kategóriarendszerében

¹⁰⁰ Papp Zsolt, i. m., Riedel: Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel. Jelzett kiad., Lukács György: Adalékok az ifjú Marx filozófiái fejlődéséhez. Utam Marxhoz II. Bp. 1971. Ágh Attila, i. m. 100–125. o.

¹⁰¹ Hegel: A jogfilozófia alapvonalai. Jelzett kiad., 190. §.

¹⁰² Uo. 75. §.

¹⁰³ Uo. 194. §.

betöltött szerepét és jelentőségét bonyolultsága következtében itt még jelzésszerűen sem kísérlehetem meg tárgyalni.

Ami e kategóriáknak a Hegelt követő német polgári politikai gondolkodásban való továbbélését illeti, arra jellemző, hogy itt egyes gondolkodóknál fennmaradnak ugyan a hegeli kategóriák, de a Hegel által felvetett valós problematika elvész, ellaposodik. Hegel filozófiája a német politikai gondolkodásban már eleve idegen test volt, és tradicionalizmus, melynek motívumai Hegel gondolkodásában is jelen vannak, ha egyáltalában megsérült, hamarosan regenerálódik. Hegel jogfilozófiája a felvilágosodás filozófiájának kritikája (és eredményeinek fenntartása) mellett több helyen polemizál a német restauráció államelméletével, így például Hallerral, akinek „Restoration der Staatswissenschaft”-ja a polgári társadalom elméletét az antikvitás hagyományainak helytelen felelevenítésének minősíti, az individuális természetjog és az „úgynevezett” polgári társadalom szembeállítását pedig a személyes függésen alapuló „természetes” társadalommal a helytelen ökorértelmezésből származó félreértésnek tartja. A polgári társadalom képét Hegel e társadalom megvetése ellenére is fenntartja a tradicionalizmus törekvéseivel szemben, amelyek azonban feltartóztathatatlanul törnek előre a politikában és a politikai filozófiában egyaránt.

IV. Frigyes Vilmos trónralépésével lezárult a porosz felvilágosult abszolutizmus korszaka, amely még elviselhette Hegelt hivatalos filozófusnak. Az új politika új filozófiát igényel; „a Stein-féle reformok, a szabadságharcok, a Humboldt – Hardenberg-féle alkotmánytervezetek Poroszországra a romantikus királyság, az irracionális filozófia és a keresztény állameszme Poroszországa következett. Berlin Hegel és a hegelianusok városából Schelling és Stahl „kinyilatkoztatás-filozófiájának” városa lett.” (E. Kaufmann) Stahl a racionalizmus egész hagyományát tagadta, Hegelt is beleértve; ő kezdte meg az „Ész trónfosztását” az államelméletben. A polgári társadalmat a „natürliche Volksgemeinschaft” (természetes népközösség) váltja fel, az állam a nép tudatában gyökerezik, a társadalom és állam Hegel kidolgozta közvetítésrendszere eltűnik a romantikus azonosság-filozófiában.¹⁰⁴

A porosz liberalizmus sem maradt mentes a német politikai gondolkodás tradicionalizmusától, az állam fogalma a nemzettel és a társadalommal szemben posztulált értékfogalommal lesz, a társadalom alkotórészeit az államra való vonatkozásokban kell felfogni. „Az állam lelkében egy misztérium lakozik”, írja Treitschke „Gesellschaftswissenschaft” c. írásában, amelyben az önállósult társadalomtudomány létét tagadja.¹⁰⁵

Ezzel szemben L. von Stein a francia politikai gondolkodás és történettudomány eredményei (osztályharc) és a comtei szociológia adaptálásával kísérte meg továbbfejleszteni a hegeli filozófiát önálló társadalomtudománnyá. Az állam és társadalom antagonizmusa, a társadalom, illetve az osztályok harca az államhatalomért a steini szociológia alapelve. A társadalom „az emberi élet organikus egysége, amelyet a javak elosztása határoz meg, a munka organizmus szabályoz és a szükségletek rendszere hoz mozgásba”. A definícióban megmutatkozik, hogy a hegeli filozófia itt ötvöződik a kor pozitivistá-

¹⁰⁴H. Marcuse: *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt am Main 1969, 113–129. o., H. Marcuse: *Vernunft und Revolution*. Darmstadt 1972. 315–327. o.

¹⁰⁵O. Westphal: *Welt und Staatsauffassung des deutschen Liberalismus*. München 1919. 255–264., 291–303. o.

biologisztikus szociológiájával (Comte, Mill), és így a dialektikus módszer már nem hoz igazi eredményt. A hegeli filozófia, elveszítve a társadalmat dialektikus totalitásként, az emberi gyakorlat eredményeként felfogó szemléletét, egy „társadalmi etika” és „társadalmi harmónia” elveit megalapozó pozitivistikus szemlélet része lesz, ahol a társadalom törvényei mint „objektív természeti szükségszerűségek” jelennek meg, kikerülhetetlennek állítva be a proletariátus harcainak kudarcát.¹⁰⁶

A hegeli filozófiával, a bürgerliche Gesellschaft koncepciójának kidolgozásával véget ér a societas civilis tradicionális kategóriájának felbomlási folyamata és a polgári társadalom elméletének „polgári” korszaka, a polgári társadalomelmélet pedig megszűnik a „polgári társadalom” elmélete lenni. A hegeli kategóriák továbbfejlesztése Maxnál már egy új értékrend, az „emberi emancipáció” álláspontjáról történik, ahol a polgári társadalom már nem azonos „a” társadalommal.

SUMMARY

Máté Szabó: „*Societas civilis*” and „*bürgerliche Gesellschaft*” (*The Problems of the Bourgeois Society and the Political State in the History of Political Ideas*)

The study analyses the transformation of the category of societas civilis to bürgerliche Gesellschaft in the history of European political thought before Marx. The author emphasizes the role of the political philosophy of the Enlightenment is this process. The function of those parts of the study, which are in connection with the political thought of the antiquity and of feudalism, is to show the differences between the political thought of the precapitalist and the capitalist

ages in the interpretation of societas civilis. The author arranges the interpretations of the Enlightenment in a typology (England, French, Germany), which is based on the different approaches of the problems of the civil society, and the state. The typology has an „ideal-typical” character, it neglects the „mixed” interpretations, and the mutual effects, which are very important in the history of political thought. The aim of the typology is to show the relations between the different approaches to the problems of civil society, and the political state in the political thought, and the role of the institutional spheres (state, law, ideology) in the transformation from feudalism to capitalism.

¹⁰⁶ H. Marcuse, i. m. 327–339. o..

ROUSSEAU A REGÉNY ÉS A FILOZÓFIA VÁLASZÚTJÁN

Julie avagy az Új Héloïse

PELLE JÁNOS

A REGÉNY FOGADTATÁSA ÉS UTÓÉLETE

Rousseau művét 1761 januárjában kezdték árusítani a párizsi könyvkereskedők, de tudjuk, hogy a kéziratot már egy évvel előbb ismerte a szalonok közvéleménye. Az *Új Héloïse* Megjelenése fordulópontot jelentett az irodalomtörténetben, egyszerre volt diadal és tragédia a szerző számára, állapítja meg Anna Attridge¹ a mű fogadtatásáról írott tanulmányában.

A regény sikere diadal volt, hiszen egyetlen író sem akadt addig, akinek könyve ilyen népszerű lett volna Franciországbán: 1760 és 1800 között 60 kiadás látott napvilágot, s egy egész polgáremzedék fordult újra a regény műfaja felé, s keresett magának erkölcsi ideált Rousseau hősei között. A szerző számára azonban ez a siker egyúttal tragédiát is jelentett, mert tetetözte a szakítást hajdani elvarátaival, a filozófusokkal, egyértelművé tette, hogy Rousseau más ideológiai és művészeti eszmények hívéül szegődött mint a józan ész – azaz a közelgő szabad versenyes kapitalizmus – diadalmát hirdető enciklopédisták.

A regény hatását a korabeli olvasóközönségre legjobban a szerzőnek írt levelekből mérhetjük le: egy Mme de Créqui nevű csodálója valósággal messianisztikus rajongással fordult Rousseau felé, egy másik levelező pedig az *Új Héloïse* megjelenése után a „szenvédő emberiség ügyvédjének” nevezte. Polgárasszonyok buzdították Saint-Preux-t, vegye feleségül Julie megözvegyült barátnőjét, s egy bizonyos M*** marquise a Mercure de France-ben közölte levelét, melyben megköszönte Rousseau-nak, hogy művével rendbe hozta a házasságát. A női olvasók példaképnek tekintették a két unokatestvér, Julie és Claire barátságát, s a regényt – a szerző későbbi szándékának megfelelően – a polgári házasság és az erkölcs bibliájaként olvasták. „Voltak olyan érzékeny lelkek, akik nem merték még egyszer kézbe venni; olyan hatást gyakorolt rájuk, amikor először olvasták” – írta egy korabeli szerző.²

Persze a polgári közönség reagálása nem volt egységes: a párizsi boltokban tolongtak a könyvért, de a genfi bigottok felháborodtak. Tudjuk, Rousseau szülővárosában megjelenése után betiltották a regényt, de mert a párizsi parlament nem követte a genfi magisztrátus példáját, törölték a határozatot, majd egy év múlva az *Emillel* együtt újra elítélték az *Új Héloïse*-t.

¹ *Studies on Voltaire and the XVIIIth Century*, ed. by Theodore Bestermann, Volume CXX., The Voltaire Foundation, Thorpe Mandeville House, Banbury, Oxfordshire 1974., Anna Attridge: *The Reception of La Nouvelle Héloïse*.

² Gudin de la Brenellerie: *Aux manes de Louis XV*. Lausanne 1777, 186. o.

Az arisztokrata olvasók Rousseau minden műve közül ezt tartották a legtöbbre: a *Vallomásokban* Rousseau maga említi meg, hogy Talmont hercegné képtelen volt letenni a regényt, s Polignac márkiné arra akarta rávenni őt, mutassa meg neki Julie arcképét. A versailles-i arisztokraták, akiket a forradalom előtti évtizedekben többnyire meghódított a polgári ízlés, nagy tisztelettel adóztak az *Új Héloïse* írójának: egy Londonban megjelent újság, a *Correspondance secrète* leírja, hogy a királyi udvar, Mária-Antoinette vezetésével 1780 júniusában elzarándokolt Ermenonville-be, s „több mint egy órát időzött a szigeten, a nyárfák árnyékában”.³ (Más lapra tartozik, hogy Mária-Antoinette kedvenc olvasmánya mégiscsak a *Veszedelemes viszonyok* volt, melyet az egykori források szerint címlap nélküli kötésben olvasgatott.)

Az irodalmárok reagálása jóval kedvezőtlenebb volt a közönségénél. Az egyetlen biztató kritika Charles Duclos-tól érkezett, aki dicsérte a regény „egyaránt becsületes, s egymástól mégis különböző hőseit”, s azt írta Rousseau-nak, hogy szeretné, ha a műve legalább hűsz kötetből állna. Duclos kedvező véleményét 1760 decemberében az Akadémián is kifejtette, de álláspontjával egyedül maradt. A filozófusok ítéletét Diderot alapozta meg, aki még születése közben beleolvasott a regénybe, s a *Vallomások* szerint kifogásolta, hogy „üres az egész, vagyis tele van kongó szavakkal”.⁴ A felvilágosodott szalonokban Diderot véleménye terjedt el, hogy „minden levélnek ugyanolyan a stílusa, s a szereplők helyett mindig a szerző beszél”.

Duclos-n kívül egyedül D’Alembert látta meg a regény értékeit, aki 1761 februárjában még lelkes levelet írt Rousseau-nak, melyben csak az előszót kifogásolja, mely „elvette a kedvét a könyvtől”. D’Alembert kritikájában objektivitásra törekedett, ezért volt képes szétválasztani Rousseau filozófiai nézeteinek bírálatát a regény esztétikai jelentőségének megítélésétől.

A többi enciklopédista viszont Rousseau iránti ellenszenvét is belekeverte a mű bírálatába; így tett például Grimm, aki a *Correspondance littéraire*-ben a szerző embergyűlöletében próbálja megtalálni a regény kulcsát. Grimm szerint egyébként a jellemek nem reálisak, következetlenek és durvák, a cselekmény nem meggyőző, s a szerző eszmefuttatásai unalmasak és feleslegesek. Jellemző tény, hogy Grimm erkölcsi okból kifogásolja Julie és Saint-Preux viszonyát, ami az ő részéről egyértelműen képmutatásra és rosszindulatra vall. Saint-Preux látogatása a beteg Julie-nél, a „szerelmi fertőzés” jelenete volt az egyetlen, ami tetszett Grimmnek, s melyet méltónak tartott arra, hogy akár „a zseniális Richardson is bevegye egy regényébe”. Grimm másutt, a *Conversations sur les romans* című művében meglehetősen őszintén nyilatkozott az *Új Héloïse*-ről: „Kár szót vesztegetni a negédes Julie-re és tudálékos nevelőjére; tudják jól, hogy nem szenvedhetem őket.”⁵

A rosszindulatú személyeskedések terén Voltaire merészkedett a legmesszebbre *Letters à M. de Voltaire sur la Nouvelle Héloïse ou Aloïsa de Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève* című röpiratában, melyet Ximenes márkí álnéven jelentetett meg. Az első levélben a regény stílusát próbálja nevetségessé tenni, s elsősorban a regény szentimentális fordula-

³ Correspondance secrète, politique et littéraire, ou mémoires pour servir, à l’histoire des Cours, des Sociétés et de la Littérature en France, depuis la mort de Louis XV, chez John Adamson, Londres, 18. kötet. – Idézi Pierre-Paul Plan: *Jean-Jacques Rousseau, racoté par les gazettes de son temps*. Mercure de France, Párizs 1912.

⁴ J.-J. Rousseau: *Vallomások*. Magyar Helikon, Budapest 1962, 450. o.

⁵ Grimm: *Mémoires historiques littéraires et anecdotes*. I, Londres 1814, 183. o.

taít bírálja. A ferney-i pátriárka kiragadja például az első rész 18. leveléből Saint-Preux-nek azt a mondatát, hogy „minden lépés, mellyel távolabb kerültem Öntől, elválasztotta a testemet a lelkemtől”, s hosszasan gúnyolódik a szerző stílusán. Voltaire egyébként Grimmhez hasonlóan túlzottan pikánsnak, megbotránkoztatónak tartotta a regényt, s „erkölcsi okokból” kifogásolta Wolmar levelét, mellyel Clarensba hívja meg felesége egykori szeretőjét.

Jellemző tény, hogy Voltaire további kritikái leveleivel – összesen négy jelent meg – már Grimm sem értett egyet, attól tartva, hogy személyeskedő hangjuk Rousseau mellé állítja majd a közvéleményt. „Ximenes márki” ugyanis a Saint-Preux-t egyértelműen Rousseau-val azonosítja, csak „holmi svájci lakájként” emlegeti, s többek között célzást tesz arra, hogy regénybeli betegsége összefüggésben állhat „bujaságával”.

Voltaire később, 1766-ban *Lettre au docteur Pansophe* című röpiratában is hasonló hangnemben, de rövidebben foglalkozik a regénnyel, s ezúttal Julie halálának jelenetét bírálva, vallástalansággal (!) vádolja Rousseau-t. 1771-ből származik Voltaire-nek a regényre vonatkozó epigrammája, mely tömören összefoglalja, hogyan vélekedett az *Új Héloïse* hőseiről. A versike, melyet Saint-Preux szájába ad, így hangzik:

„Julie, kinek szüzessége velem lett oda,
Magzatot szült, s tőle bölcsebb, mint valaha.”

Voltaire-hez csatlakozott a regény bírálatában Bordes, lyoni akadémikus, Rousseau régi ellenfele, La Harpe, a nagy tekintélyű irodalomtörténész, és Marmontel, Mme de Pompadour kedvenc írója, aki az alábbiakat jelentette ki a regényről: „Saint-Preux azon megrontó inasok egyike, akikkel szemben a törvény nem ismer kegyelmet”, s „ez a regény éppen attól erkölcstelen, mert úgy tűnik, mintha tisztességes volna”.⁶

Az *Új Héloïse* ellen számos névtelen röpirat jelent meg: *Prédiction tirée d'un vieux manuscrit* – ez Bordes műve; *La Nouvelle Héloïse au tombeau*, 1761, Cologne; *Les amours suisses du Pont-aux-Choux*, 1762, Genève; *Lettres de M. L** a M. D*****, 1762, Genève; *Le Préservatif*, 1765, Berne. A felsorolt bírálatok és röpiratok Voltaire-t követve támadják Saint-Preux züllöttségét, illetve a cselekmény bizonyos részleteinek valószínűtlenségét, de ma már csak irodalomtörténeti érdekességek.

E botrányszagú írásoknál jóval nagyobb vitát provokált a kortársak és a későbbi irodalomtörténészek között az a kérdés, hogy Richardson *Clarissa Harlow* című regénye milyen hatással volt Rousseau *Új Héloïse*-ára. A két regény összehasonlításának gondolata már 1761 decemberében felmerült; ekkor jelent meg ugyanis a *Journal étranger* című folyóiratban egy angolból fordított cikk, melyet először a *Critical Review* közölt. A *Parallele entre la Clarisse de Richardson et la Nouvelle Héloïse de M. Rousseau* szerzője párhuzamot vont a két hősnő között, s az előbbit erényesebbnek, az utóbbi erkölcsi tanítását viszont hatékonyabbnak tartotta. A cikk végső következtetése, hogy „Rousseau végtelenül mélyebb, elevenebb, leleményesebb és elegánsabb; Richardson viszont természetesebb, érdekesebb, változatosabb és drámaibb”.

A *Journal étranger* következő, 1762 januári száma közölte Diderot-tól Richardson dicséretét (*Éloge de Richardson*), melyben ugyan szó sem esik az *Új Héloïse*-ről, de

⁶Idézi Anna Attridge, i. m.

nyilvánvaló, hogy Diderot Rousseau-val szemben magasztalja fel az angol regényíró. (Érdemes megjegyezni, hogy D'Alembert-hez írt levelében Rousseau maga is lelkesedett Richardsonért.)

A filozófusok véleménye a regényről sok szempontból befolyásolta az utókor ítéletét. A későbbi korok irodalomtörténészei, amikor életrajzi hasonlóságokat próbáltak felderíteni Rousseau és Saint-Preux között, Voltaire feltételezését próbálták igazolni, az *Új Héloïse* „üresjáratának” bírálatát pedig Diderot-tól vették át. Rousseau és Richardson regényeinek összehasonlítását a *Journal étranger* vetette fel, de a filozófusoknak köszönhető, hogy Julie-t még az 1770-es évek végén, népszerűsége tetőpontján is Clarissa „egyenes leszármazottjának” tekintették a kritikusok.

Rousseau „minden műve szolgál valami érdekességgel; Héloïse című regénye azonban, mely több szempontból az érzelmek és az okoskodás remekműve, jóval elmarad modelljétől, Richardson Clarissájától. Julie jóval kevésbé érdekes, mint angol mintaképe, aki gyakran természetesebb nála; Julie précieuse, aki öltözködés közben hal meg; mondhatni, halálát a szerző rendezte meg” – írja a *Correspondance secrète* 1777 március 23-i száma.⁷

A forradalmat megelőző évtizedekben gyakorolták Rousseau művei a legmélyebb hatást a francia polgári közvéleményre. Ebben az időszakban elhallgattak a bíráló hangok, s az irodalmárok egy része valósággal bálványozta az *Új Héloïse* íróját. Mme Roland, a Gironde párt későbbi vezéralakja huszonegy éves korában fedezte fel a regényt, melyet minden évben újra elolvasott. Az asszony, aki később a vérpadon a szabadság nevében elkövetett bűnököt kárhoztatta, a következőképpen foglalta össze, miért rajongott – a forradalom előtti polgármemzedékekkel együtt – az *Új Héloïse*-ért:

„1. Jean-Jacques jobbá tett engem. Megszerettette velem asszonyi kötelességeimet. Megmutatta a cselédekkel való boldogulás útját.

2. Jean-Jacques megszerettette az emberiséget, melynek jótevője.

3. Jean-Jacques szenvedett az eszméiért, egyszerű és szegény életet élt.”⁸

Hasonló vonzalmat árult el a végnapjait élő libertinus-parazita arisztokrácia is Rousseau regénye iránt: „Ily módon felkészülve, szobalányom is mindent a helyére rak, én pedig átfutok egy fejezetet a *Szófából*, Héloïse-nak egy levelét, La Fontaine két meséjét, hogy belélegezzem a hangokat, melyeken majd szólni akarok. . .”⁹ – írja Laclós libertinus hőse, a szentimentális szerepére készülő Mme de Merteuil.

A feltétlen csodálatot, mely Sébastien Mercier és Bernardin de Saint-Pierre írásaiban is tükröződik, jól érzékelteti egy bizonyos La Houssaye nevű szerző melodramája, melyet 1787 június 2-án mutattak be Párizsban, Rousseau tiszteletére. A darabban Plutó trónja előtt, az eliziumi mezőn feltűnik Julie és Saint-Preux árnya is, akik mirtusszal és rózsacsokorral róják le tiszteletüket Rousseau előtt, ahol végül az Igazság allegorikus alakja szolgáltat igazságot az üldözött filozófusnak.

Tudjuk, a későbbiekben csökkent az *Új Héloïse* népszerűsége, s a jakobinus diktatúra bukása után a közönség inkább Wertherért rajongott, Napóleon is Goethe művét vitte magával hadjárataira, nem Rousseau-ét.

⁷ Idézi Pierre-Paul Plan, i. m. 129. o.

⁸ Idézi Jean-Louis Lecerclé: Rousseau et ses publics. *Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre*. Commémoration et Colloque de Paris (16–20 octobre 1962). Libraire C. Klincksieck.

⁹ Choderlos de Laclós: *Veszedelemes viszonyok*. Kriterion, Bukarest 1973, 10. levél, 37. o.

A romantikus és pozitivista irodalomtörténészek nem tudtak mit kezdeni az *Új Héloïse*-zal, s értékelésükben abból a tényből indultak ki, hogy a regény elveszítette egykori rajongóit, s a XIX. századi olvasók szemében elviselhetetlenül érzelmesnek és okoskodónak tűnt. Saint-Beuve értetlenül állt Rousseau regénye előtt, melyről kortársa, Saint-Marc Girardin, a Collège de France politikai tanára kinyilatkoztatta, hogy „egykor az *Új Héloïse* szerzett nevet Rousseau-nak, most viszont már Rousseau hírneve tartja fenn művét”¹⁰

Nem bántak sokkal kegyesebben a regénnyel az 1912-es Rousseau évforduló irodalomtörténészei sem: Jules Lemaitre akadémikus például művében ízekre szedi a regényt, kifogásolja a szereplők jellemét, anélkül, hogy kísérletet tenne a XVIII. század szellemi légkörének megértésére.

Az 1920-as években, Paul Van Tieghem preromantika-elmélete fordította a figyelmet az *Új Héloïse* tanulmányozása felé,¹¹ bár a neves irodalomtörténész inkább történelmietlen elméletét igazolandó emelte ki a regény egyes részleteit. Van Tieghem művei újabb ösztönzést adtak a „preromantikus” *Új Héloïse* korabeli művészi és ideológiai forrásának kutatására. De az irodalomtörténészek már Van Tieghem előtt is nagy buzgalommal igyekeztek kimutatni, hogy Rousseau hősnőjét Richardson Clarissájáról mintázta.

Joseph Texte művében¹² egyenesen azt állította, hogy az *Új Héloïse* a *Clarissa* egyszerű másolata, s állításainak igazolására a két mű cselekményének bizonyos hasonlóságát használta fel. Kétségtelen tény, hogy Julie-t is, Clarissát is akarattal ellenére akarják férjhez adni, s egyikük sem veszíti el az eszméletét haldoklás közben, hogy alkalmat adjanak a szerzőknek mondanivalójuk kifejtésére; továbbá mindkettő hosszú levelet hagy hátra, s barátnőik, Claire és Miss Howe is hasonlítanak egymásra. (Ugyanilyen alapon persze ki lehetne emelni a két mű cselekményének különbségét is: Clarissa végül megszököik gyűlöletes családja köréből, majd ellenáll csábítójának, aki csak kábítószer segítségével tudja megerőszkolni.)

A hasonló motívumok alapján mégsem lehet azt állítani, hogy Rousseau lemásolta volna Richardson: sőt, C. F. Green egyenesen tagadja,¹³ hogy bármilyen konkrét hasonlóság állna fenn a két regény között. Rousseau és Richardson között a szellemi és művészi rokonság ugyanis sokkal közvetettebb és bonyolultabb, mint ahogy ezt Joseph Texte állítja, s a kor közös polgári eszményeiből és a művészek puritán mentalitásából ered.

William Mead tanulmányában¹⁴ felhívja a figyelmet arra, hogy Rousseau műve a levélregény technikáját tekintve jóval fölötte áll Richardsonénak. Az angol nyomdász és regényíró csak utolsó művével, a *Sir Charles Grandissonnal* jutott el oda, hogy leveleinek az eredetiség látszatát kölcsönözze, s az *Új Héloïse* világképe jelentékenyen eltér a

¹⁰ Saint-Marc Girardin: *Jean-Jacques Rousseau*. Charpentier et C. éd., Párizs 1875.

¹¹ Paul van Tieghem: *Le Preromantisme, études d'histoire littéraire européenne*. Párizs 1924–30., *La Nouvelle Héloïse de Jean-Jacques Rousseau*. Párizs 1929.

¹² Joseph Texte: *Jean-Jacques Rousseau et les origines du cosmopolitisme littéraire au XVIII. siècle*. Párizs 1895. – Hasonló szellemben foglalkoztak Rousseau regényével világszerte, még Magyarországon is; lásd Laczer István *A Clarissa hatása az Új Héloïse-ra* (Budapest 1916) c. dolgozatát.

¹³ C. F. Green: *Minuet – A Critical Survey of French and English Literature. Ideas in the XVIIIth Century*. New York 1935.

¹⁴ William Mead: *Jean-Jacques Rousseau ou le romancier enchainé*. Princeton University, New Jersey & Presses universitaires de France, 1966.

Clarissától. Richardson leveleiben halmozza a mindennapi élet eseményeit, ily módon akarja a valóság látszatát kelteni, s elhatárolja magát a „művészkedéstől”. Rousseau viszont a lelke mélyén mégiscsak művészként viszonyult Julie és Saint-Preux történetéhez, melynek hőse és szemlélője volt egy személyben. Richardsonnak ezzel szemben eszé ágában sem volt azonosulni Lovelace-szel, Clarissa csábítójával: ő maradéktalanul azonosult a puritán erkölccsel, s valóban csak az „erkölcsi haszon” kedvéért írta meg művét, ami az esztétikum rovására ment.

William Mead lényegében C. F. Green álláspontját osztja, s tagadja, hogy Rousseau Clarissáról mintázta volna Julie-t. El kell azonban ismernie, hogy egyetlen korabeli francia regényt sem lehet az *Új Héloïse*-hoz hasonlítani, s ennyiben mégis engedményt tesz Joseph Texte-nek, hiszen az első, nagyhatású francia szentimentális regény keletkezését végső soron mégsem tudja levezetni a korabeli francia epika autonóm fejlődéséből.

Az *Új Héloïse* francia irodalmi előzményének felderítésére csak a legutóbbi időben vállalkozott a neves amerikai irodalomtörténész, Otis Fellows,¹⁵ aki többé-kevésbé elfeledett moralizáló levélregényekben találja meg a regény születésének kulcsát. Felhívja a figyelmet arra, hogy az első lélekelemző levélregény, *A portugál apáca levelei* – melyet egyébként Rousseau is nagyra becsült –, valamint Marivaux és Prévost regényei formai és tartalmi szempontból mintaképpül szolgáltak a Julie-hez. Rousseau regényének közvetlen francia előzményét Otis Fellows Mme de Graffigny (*Lettres d'une Pérouviennne*, 1747), Mme Riccoboni (*Lettres de Fanny Butlerd à Milord Charles Alfred Caitombridge*, 1757) műveiben látja, holott az előbbiről maga is bevallja, hogy Montesquieu Perzsa leveleinek halvány másolata, az utóbbi pedig – mint ez a címéből is kitudnik – Richardsont szeretné utánozni.

Otis Fellows szerint Rousseau-nak elsőnek sikerült egyesíteni a libertinus levélregény technikai vívmányait és erotizmusát Mme de Graffigny, Mme Riccoboni és más korabeli szerzők emelkedett moralizálásával; ebben, s nem Richardson utánzásában rejlik a regény sikerének titka.

Otis Fellows az *Új Héloïse* genezisének képletét próbálta megfogalmazni, s nagy erudiációt és ismeretanyagot felhasználva alkotta meg tételét Joseph Texte, illetve Rousseau kortársainak burkoltan megfogalmazott plágium-vádjával szemben. A nemrégiben elhunyt kiváló amerikai irodalomtörténész álláspontjával lényegében egyet kell érteni, bár nézünk szerint kiegészítésre szorul.

Rousseau regényének alapvető újszerűségét ugyanis nem lehet kizárólag a korabeli francia epikai hagyományok alkotó továbbfejlesztésével magyarázni, bár ez a megközelítés jóval eredményesebbnek mutatkozik, mint Richardson kimutathatatlan hatásának vizsgálata. Nem szabad ugyanis megfélekedezni az ideológiai, filozófiai szféráról, mely alapján befolyásolta és átalakította a regény művészi formavilágát. Az *Új Héloïse*-ban ugyanis nemcsak az egyes levelekbe szőtt disszertációk tükrözik Rousseau politikai, vallási, esztétikai nézeteit, hanem a mű egész felépítése, a szereplők egyénisége is. Ez a művészi formaelvként jelentkező ideológiai elem teszi Rousseau regényét a francia irodalomban lényegében folytatás nélkül álló intellektuális epika úttörőjévé, s rokonítja a

¹⁵ Otis Fellows: *Naissance et mort du roman épistolaire français. Dix-huitième siècle*, 1972 – revue annuelle publiée par la Société française d'Étude du XVIII^e siècle, avec le concours du CNRS. Éditions Garnier Frères, Párizs.

korabeli német irodalommal, elsősorban Goethe regényeivel. Saint-Preux alakja Wilhelm Meisteréhez, s a clarensi utópikus közösség a szellem megtestesülését jelentő „toronybeli társasághoz” áll közel; s az, hogy a Rousseau által megkezdett út sem a francia, sem az angol irodalomban nem talált folytatásra, a némettől eltérő társadalmi fejlődéssel magyarázható.

Ahhoz, hogy magyarázatot adjuk az *Új Héloïse* újszerűségének, elsősorban a mű struktúrájából, művészi megformáltságából kell kiindulnia, mely elválaszthatatlan a filozófus Rousseau életművétől. A regény ideológiai szintézisének lényegét kibontva érdemes csak szemügyre venni a kor művészi és etikai irányzatainak, a rokokónak, a felvilágosodott-didaktikus stílusnak és a kispolgári érzelmességnek a jelentkezését a regényben. Ezek az önmagukban mennyiségi változást hozó irányzatok ugyanis egy sajátos ideológiai szűrőn „dúsultak fel” s alakultak át új minőséggé, melyet szentimentalizmusnak nevezett el a XIX. századi irodalomtörténet. Rousseau szentimentális regénye azonban az irányzatok közül is egyedi helyet foglal el, nem hasonlítható sem Richardson, sem Goldsmith műveire, helyét talán a *Werther* és a *Wilhelm Meister tanulóévei* között kell meghatározni; márpedig Goethe utóbbi művében a szentimentalizmus már csak egyes mellékszereplők formájában van jelen.

Rousseau műve megteremtette, s részben meg is haladta a francia szentimentális regényt – ezt az ellentmondásos folyamatot az előzmények és külső hatások vizsgálata helyett a regény belső felépítésének elemzésével kíséreljük meg bemutatni.

A REGÉNY FILOZÓFIAI RENDSZERE

Az *Új Héloïse* filozófiai tartalmát sokáig üres és tartalmatlan fecsegésnek tartották az irodalomtörténészek, s századunk harmincas éveiben C. F. Green még „elbűvölő csődnek” nevezte a regényt, mely „információhalmazt tartalmaz egy különleges személyiségről”.¹⁶ Csak a második világháború után kezdték elemezni a regényt Rousseau filozófiai gondolatának szintéziséként,¹⁷ s ez a szempont a mű értékelésének reneszánszát eredményezte.

Rousseau regényének tartalma két, eltérő szintet alkot a regény struktúrájában. Az *Új Héloïse* immanens filozófiai rendszerét meg kell különböztetnünk az egyes szereplők extenzív igényű „disszertációtól”.

Rousseau szereplőivel mondatja el pedagógiai, esztétikai, zenei nézeteit, melyek legfőbb közvetve tartoznak a regény filozófiai rendszeréhez. Ezek az eszme-futtatások, noha felismerhetők bennük Rousseau más műveiben részletesebben kifejtett nézetei, mégsem nevezhetők öncélúnak. Amikor pl. Saint-Preux kifejti véleményét az olasz zene felsőbbrendűségéről a francia zenével szemben (I. rész, 48. levél), nemcsak a *Levél a francia zenéről* című Rousseau-mű híres tételeit ismétli meg szenvedélyes hangon, hanem lelkesen újságolja, hogy felfedezte azt a nyelvet, mely egyedül képes arra, hogy kifejezze szerelme gazdagságát, – hívja fel a figyelmet Jean-Louis Lecercle.¹⁸ Közvetve vagy közvetlenül

¹⁶ C. F. Green, i. m.

¹⁷ M. B. Ellis: *Julie or La Nouvelle Héloïse, a synthesis of Rousseau's thought*. University of Toronto Press 1949.

¹⁸ Jean-Louis Lecercle: *Rousseau entre la philosophie et le roman. Roman et lumières au XVIII^e siècle*. Éditions Sociales, Párizs 1970, 277. o.

kapcsolódnak a regény filozófiai rendszeréhez a többi Rousseau-mű tételei is: a tudományokról és a művészetekről, illetve az emberek közötti egyenlőtlenség okairól írt Értekezések, a Levél D'Alembertnek a színházról, vagy az Emil gondolati tesztek enciklopédikus gazdagságúvá a könyvet, mely extenzív értelemben is összefoglalja a filozófus eszmévilágát.

Az *Új Héloïse* etikai mondanivalójának lényegét azonban a regény filozófiai rendszere alkotja. Ezt a rendszert hegeli terminológiával Heller Ágnes a következőképpen foglalja össze: „A filozófiai szerkezet a hegeli szellem fenomenológiája felé mutat. A mű két, szigorúan elhatárolt részre oszlik. Az első tartalmazza a valóság képét, a világ meghódítását a *szubjektív szellem* szempontjából, a második egyrészt a gondolatok, eszmék valóságos talaját, realizációját a valóságban, másrészt az *objektív szellem* birodalmát.”¹⁹

De a hegeli analógia mellett párhuzamot lehet találni Rousseau filozófiai műveivel, elsősorban az Értekezésekkel is. Saint-Preux-nek ugyanis, amikor az olvasó megismeri, nincsen rangja, társadalmi helyzete, sőt még neve sem. Kizárólag érzései vannak, ugyanúgy, mint Rousseau valamennyi „természetes emberének”, akiknek a szájalom a legfontosabb érzésük, s „ebből az egyetlen tulajdonságból következik minden társadalmi érényük, melyeket el akarnak vitatni az emberektől. Valójában mi egyéb a nagylelkűség, a kegyelem, a humanizmus, ha nem a gyengék, a bűnösök, s az egész emberi faj iránt általában érzett szájalom? A jóindulat és barátság, ha jól szemügyre vesszük, nem egyéb állandó szájalomnál, melyet egy különös tárgyra irányítunk: mert ha azt kívánjuk, hogy valaki ne szenvedjen, nem azonos-e azzal, hogy azt kívánjuk, hogy boldog legyen?” – írja le Rousseau ezt az érzelmi állapotot, melyre a szentimentális hős személyisége épül.²⁰

Saint-Preux valójában Rousseau filozófiai műveinek magányos „természetes embere” aki a „semmitől jött”, majd Julie képében megismeri a legkomplexebb érzelmet, a szerelmet is. Julie nevelője tehát rokona mindazoknak a teremtményeknek, akiket Rousseau filozófiai műveiben életre keltett; csakhogy, eltérően névtelen rokonaitól, túlnőtt az elméleti hipotézisek absztrakción.

A XVIII. században egyébként tömérdek „természetes embert” alkottak a filozófusok, közöttük Diderot és Voltaire is. Rousseau képzeletbeli lényei nem fiziológiai kísérletek és deista spekulációk alanyául szolgáltak, hanem az érzelmi erkölcsant és nyelvelméletet bizonyították, s így alkalmasabbak voltak arra, hogy teremtsék „belülről élje át”, s egyéniséggel ruházza fel őket. „A képzeletbeli lény szétfeszíti a kereteket, ahová a logika zárta. Közvetlen kapcsolatban lévén Jean-Jacques aggodalmaival és szenvedéseivel, visszatükröz valamit az emberi lélekből, reményeiből. És ez az, ami Rousseau természetes emberét megkülönbözteti a többi természetes embertől; ugyanis lelke van” – írja Bernard Groethuysen.²¹

Saint-Preux, a „természetes ember” egyéniségének lényegét elsősorban a szerelem alkotja. Ez a határtalan érzelem talál visszhangot és formát Julie személyében. Ezzel a szubjektív szellem belép az objektivitás világába, megkezdődik formálódása, összeütközése a valósággal. A nevelő szellemi lényére jellemző, hogy a szerelem minden fizikai

¹⁹ Heller Ágnes: Rousseau és az Új Héloïse. *Portrévázlatok az etika történetéből*. Gondolat, Budapest 1976, 124. o.

²⁰ J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. III, Gallimard, Pléiade, 1964, 155. o.

²¹ Bernard Groethuysen: *Jean-Jacques Rousseau*. Gallimard, 1949, 19. o.

megnyilvánulását Julie kezdeményezi, majd ő közvetíti a társadalmi valóság mindkettőjüket megnyomorító reakcióit is. A „természetes embert” már a szerelem kezdetén különböző hatások érik, s Rousseau nem mulasztja el tanulmányozni, milyen érzelmeket váltanak ki belőle.

Érdeemes felidézni az első csók jelenetét, ahol Rousseau tudományos pontossággal írja le Saint-Preux érzéseit, s cáfolja meg Descartes, Locke, Lamettrie szenzualista érveit: „A lugashoz közeledve titkos felindulással vettem észre titkos jelzéseiteket, egyforma mosolyotokat és azt, hogy orcáid színei új erővel ragyognak fel. Belépve meglepetéssel vettem észre unokatestvéred közeledését, s azt, hogy bájosan könyörgő arckifejezéssel csókot kér tőlem. Anélkül, hogy bármit is megértettem volna a titokból, megöleltem bájos barát-nődet; de bármennyire szeretetre méltó, bármilyen csábos volt, sohasem ismertem föl jobban azt, hogy a testi érzék semmi a szív szavához képest. De eljött a pillanat, amikor megéreztem . . . a kezem remeg . . . édes remegés fog el . . . a te rózsá ajkad . . . Julie ajka . . . felkínálkozik, az enyémhez simul, s testemet az ő karjai szorítják! Nem, a villámcsapás sem oly éles és gyors, mint az a tűz, mely ebben a pillanatban gyújtott fel!”^{2 2}

Az érzelmek és az érzékek szembeállítására végigvonul a regényen, s a későbbiekben is központi témakörét alkotja a mű filozófiai felépítésének. Rousseau a materialista és libertinus filozófusokkal szemben egyértelműen az érzelmek felsőbbrendűségét vallja, bár azt nem tagadja, hogy kiélezett helyzetekben az érényes érzelmek csak nehéz küzdelem árán kerekedhetnek felül az érzékeken. Rousseau ezt a személyes tapasztalatra épülő tételét is megjeleníti. Saint-Preux jótékony célú utazása Fanchon Regard vőlegényének ügyében hasonló „határhelyzet”, mint amilyennel a második Értekezésben is találkozhatunk. A „természetes embernek” választania kell a Julievel való újabb szerelmi együttlét és egy jótékony cselekedet, az érzékek és a szánalom ösztönzése között.

Saint-Preux vivódik, de végül a jótékonykodást választja: „Megkaptam a levelét, s azonnal indulok: ez minden válaszom. Ó! kegyetlen! szívem jobban eltávolodott, mint feltételezi, ettől a gyűlöletes erkölcstől, melyet megvetek! De parancsolt, s engedelmeskedni kell. Haljak bár bele százszor, de Julie-nek becsülnie kell engem.”^{2 3} Igaz, a filozófiai tanulság levonását ezúttal megnehezíti a művészi koncepció, hiszen Saint-Preux választása távolról sem önkéntes, s ha megtagadná, hogy kiszabadítsa a szolgálólány zsoldosnak szegődött vőlegényét, Julie egyszer s mindenkorra megvetné alantasságáért.

Eddig Saint-Preux-t mint „természetes embert” ismertük meg, akinek lényét a passzív érzelmek alkotják. Nem feledkezhetünk el azonban arról, hogy a nevelő individuális, s már-már kozmikus méretű érzelmein túl általános vonásokat is hordoz, s megtestesíti Rousseau képzeletének másik kedves teremtményét, a „társadalmi embert” is. Saint-Preux maga is filozófus – bár műveiről semmit sem tudunk meg a regényből –, s egyéni passzivitás mellett aktívan bírálja az elidegenedett civilizációt, a feudális-burzsoá előítéletekre épülő Vevey-i társadalmat. A nevelő puritán nézetei a művészetekről megegyeznek Fabricius, az érényes római hős kifakadásával az első Értekezésben: „Istenek! mondta volna nektek, mivé lettek a zsupfedelek és a falusi otthonok, ahol annak idején a mértékletesség és az érény tanyázott? Minő gyászos ragyogás követte a római egyszerűséget? Mi

^{2 2} J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. II, Gallimard, Pléiade, 1961, I. rész, 14. levél, 64. o.

^{2 3} Uo. I. rész, 42. levél, 121. o.

ez az idegen nyelv? Mik ezek a nőies erkölcsök? Mit jelentenek ezek a szobrok, képek, épületek? Esztelenek, mit tettetek? ”²⁴

Saint-Preux társadalmi lénye, mely csak Párizsban bontakozik ki teljesen, a könyörtelen bírálatra, az antik-puritán szellemű tagadásra épül. A nevelő személyiségén tehát két képzeletbeli lény osztozik, s amikor a „természetes ember” válságba kerül, a „társadalmi ember” hallatja a szavát. Nem véletlen, hogy azt a levelet, melyben Julie beszámol arról, hogy a Vevey-i társadalom nem tűri meg többé szerelmesét, s az apja kijelölte már számára Wolmart, jövődő férjét, válaszként nem egy siránkozó, szentimentális levél követi, hanem a valais-i beszámoló.

Valais-ban a „társadalmi ember” keresi a „zsüpfedeleket és falusi otthonokat”, s találja meg azt a romtalan, puritán erkölcsű népet, melyet szembeállíthat a Vevey-i társadalommal; ez a plebejus-citoyen nézőpont egyúttal a regény filozófiai rendszerének új dimenzióját jelenti. Valais-ban Saint-Preux nem Emil, a „természetes ember”, hanem Fabricius szemével figyeli a természetet, s kutatja az Alpok hegyei között az ember társadalmi boldogságának titkát. Valais-ban az emberek nyitak, barátságosak, nem ismerik a pénzt; „az ítélőképes korú gyermekek egyenlőek az apjukkal; a cselédek egy asztalnál foglalnak helyet gazdáikkal; ugyanaz a szabadság honol a házakban és a köztársaságban, s a család az állam képmása”.²⁵

Saint-Preux–Fabricius Valais-ban talál rá a kedvére való népre, mely nem rabja sem a rendi, sem a polgári előítéleteknek. Mégis, bár felmerül benne, hogy itt kellene élnie Julie-vel, elutasítja a gondolatot, mert ez visszatérést jelentene az emberiség fejlődésének egy olyan szintjére, melyet ők, mint egy fejlettebb, s egyben romlottabb társadalom gyermekei már sohasem tudnának megszokni. „Azt mondom tehát, hogy egy nép erkölcsi, akár egy ember becsülete: kincs, amelyet őrizni kell, de amelyet nem lehet visszaszerezni, ha már elveszett”²⁶ – foglalja össze véleményét Rousseau a *Narcisse* előszavában.

A „természetes ember” és a „társadalmi ember” ellentéte okozza a regény első felében Saint-Preux érzelmi hullámvásását, s ez ad magyarázatot Heller Ágnes paradoxnak tűnő megállapítására, t. i. hogy a nevelő „érzelmi világán többnyire a fájdalom uralkodik, világképe ugyanakkor optimista”.²⁷

Valais Vevey tagadása, de egyben állítás is: a jólelkű hegyilakók nem ismerik az önzést (*l'amour-propre*), mely a regény és a korabeli filozófia kulcskategóriája. A nehezen megközelíthető falvakban élő parasztok, akik – Marx szavaival élve – még nem szakadtak le a közösség köldökzsinórjáról, meghallják a „természet szavát”. Ezt a hangot, a lelkiismeret parancsát követi Saint-Preux is, d'Étange báró viszont a társadalmi valóság képviselőjeként éppen önzése miatt képtelen arra, hogy hallgasson a lelkiismeretére.

A „természetes ember” szembe áll az elidegenedett társadalommal, ezért le kell ráznia a közvélemény igáját, s vissza kell térnie a magányba, mely éltető eleme. Mindez szükségessé teszi, hogy visszafejlessze önzését, s Saint-Preux-höz hasonlóan ne legyen vagyona,

²⁴ J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. III, Jelzett kiad., 14. o.

²⁵ J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. II, Jelzett kiad., I. rész, 23. levél, 81. o.

²⁶ J. – J. Rousseau: Előszó a Nárcissushoz. *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Gondolat, Budapest 1975, 83. o.

²⁷ Heller Ágnes, i. m. 127. o.

állása, hírneve. A közvélemény megvetése ugyanakkor a tiszta erkölcs elvont normáinak szigorú tiszteletben tartását jelenti – ez a jellemvonás viszont már a „társadalmi emberre”, a jövő citoyenjére utal. „Kétfajta becsületet ismerek: az egyik a közvéleményből táplálkozik, a másik viszont önmagunk becsüléséből. Az első hiú előítéletekből áll, melyek ingatagabbak, mint a viharos tenger hullámai; a másik viszont az erkölcs örök igazságaira épül. A világi becsület előnyös lehet a vagyontra; de nem hatol be a lélekbe, s egyáltalán nem hat az igazi boldogságra. Az igazi becsület ezzel szemben a boldogság lényege, mert csak azokban található meg, akikben ez az érzés állandó elégedettséget kelt, ami egyedül tehet boldoggá egy gondolkodó lényt”²⁸ – foglalja össze Saint-Preux Rousseau erkölcsstanának lényegét.

E kétfajta becsületfogalmat Saint-Preux és milord Edouard párbaj-jelenete illusztrálja, ahol Julie avatkozik közbe, s következetlen nevelője fejére olvassa a saját tanítását. A „természeti ember” leckét kap a „társadalmi embertől”, akit ebben az esetben Julie képvisel. A továbbiakban a szentimentális-természeti hős újabb és újabb vereségeket szenved: lemond a párbajról, el kell hagynia Veveyt, majd nem is levelezhet többé szerelmesével, s végül bele kell törődnie abba, hogy lemondjon Julie-ről.

Saint-Preux elutazása után Julie befolyása alá kerül, aki milord Edouardot használva föl eszközül, a távolból irányítja a nevelő sorsát. D'Étange báró leánya még nevelőjénél is következetesebben képviseli azt az antik-puritán alapokra épülő citoyen erkölcsöt, melynek nevében Rousseau megvetette a művészeket, a bankárokat és a filozófusokat. Julie „eligazító levelében” ugyanaz a hang ismerhető fel, melyet az imént még Saint-Preux-től hallottunk. „Hagyd hát beszélni a gonoszokat, akik megmutatják vagyonukat és elrejtik szívüket, és légy biztos abban, hogy ha egyetlen boldog lény akad a földön, az egy jóra való ember lesz. Az égtől boldog hajlamot kaptál mindenre, ami jó és becsületes: ne hallgass, csak a vágyaidra, ne kövesd, csak természetes hajlandóságodat; álmodozz a szerelmünkről: ha ezek a tiszta és gyönyörűséges pillanatok eszedbe jutnak, nem lehet, hogy ne szeresd többé azt, aki oly edessé tette őket, hogy az erkölcsi szép bája elhalványuljon lelkedben, s hogy valaha hozzád méltatlan eszközökkel akard elnyerni a te Julie-det.”²⁹

David Riesmann szociológiai terminusával élve Julie a „belülről vezéreltség” elvét köti szerelme lelkére, s a Savoyai káplán hitvallásában leírt „isteni ösztönre”, a lelkismeretre bízva Saint-Preux-t. Figyelemre méltó Julie-nek az a törekvése is, hogy egy erősebb érzéki benyomás – jelen esetben a szerelmi együttlét – élményéhez kösse az erkölcsi jó fogalmát, melyhez hasonló módszerekkel él Emil nevelője is.

Saint-Preux „útrabocsátása” után beleveti magát a párizsi életbe. A nagyvárosban a nevelő lépten-nyomon találkozik a Rousseau más műveiben – elsősorban az első Értekezésben – bírált és leleplezett elidegenedéssel, mely átláthatatlan fátyollal takarja el a gyanútlan vidéki kispolgár elől a valóságos emberi, társadalmi viszonyokat. Igaz, Párizsban már nem uralkodnak d'Étange báró feudális előítéletei, viszont gátlástalanul tombol a bourgeois individualizmus. A „társadalmi ember” felemeli szavát az uralomra jutott önzés ellen, de esszéi nem találnak visszhangra. Saint-Preux Párizsban már nem fenyegeti a hagyományokat, a megszokott társadalmi rendet. „Felforgató gondolatait” integrálja a szalon-civilizáció, mint ahogy más, hozzá hasonló kispolgár is elmondhatja mindazt, ami

²⁸ J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. II, Jelzett kiad., I. rész, 24. levél, 84. o.

²⁹ Uo. II. rész, 11. levél, 225. o.

az eszébe jut, anélkül, hogy odafigyelnének rá. A vélemények pluralizmusa relatívvá teszi az igazságot, így azután „amikor az ember beszél, inkább a ruhája, mintsem ő maga mondja el az érzéseit; s olyan gyakran változtatja a véleményét, ahogy az állapota megváltozik. Adjunk rá egy hosszú parókát, egyenruhát és érdemkeresztet, s hallhatjuk, amint ugyanazzal a hévvel prédikál a törvényekről, despotizmusról és inkvizícióról. Külön észjárása van a talárosoknak, a nagytőkéseknek és a katonáknak. Mindegyikük bebizonyítja, hogy a másik kettőnek nincs igaza, s levonja mindhármójuk számára a következtetést. Így azután senki sem mondja azt, amit gondol, hanem azt, amit a másik hallani akar; s az igazság látszólagos buzgalma csak a bennük lakozó érdek leplezésére szolgál.”³⁰

Saint-Preux párizsi levelei sok szempontból hasonlítanak Montesquieu Perzsa leveleihez, hívja fel a figyelmet Jean-Louis Lecercle,³¹ mégis, vagy egy lényeges különbség: míg Üzbég és Rica kívülről lépnek a „világ széles sivatagába” s mulatnak a társadalmi intézmények, szokások és a korabeli valóság, azaz a jelenség és a lényeg ellentmondásain, addig a Saint-Preux-t eltöltő „titkos borzalom” őszinteségéhez nem férhet kétség. (Montesquieu-höz hasonló álláspontot vallott Voltaire és a többi, vagyona révén integrálódott polgári családból származó felvilágosító; ők egyszerű furcsaságot, kellemetlen kötelességet láttak a társadalmi érintkezés elidegenedett formáiban, melyek Rousseau számára a munkamegosztás és a racionális önzés szimbólumai voltak.)

A párizsi nép Valais hegyilakóinak torzképe, az ideálok cáfolata. Saint-Preux tézisének – ti. hogy az ember eredendően jó – bizonyítékát az Alpok hegyei között találta meg, most viszont saját tapasztalatai alapján kell rádöbbennie arra, hogy az antitézist is igazolja a gyakorlat. Párizs azonban nemcsak a „természetes ember” eszményét tagadja, hanem sajátos módon megkérdőjelezi Vevey rendi előítéletekre és kispolgári érzelmességgel palástolt önzésre épülő világát is. Az elidegenedett, racionális érdekeket és a képmutató formákat igazoló libertinus filozófia nihilista módon bírálja d’Étange báró zsarnokságát: szociológiai nyelven szólva a szerepfelborításra készülő nevelőnek a játékos inkognitót, a házasságtörést sugallja. Ez a megoldás – melyet Saint-Preux javasol, s Julie egy pillanatra el is fogad –, bár alkalmas lenne d’Étange báró, Wolmar és a Vevey-i közvélemény kijátszására, megfosztaná érzelmeiktől a szerelmeseket, s ellentétes lenne a „belülről vezéreltség” elvéve. Saint-Preux egyébként csak párizsi élményeinek hatása alatt tartja elképzelhetőnek a szentimentális konfliktus libertinus megoldását, mert a felvilágosodott szalonokban megtanulja, „hogyan lehet védeni a hazug ügyet, a filozófia erejével megrendíteni az erkölcs elvét, finom szóvirágokkal kiszínezni a szenvedélyeket és előítéleteket, s téves, de a napi divatot követő maximákkal támogatni őket”.³²

Párizsban az emberek önzők, „kívülről vezéreltek”. Életüket betölti a látszat, magatartásuk lényege a konformitás, s ekkép életük azonossá válik a szereppel, melyet eljátszának. Saint-Preux-nek ebből a környezetből vissza kell vonulnia, hogy a látszat helyett a valóságot vegye birtokba – mindezt azonban csak a természetben, azaz önmagában találhatja meg. A szentimentális hős, a „természeti ember” sorozatos csalódásai elől a magányban keres menedéket, de ezt a magányt kitölti az álmodozás. „Az ember eszméje összeolvad egy ideális világ víziójával, melyet képzeletbeli lények népesítenek be” – írja

³⁰ Uo. II. rész, 14. levél, 233–234. o.

³¹ Jean-Louis Lecercle: *Rousseau et l’art du roman*. Párizs 1969.

³² J.-J. Rousseau: i. m. II. rész, 14. levél, 233. o.

Bernard Groethuysen.³³ A magányos „természeti ember” így képzeletben visszaváltozik „társadalmi emberré”, aki álmain föllekesülve újra összeütközésbe került a társadalmi valósággal, s ezzel kezdetét veszi az a keserves körforgás, mely annyira jellemzi Rousseau egyéni sorsát. A regényben ez a személyes élmény az általánosítás szintjére emelkedik: a regényhősök, az írói képzelet egyedi teremtményei szüntelenül egy általános elvre hivatkoznak, de mégsem válnak goethei–lukácsi értelemben vett allegorikus figurákká, mert hitellessé teszi őket a szerző személyes, egyéni tapasztalata.

A „természetes ember” és a „társadalmi ember” lappangó konfliktusa a mű harmadik részében éleződik ki először, amikor Saint-Preux értesül arról, hogy Julie feleségül ment Wolmarhoz. A kétségbeesett szerelmes öngyilkos akar lenni, mint később Werther, Jacopo Ortis és annyi más szentimentális polgárhős, aki az életét egyetlen, kozmikus érzésre alapozta. De a „világba vetett” Saint-Preux, amikor felismeri, hogy az életét betöltő érzelem irreálissá vált, s a halálra gondol, már nem „természetes ember” többé. „Kérdezem, melyik élet válik hamarabb elviselhetetlenné, a civilizált vagy a természetes? Alig látunk embert magunk körül, aki ne panaszkodnék a sorsára; sőt, többen el is dobják maguktól az életet, ha módjukban áll; az isteni és emberi törvények együttesen is alig bírnak úrrá lenni e felforduláson. Kérdezem, hallottak-e valaha olyasmit, hogy egy szabadságban élő vadember panaszkodott az életre és öngyilkosságot követett el? Ne legyünk hát ilyen gőgösek, amikor arról ítélünk, hogy melyik oldalon van az igazi nyomorúság” – olvashatjuk a második Értekezésben.³⁴

Az öngyilkosság a „természetes ember” lázadása, Heller Ágnes szavaival élve a szentimentális hős végső, reprezentatív tette, a szabadság aktusa. Az öngyilkosság azonban egyúttal a gátat nem ismerő individualizmus megnyilvánulása, s az önzés (*amour-propre*) nevében szegül szembe a természetes önszeretettel (*amour de soi*). „Isten nem azért adott hivatást az embernek, hogy örök nyugalomban maradjon, mozdulatlanul; de szabadságot adott neki, hogy jót tegyen, lelkiismeretet, hogy akarja, s gondolkodást, hogy választhassa azt. Egyetlen bírát alkotott cselekedeteire, s a szívébe írta: 'Tedd azt, ami üdvös neked, s nem káros senkinek'. Ha én azt érzem, hogy jó lenne meghalni, ellenállok a parancsának, mely arra kötelez, hogy éljek; mert bár kívánatosabb tette számomra a halált, megtöltötte, hogy keressem azt” – írja Saint-Preux.³⁵

A nevelő tehát a „negatív erények” nevében tartózkodik az öngyilkosságtól, melyekre az Emilben is hivatkozik Rousseau: „A legfennköltebb erények a negatív erények, s egyúttal a legnehezebbek is, mert fitogtatás nélkül valók, és nélkülözik azt az emberi szívnek oly édes gyönyört, hogy valakit úgy bocsátunk el, hogy meg van velünk elégedve. Ó, mennyi jót tesz szükségszerűen embertársaival, ha ugyan akad ilyen csak egy is, aki sohasem tesz rosszat nekik! Micsoda rettenthetetlen lélekre, micsoda erőteljes jellemre van szüksége! Ne vitatkozzunk erről az életelvről, hanem igyekezzünk gyakorolni, akkor majd érezni fogjuk, mily nagy és keserves dolog megvalósítani.”³⁶ Ez a „negatív erkölcs” azonban nem ad tudatos programot a jócselekedetekre, s sugallhatna Saint-Preux-nek pietista visszavonulást, tehetetlen halálvárását is.

³³ Bernard Groethuysen, i. m. 33. o.

³⁴ J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. III, Jelzett kiad., 152. o.

³⁵ J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. II, Jelzett kiad., III. rész, 21. levél, 283. o.

³⁶ J.-J. Rousseau: *Emil vagy a nevelésről*. Ford. Gyóry János, Tankönyvkiadó, Budapest 1957, 96. o.

Ezért helyezi milord Edouard válaszában a hangsúlyt a nevelőben lakozó plebejus hazafiságra, s idézi fel a Csokonai által is emlegetett „ember s polgár”, azaz a „társadalmi ember” kötelességeit. Mert bár Saint-Preux a regény folyamán hontalan, de érzelmei továbbra is a hazájához fűzik, s perspektivikusan adott számára a lehetőség, hogy idővel aktív citoyenként lépjen a közélet színpadára. (Saint-Preux-nek, bár menekülnie kellett hazájából, mégis több reménye van arra, hogy idővel politikai szerepet vállalhat, mint Werthernek, akin egyszerűen keresztül néznek a német városka nemesei.)

A nevelő előtt ráadásul milord Edouard jóvoltából nyitva áll az emberiség szolgálata, Anson admirális expedíciója, mely konkrét célt biztosít számára a szerelmi csalódás után. Saint-Preux-ben milord Edouard ajánlata győzelemhez segítette a „társadalmi embert”, aki bár lemondott az adekvát cselekvésről, az azonnali forradalomról, hasznosítani tudta, s egyben megőrizte a szentimentális hős társadalomformáló energiáit.

Saint-Preux, amikor visszatér Clarensbe, filozófiai író, felfedező, aki csak lényének legmélyén őrzi érzelmeit, a „természetes ember” elpusztíthatatlan örökségét. Clarensban a nevelő folytatja felfedező útját, s e kis utópikus közösségben próbálja megtalálni az adott társadalmi viszonyok között azonnal megvalósítható boldogság titkát. Szerepe azonban továbbra is passzív: amíg az első három részben a határtalan, végtelenen szubjektív érzelmek uralkodnak rajta s készítenek passzivitásra, addig a regény második felében a lelkesült, de racionális megfigyelő szerepe eleve megszabja lehetőségeit.

Clarens, a „kis közösség”, Valais és Párizs utópikus szintézisét képviseli, elméletileg tagadja és meghaladja a korabeli valóságot. „Egy lelki állapot akkor utópikus, ha összeegyeztethetetlen a valóságos állapottal, amelyben megjelenik. Ez az összeegyeztethetetlen mindig nyilvánvaló abból a tényből, hogy ez a lelki állapot a tapasztalatban, gondolatban és gyakorlatban egyaránt ilyen tárgyak felé orientált. Mégsem tekinthetünk minden lelki állapotot utópikusnak, mely összeegyeztethetetlen a helyzettel, amit meghalad (és ebben az értelemben elrugaszkozik a valóságoktól). Csak azok a valóságot meghaladó orientációk tekinthetők utópikusnak, melyek nem irányítani kívánják, hanem részlegesen vagy teljesen össze akarják zúzni a dolgok adott uralkodó rendjét” – írja Karl Mannheim,^{3 7} aki megkülönböztet térbeli és időbeli (vagy chiliasztikus), liberális-humanista és konzervatív utópiákat. Mindezek a terminusok kétségtelenül alkalmazhatók az *Új Héloïse* második felében írt utópikus társadalomra, mégis, nézetünk szerint Nicolas Wagner mereven és olykor öncélúan használta fel őket^{3 8} a clarensi „birodalom” elemzésekor.

Rousseau „szigete” sok szempontból eltér a különböző irányzatú felvilágosodott filozófusok tervezetéseitől: sem Voltaire egyéni érvényesülésre épülő elképzelései, sem Morelly kommunisztikus tanítása, sem Sade márki szenzualista-libertinus álmodozásai nem hasonlítanak hozzá. Rousseau utópiája elsősorban plebejus szemléletével válik ki a többi közül. Julie, a clarensi közösség lelke, a vidéki polgárságnak azt a típusát képviseli, aki képesnek tartja magát arra, hogy felismerje a „természet hangját”, s társadalmi helyzetéből következően „közel van a néphez”.

Az *Új Héloïse* második felében Rousseau az önzéssel szemben az önszeretet (*amour de soi*) próbálja egy kis közösség alapjává tenni, s ezzel a jövő társadalom csíráit elvetni.

^{3 7} Karl Mannheim: *Ideology and Utopia*. Routledge & Kegan Paul Ltd., London 1954, 173. o.

^{3 8} Nicolas Wagner: *L'utopia de la Nouvelle Héloïse. Roman et lumières au XVIII^e siècle*. Jelzett kiad.

Clarensben Julie és Wolmar a „társadalmi ember” és a „természeti ember” egyensúlyát akarja létrehozni. Rousseau a „természetes embert” azonosnak tekinti a néppel; s mert másutt – elsősorban az Emilben – a gyermekben is a „természetes embert” látja, nem meglepő, hogy Clarensban a szillogizmus teljessé válik: a nép, a cselédek gyermekként viselkednek. Julie a patriarchális szellemben nevelt parasztok között abszolút uralkodóvá akarja tenni az erkölcsöt, mely az egész utópia célja és értelme.

Clarens a társadalmi elidegenedés feloldásának kísérlete, oly módon, hogy Rousseau Valais és Párizs – azaz a tézis és az antitézis – negatív oldalait kiküszöböli, pozitív vonásait pedig egyesíti. Julie és Wolmar birtokán látszólag teljes egyenlőség, „antik egyszerűség”, patriarchális szellem uralkodik, úgy tűnik, Clarens az Emil ötödik könyvében leírt „homéroszi világ” párja, ahol az emberek istenné magasztosulnak. A birtok gazdái alkalmanként egy asztalnál étkeznek cselédekkel, kiküszöbölték a pénzt, a fényűzést. A kastély lakói között nyílt, barátságos légkör uralkodik, száműzték a megtévesztő nyelvet, a tartalmatlan szóvirágokat. „A jólneveltség csak a bűn álarca; teljesen felesleges ott, ahol az erkölcs urakodik!” – szögezi le Saint-Preux megérkezésekor Wolmar, s felszólítja őt, hívja Julie-nek a feleségét.

A cselédek Clarensban nem ismerik a tétlenséget, s gyermekként engedelmeskednek uraiknak, akiknek hatalmát nem a társadalmi, hanem a közösség által elismert természetes vagy fiziológiai egyenlőtlenség biztosítja. Julie és Wolmar még cselédek multságáról is gondoskodnak, s szívükön viselik tiszta erkölcsüket: a birtokon ideális házasságok kötődnek, s Montesquieu elvei szerint szapora a gyermekáldás, hiszen „minél kevesebb gyermek születik egy országban, annál kevesebb gabonát termelnek”. A birtokot körülveszi a természet, nincsenek sem gazdagok, sem koldusok. Julie és Wolmar vallásosságban is példát mutatnak, s látszólag tökéletes a harmónia. Karl Mannheim terminológiájával élve ez a clarensi utópia konzervatív oldala, mely sajátosan leplezi az utópia liberális-technokrata vonásait.

Nem szabad ugyanis elfeledkezni arról sem, hogy a clarensi mintabirtok jövedelmezőségben és szervezettségben is példát mutat. Wolmar rendkívül megfontoltan gazdálkodik, minimumra csökkentti az anyagi kockázatot, s bár megelégszik nyolc lakájjal(!), a kastélyban óramű pontosságú a kiszolgálás. S hogy a cselédeknek még csak véletlenül se jusson eszükbe megtagadni az engedelmességet, jól szervezett igazságszolgáltatás és besúgórendszer gondoskodik a kastély lakóinak biztonságáról, s e racionális rendszer keretei közé illeszkednek Julie szentimentális szólamai is. „Különös, hogy bár nem kétséges, ki a szigorúbb kettőjük közül, a szolgák jobban félnek Julie megható szemrehányásaitól, mint Wolmar súlyos szidalmától. Egyikük az igazság és a pártatlanság hangján beszél, megalázza és összezavarja a bűnösöket; másikuk erkölcsi sajnálatot ébreszt bennük az elkövetett bűn iránt, ekképp mutatva ki, hogy rákényszerül arra, hogy megvonja tőlük jóindulatát. Julie gyakran sír ezért a szegénytől, s nem ritka az sem, hogy maga is ellágyul, látva bűnbánatukat, abban a reményben, hogy nem kell ígéretéhez tartani magát.”³⁹

Az érzelmek és a szigorú, könyörületet nem ismerő erkölcs, a spártai ideálok, a vallásosság és a patriarchális szellem tehát valójában nem egyéb őszintén átélt szerepjátszásnál, mely a jövedelmező birtok belső rendjét van hivatva összetartani. Clarens nem egyszerű földbirtok, hanem valóságos állam, ahol a cselédek teljesen elidegenítik jogaikat a közös

³⁹ J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. II, Jelzett kiad., IV. rész, 10. levél, 465. o.

érdekében: a természetes szabadság helyett a kötelességgel terhes polgári szabadság uralkodik. Rousseau ezeket az elveket a Társadalmi szerződésben fejti ki részletesebben, abban a könyvben, mely később a jakobinus forradalom elméleti alapjául szolgált. Természetesen Clarensban sincsenek pártok; a parasztokat senki sem kérdezi meg akaratauk felől, hiszen a törvényhozók – azaz Julie és Wolmar – feladata, hogy felismerjék és gyakorolják a megfoghatatlan „közakaratot” (*volonté générale*).

Clarens citoyen elvekre épülő burzsoá társadalom, mely a maga módján kedvében igyekszik járni a gyermekként kezelt népnek a nagyobb profit és a kizsákmányolás biztonsága érdekében. Ez a gondolat távolról sem új, hiszen a XVIII. századi felvilágosítók általában gyermeknek tekintették a népet, melyet „szigorú atyaként” kell kormányozni – Rousseau újítása viszont, hogy elvetette az irányítás durva és zsarnoki formáit. Clarensban csak indirekt módon avatkoznak bele a nép erkölcsi fejlődésébe, hiszen Julie és Wolmar alapelve, hogy kényszert nem szabad alkalmazni. Hagyni kell, hogy a gyermek gyermek legyen, azaz a nép kiélhesse természetes hajlamait, lehetővé kell tenni, hogy szigorú korlátok között, de megvalósíthassa önmagát, élvezhesse gyermeki boldogságát, hívja fel a figyelmet Bernard Groethuysen⁴⁰ az *Emil* és az *Új Héloïse* párhuzamos gondolatmenetére.

A „társadalmi ember” csak akkor érezheti szabadnak magát, ha a társadalom törvényeit az erkölcs elveihez igazítják, ami annyit jelent, hogy a törvénynek azonosnak kell lennie a természettel. Rousseau ezt a második Értekezésben és a Társadalmi szerződésben kifejtett gondolatot Clarens csodálatos kertjével, az Elysée-vel illusztrálja. „A domb lejtőjén elterülő liget szolgált menedékkül a tömérdek madárnak, amelynek csicsergését hallottam a távolból; a lombok árnyékában, mint egy napernyő alatt láttuk őket röpdösni, szaladgálni, énekelni, évődni, civakodni, mintha észre sem vettek volna bennünket. Olyan kevéssé menekültek el közeledtünkre, hogy először azt hittem, rácsok mögé vannak zárva; de ahogy a medence partjára értünk, többet láttam közülük földre szállni és közeledni felénk a rövid sétányon, mely a kalitkát a medencével kötötte össze. Wolmar megkerülte a medencét, s a sétányra szórt két vagy három maréknyi kevert magot, amit a zsebében tartott; és amikor hátralépett, a madarak odafutottak és enni kezdték, mint a tyúkok, olyan barátságosan, mintha betanították volna őket. „Ez nagyon kedves!’ kiáltottam föl. „Az előbb meglepett, hogy a kalitka szót használta; de már megértem: látom, hogy Önnek vendégei, s nem foglyai vannak.”⁴¹

A rács nélküli kalitka szimbólum, az erőszaktól borzadó, de a vagyonához ragaszkodó polgár álmainak megtestesítője. Az Elysée-ben – melyhez hasonló csodát Saint-Preux még világ körüli útján sem látott – a madarak szabadok, s önként teljesítik mindazt, amit kalitkába zárt társaiktól várnak. Clarens fallal elzárt csodálatos kertje, az Elysée természet, társadalom és erkölcs harmonikus egységét példázza, mely a polgári társadalom körülményei között sohasem válhat valóra.

A regény második felében sokáig úgy tűnik, hogy a clarensi utópia megoldja Julie és Saint-Preux szerelmi konfliktusát is. Wolmar a birtok belső biztonsága érdekében hívja a nevelőt, a „természetes embert” Clarensba, mert tisztában van azzal, hogy Julie-ben előbb utóbb feltör „szentimentális énje”, s ez meghiúsíthatja nagyszabású társadalomátalakítót

⁴⁰ Bernard Groethuysen, i. m. 158. o.

⁴¹ J.-J. Rousseau: i. m. IV. rész, 11. levél, 475–476. o.

terveit. A Julie emlékeiben élő szerelmissel csak a rezignált, a clarensi utópiába integrált Saint-Preux-t lehet szembeállítani, gondolja Wolmar, s nyomban a nevelő megérkezése után nekilát, hogy tervei szerint átalakítsa őt.

Clarensban teljeseedik be a nevelő nevelési regénye, melynek lényege, hogy az abszolút személyiség átalakul relatív személyiséggé, s a „természetes ember” kompromisszumot köt a „társadalmi emberrel”. Ez a képlet jellemző az összes nevelési regényre, csakhogy Rousseau a partikuláris és a társadalmi létet nem spontán, empirikus alapon kapcsolta össze, mint például Richardson vagy a XIX. századi regényírók többsége, hanem etikai elméleteinek végigvitelével jutott el az epikai ábrázolásban jelentkező különösség kategóriájának megsejtéséig.

Rousseau regényelméletének forrását a korabeli filozófiai irányzatokban találjuk meg. A XVIII. századi filozófusok egy része biológiai-szenzualista ismérvekkel próbálta definiálni az embert (La Mettrie, Holbach, Helvetius, illetve Locke), vagy pedig kizárólag a társadalmi szempontokat érvényesítette (Hobbes, Mandeville). Rousseau elméletileg egyesítette a kétfajta szemléletet, s jutott el a polgári regény alapformáját képező nevelési regényig, műveire illik tehát Hegel meghatározása: „A legközönségesebb, s a regénynek leginkább megfelelő összeütközések egyike ezért nem más, mint a szív poézisének a viszonyok ellenséges prózájával, a külső körülmények véletlenjeivel támadt konfliktusa. E meghasonlás megoldása vagy tragikus, vagy komikus, vagy éppenséggel olyan elintézés nyer, hogy a közönséges világrenddel eleinte ellenkező egyének elismerik e rend igazát és szubsztancialitását, megbékélnek viszonyaival, tevékenyen beleilleszkednek közegébe; s ha nem, működésük és produkcióik prózai burkát levetve, a mindennapok készen talált prózájának helyébe a szépséggel és művészettel rokon és baráti valóságot helyezik.”⁴²

Saint-Preux „szívének poézisát” előbb a társadalom, a nagyvilág (Vevey, Párizs, Anglia) próbálta prózává szürkíteni, később viszont Wolmar a clarensi kis közösségben próbálja irányított eszközökkel átalakítani a személyiségét. Wolmar a szenzualista filozófia minden vívmányát felhasználva próbálja kiirtani Julie és Saint-Preux szerelmi emlékeit. Már megérkezésekor felszólítja a nevelőket, hogy csókolja meg barátként a feleségét, majd, miután birtokába jutott a szerelmesek levelezésének, elvezeti őket a ligetbe, első csókjuk színhelyére. Itt ismét megismételteti a csókot, s közben megpróbál a lelkükbe hatolni, hogy teljesen kisajátíthassa őket. Robert Osmont profanizációnak, brutális beavatkozásnak tartja ezt az eljárást,⁴³ mely azonban összhangban áll a korabeli szenzualista filozófia által propagált „személyiségátalakító módszerekkel”. (Gondoljunk csak Valmont vikomt „nevelési kísérleteire” Cécile Volanges-zsal!). Wolmar célja világos: új benyomások, érzéki effektusok révén akarja megsemmisíteni a régieket, társadalmasítani akarja a „természetes embert”, mindent elkövet, hogy vezérlő elvévé tegye a Clarens lényegét alkotó puritán erényt.

Miként a nevelő Emilt, úgy teszi próbára Wolmar Saint-Preux-t, hogy tud-e a racionális erkölcs szellemében együtt élni Julie-vel. A „próbára tevés” folyamatos nevelést jelent: Wolmar tudatosan ki akarja gyógyítani Saint-Preux-t szerelméből, meggyőzván arról, hogy az emlékeiben élő szentimentális Julie egyáltalán nem azonos a clarensi racionális üzlet-asszonnal és családayával. „Más felesége már nem az ő szeretője: két gyermek anyja már

⁴² Hegel: *Eszttika*. Gondolat, Budapest 1974, 378. o.

⁴³ Lásd Robert Osmont tanulmányát. *Annales Jean-Jacques Rousseau*, XXXV. sz. 69. o.

nem az ő régi tanítványa. Igaz ugyan, hogy sokban hasonlít hozzá, s felidézi az emlékeit. Ő a múltat szereti: íme a talány nyitja. Ha elveszik tőle az emlékeit, megszűnik a szerelme”⁴⁴ – tárja föl Wolmar a szándékait Claire-nek.

A pszichoanalitikus kísérletek eleinte sikeresek: Saint-Preux maga is meg van győződve arról, hogy Julie nem szereti többé, s érzelmei átalakultak az erény iránti szerelemmé. Wolmar ezek után felidézi a múlt árnyait, s az öreg d'Étange báróval szembesíti a nevelőt, aki kibékül hajdani ellenségével. Ezután következik az a feladat, melynek során a „társadalmi embernek” el kell nyomnia magában a természetes szánalmat Laura, egy bűnbánó olasz prostituált, milord Edouard szerelme iránt. Saint-Preux ezen a próbán is sikerrel esik túl, híven követve az *Emil*ben lefektetett erkölcsi elvet: „Hogy a könyörületességet ne engedjük gyengeséggé fajlulni, általánosítani kell és kiterjeszteni az egész emberi nemre. Így aztán csak akkor engedjük át magunkat neki, ha összhangban van az igazságossággal, mert az összes erények közül az igazságosság járul hozzá leginkább az emberek közös jólétéhez. Az ésszerűség és a magunk iránt való szeretet is azt diktálja, hogy fajtánkon még nagyobb mértékben kell szánakoznunk, mint felebarátunkon.”⁴⁵

Nem az a lényeges, hogy valóban igazságos-e megtagadni a clarensi „beutalót” Laurától, azért, mert egyszer rossz útra tért, hanem az, hogy ha a törvényhozó – azaz Wolmar – így döntött, a „társadalmi ember” le tudja győzni a természetes szánalom szirénhangjait.

Ezek után kerül sor a végső próbatételre, arra, hogy Wolmar egyedül hagyja Julie-t és Saint-Preux-t. Ezzel a kísérletével a szerelmi együttlét emlékét akarja megsemmisíteni, hiszen egészen biztos abban, hogy Saint-Preux az egész közösség érdekében uralkodik majd egyéni érzelmein. A nevelő azonban a Meillerie-be tett kirándulás során már nem tudja megfékezni szentimentális természetét, s újra szerelmi vallomást tesz. Mindez persze azzal is magyarázható, hogy a nevelőt Meillerie szikláihoz szerelmes emlékek fűzik, melyeket Wolmar elfelejtett „semlegesíteni”. Julie érzelmeinek feltámadását azonban már nem magyarázhatjuk érzéki benyomásokkal; s végső soron nem a kiváltó ok a fontos, hanem az, hogy egyikükben sem sikerült elpusztítani a „természetes embert”, s az erkölcsös-puritán felszín alól feltör a szentimentális hős. Julie számára az ellágyulás egyenlő a bűnnel: gondolatban már megcsalta Wolmart, s érzi, egyre kevésbé tud ellenállni az egész közösséget fenyegető kísértésnek. Julie a Saint-Preux iránti szerelem újjáéledése elől újra Istenhez menekül, s új, „szubjektív vallást” próbál meghonosítani – ez a clarensi „vallási vita” előzménye.

Clarensban a vallás – Valais-től eltérően – végig fontos szerepet játszik: társadalmi szükségletet elégít ki, s az utópikus közösség összekovácsolására szolgál. A clarensi intézményes vallás tételei lényegében azonosak a Társadalmi szerződés függelékét képező Polgári hitvallással. A Legfelsőbb Lény kultusza mindkét esetben a citoyen-erkölcs megalapozását szolgálja, mégpedig unalmas dogmák és ceremóniák nélkül, hiszen „a tiszta erkölccsel annyi szigorú kötelesség jár, hogy ha még közömbös formaságokkal is túlterhelik, az szinte mindig a lényeg rovására megy”.⁴⁶

⁴⁴ J.-J. Rousseau, i. m. IV. rész, 14. levél, 509. o.

⁴⁵ J.-J. Rousseau: *Emil vagy a nevelésről*. Jelzett kiad., 287. o.

⁴⁶ J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. II, Jelzett kiad., IV. rész, 10. levél, 456. o.

A vallás Clarensben társadalmi intézmény, s sokkal több köze van az állampolgári fegyelemhez, mint az egyéni hithez és érzelmekhez. „Az állam senkit sem kötelezhet arra, hogy higgyen, de száműzheti azt, aki nem hisz: száműzheti, nem mint istentelent, hanem mint társadalomellenes tény, mint aki nem tudja szeretni a törvényt, az igazságot és azt, hogy szükség esetén életét áldozza kötelességéért”^{4 7} — olvashatjuk a Polgári hitvallásban, ezért teljesíti az ateista Wolmar is vallási kötelességét. „Soha nem vitatja a dogmákat, velünk együtt eljár a templomba, aláveti magát az elfogadott szokásoknak; s anélkül, hogy hivatkozna hitére, mellyel nem rendelkezik, kerüli a botrányt, s részt vesz a szertartásokon a törvények szerint, melyet az Állam előírhat polgárainak.”^{4 8}

A szerelmével viaskodó Julie-t azonban nem elégíti ki a Legfelsőbb Lény érzelmentes tisztelete, ezért fordul a pietizmus felé, s próbálja érzelmileg is átélni erkölcsi kötelességeit. Mme de Wolmar azonban, aki egyszer már a racionális erény megfékezte szentimentális énjét, képtelen erre az-újabb pszichológiai bűvészmutatványra: „bűnös” érzelmeit nem sikerül a kívánt cél felé irányítani. Julie ezért vezekelni kezd, egyre bigottabbá válik, s hiába próbálja helyreállítani belső egyensúlyát. Nem bizván saját erényében, külső eszközökkel akarja közömbösíteni Saint-Preux-t, a „természetes embert”. Ezért akarja Claire-t, megözvegyült barátnőjét férjhez adni szerelméhez, hogy így integrálja őt a clarensi utópiába. Miután ez a terv is csődöt mond, következik be Julie halála, mely egyaránt felfogható az általa képviselt erkölcsi elvek győzelmének és bukásának.

Julie ugyanis vízbefúló gyermekét látva sajátos „határhelyzetbe” kerül. Egyértelműen megszólal benne a lelkiismeret, a „természet hangja”, mely ideiglenesen elfeledteti vele saját érdekeit és érzelmeit. Rousseau egyébként második Értekezésében Mandeville-el vitatkozva hasonló „határhelyzettel” illusztrálja szánalomra épülő erkölcstana általános érvényességét: „Örömmel látjuk, hogy a *Méhek meséjének* szerzője kénytelen elismerni, hogy az ember együttérző és érzékeny lény, s amikor példát ad e tulajdonságokra, levetkőzi hűvös és éleselméjű modorát, és megindító képet fest elénk egy szobába zárt emberről, aki látja, amint egy fenevad elragadja az anyja kebeléről a kisgyermeket, halálos harapásaival összezúzza a gyermek gyöngé tagjait, s beleit darabokra szagatja a karmaival. Micsoda szörnyű felindulást érez az az ember, egy olyan esemény tanúja, amelyhez nem fűződik személyes érdeke. Micsoda szorongató érzés lehet látnia mindezt, tudva, hogy nincs módja segíteni az ájult anyán és haldokló gyermekén.”^{4 9}

Rousseau tehát az *Új Héloïse*-ban követett filozófiai gondolatmenete végén újra visszatért a kiinduláshoz, s az erény betetőzéséül ismét csak az irracionális emberi érzelmeire hivatkozott. Julie, aki eddig érzelmei és erkölcsi nézetei zűrzavarában sem a Legfelsőbb Lény, sem a pietisták szentimentális istene segítségével nem tudott eligazodni, a baleset következtében végre egyértelmű helyzetbe került: mint anya, s mint részvétet érző ember csak azt tehette, amit tett. A döntés kényszere azonban megfosztja értékétől az erényt: „Nem érdem megakadályozni, hogy egy csecsemő a tűzbe essék: e tett sem jó, sem rossz, és ami szolgálatot a gyermeknek tettünk, azzal csak magunkat köteleztük le, mivel ha

^{4 7} J.-J. Rousseau: *Társadalmi szerződés*. Ford. Csehi Gyula, Bibliotheca, 1959, 283. o.

^{4 8} J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. II, Jelzett kiad., V. rész, 15. levél, 592–593. o.

^{4 9} J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. III, Jelzett kiad., 154–155. o.

beleesik a tűzbe, e látvány oly fájdalmat okozott volna, melyet már önvédelemből is megelőzni kényszerültünk”⁵⁰ – írja Mandeville, Rousseau cinikus ellenfele.

Julie gyermeke balesete előtt hosszú levelet ír Saint-Preux-nek a hitről. Áttekinti vallási fejlődését, mely leánykorának szentimentális természetvallásától a rideg teizmuson át a pietista misztikáig terjed. A regény hatodik részében természetesen ez utóbbit véli üdvözítőnek az erény szempontjából, s így ír vallási nézeteiről: „Hibáim kevesebb ijedtséget, mint szegyet okoznak; eltölt a sajnálat, de nem a lelkiismeretfurdalás. Az Isten, melyet szolgálok, nagylelkű Isten, atya: meg hat a jósága; szemem nem látja többi tulajdonságát; ez az egyetlen, melyet felfogok. Hatalma lenyűgöz, végtelensége megzavar, igazsága. . . Az embert gyengévé teszi, de mert igazságos, jóságos.”⁵¹

Rousseau művének protestáns szellemű méltatója megjegyzi,⁵² hogy Julie nézetei a kálvinizmus kegyelem-tanítása felé közelítenek, s ezen a ponton eltérnek a másik alapvető fontosságú Rousseau szövegtől, a Savoyai káplán hitvallásától. („A Gondviselés jótéteményeiről álmodozva szégyellem, hogy oly gyöngé gondokra voltam érzékeny, s elfeledkeztem oly hatalmas kegyekről” – írja előzőleg Julie.)

Julie nem holmi eredendő hajlamból keresi a kiutat a misztikában, hanem a benne tátongó érzelmi irt akarja kitölteni vele, ugyanúgy, mint a Wilhelm Meister tanulóéveiből ismert szép lélek. A clarensi utópiából ugyanis hiányzik, mert szigorúan tilos, a szerelem, a „természetes ember” elsőrendű szükséglete, melyet Julie-ben sem a gyermekei iránt érzett szeretet, sem férjének tisztelete nem tud pótolni. Jelen van azonban a kísértő Saint-Preux, s így a vallás meneküléssé, rajongássá válik, mert az erény önmagában már nem elégséges ahhoz, hogy fenntartsa Mme de Wolmar belső egyensúlyát. „Az a vélekedés, mely szerint a kegyelem és a természet (az erény) hatásait megkülönböztethetjük, vagy az utóbbi segítségével az előbbieket magunkban létrehozhatjuk, *rajongás*; képtelenek vagyunk ugyanis egy érzékfölötti tárgyat valami is felismerni a tapasztalatban, s még kevésbé befolyásolhatjuk, hogy ily módon magunkra vonjuk, még ha kedélyünkben olyan morálisan ható mozgások mennek is végbe, melyeket nem tudunk megmagyarázni. . . (. . .) . . Ha valaki égi hatásokat akar észlelni magában, az az örület egy faja, melyben lehet ugyan módszer (mivel e vélt belső kinyilatkoztatásoknak mindig morális, tehát észideákhoz kell kapcsolódniuk), de mindenkor a vallásra hátrányos öncsalás marad” – mondja erről Kant.⁵³

Julie vallási nézetei a halálos ágyon visszatérnek a szentimentális panteizmushoz, melyet jószerivel alig nevezhetünk vallásnak. „Egész beszélgetésünk alatt egy szót sem szólt sem Istenről, sem az üdvösségről” – állapítja meg csodálkozva Wolmar (VI. rész, 11. levél), majd amikor végül beállít a kastélyba egy protestáns lelkész, Julie elmondja racionális credóját, melyből tökéletes vallási harmónia tükröződik.

Julie visszanyert lelki nyugalmanak titka a végső, szentimentális vallomás, az utolsó levél, melyet Saint-Preux-nek ír. Mme de Wolmar halála előtt sem bánja meg szerelmét, s ebben a levélben újra megtalálja szentimentális hangját, s a túlvilági erény nevében kínál örök boldogságot szerelmesének. A szentimentális hős, a „természetes ember” tehát az agónia „határhelyzetében” újra szóhoz jut, s felmagasztosul.

⁵⁰ Mandeville-t idézi Ludassy Mária. Lásd *Világosság*, 1976/11, 682. o.

⁵¹ J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. II, Jelzett kiad., VI. rész, 8. levél, 696. o.

⁵² Emile G. Leonard: *Histoire du protestantisme*. I–II, Párizs 1962.

⁵³ Kant: *A vallás a tiszta ész határain belül*. Gondolat, Budapest 1974, 326–327. o.

Rousseau 1757 szeptemberében írt leveléből tudjuk, hogy eredeti terve szerint Julie és Saint-Preux a tavi viharban lelte volna halálát, s ez a befejezés a filozófiai koncepcióval szemben a művészi ábrázolás belső igényét elégítette volna ki. Rousseau végül elvetette ezt a megoldást, mert mindenképpen diadalra akarta juttatni az erényt, mely a halálban megdicsőül, s elveszti szigorú, könyörtelen jellegét. „Az *Új Héloïse* az egyetlen Rousseau-mű, melyben a citoyen a jelenben lehetséges élet- és magatartásformákat kutatja. Egy regény cselekményének sodrában veti fel a kérdést, hogy derék és tisztességes emberek tudnak-e becsületesen és ugyanakkor boldogan élni a korabeli társadalomban, vagy ha nem, tudnak-e függetlenedni a korabeli társadalomtól, tudnak-e egy olyan kis világot teremteni, melyben a boldog és becsületes élet együtt és egyszerre lehetséges” – írja Heller Ágnes.⁵⁴

Nos, bár Rousseau a kor legjelentősebb etikai nézeteit szembesítette egymással a regényben, nem tudott egyértelmű választ adni erre a kérdésre. A képzeletbeli filozófiai szintézis megalkotása sikerült, de a csodálatos közösség lelkét, Julie-t, elpusztította azoknak az erkölcsi elveknek a következetes végigvitele, melyre a clarensi utópia épült.

A puritán citoyen-erkölcs és az individuális személyiség konfliktusát a legracionálisabb szervezéssel és „agymosással” sem lehet felszámolni, s ez az ellentét a XIX. században citoyen-erkölcs és burzsoá erkölcs, illetve burzsoá racionalizmus és individuális érzelmek konfliktusának formájában támadt majd fel újra. Ahhoz azonban, hogy a Marx által leírt érzelmes citoyen, a kétarcú kispolgár típusa létrejöjjön a XIX. században, az egységesnek vélt harmadik renden belül a valóságban is le kellett játszódnia az *Új Héloïse*-ban megörökített erkölcsi konfliktusnak.

Az irracionálissá váló jakobinus diktatúra tisztakezű zsarnokainak pszichológiája és etikája bontakozik ki Rousseau művéből, mely művészileg a regény lehetőségeit, filozófiailag pedig a tiszta erkölcsre épülő citoyen-utópiák abszurditását bizonyította.

A SZEREPLŐK JELLEMZÉSE

Julie személyisége a mű kulcsa, ezért szerepel a neve a címben is. Alakja előlegezi a XVIII. és XIX. századi francia regények csodálatos polgári hősnőit, Laclos, Benjamin Constant, Stendhal és Balzac teremtményeit. Julie megkísérli kibékíteni önmagában az értelmet és a szenvedélyt, s belehal a reménytelen erőfeszítésbe.

Julie-ért rajongtak a kortársak, de nem véletlen, hogy később ő váltotta ki a legtöbb kifogást Rousseau bírálóiból, akik nem tudták megbocsátani neki a lényében lakozó kettősséget; így pl. Saint-Marc Girardin „tisztátalannak”,⁵⁵ Jules Lemaitre pedig „képmutatónak” tartja.⁵⁶

Julie a regény egyetlen figurája, aki folyamatosan fejlődik, s jellemének átalakulása az *Új Héloïse* művészi és filozófiai világának központi eleme. Julie a totalitás megtestesítője, körülötte forog a regény összes többi szereplője. Tettei sohasem külső kényszerből, hanem belső meggyőződéséből következnek – igaz, lelkivilága komplex, s egyszer az érzelmi, egyszer a racionális ösztönzés lép nála előtérbe. Az *Új Héloïse* igazi konfliktusa

⁵⁴ Heller Ágnes, i. m. 121. o.

⁵⁵ Saint-Marc Girardin: *Jean-Jacques Rousseau*. Charpentier et C. éd., Párizs 1875.

⁵⁶ Jules Lemaitre: *Jean-Jacques Rousseau*. Calman-Lévy éd., Párizs 1907.

Julie lelkében zajlik le: ő a kezdeményezője a szentimentális szerelemnek, de ő irányítja a clarensi erény birodalmát is.

Julie a tragikus idealizmust testesíti meg, figyelmeztet Lionel Gossman,⁵⁷ s vizsgálja újabb nézőpontból a regény központi alakjának „kétlelkűségét”. Ez a lelki kettősség már a regény első részében feltűnik, hiszen Julie már leánykorában sem kerül annyira szentimentális érzelmei hatása alá, mint Saint-Preux. Bár a nevelőjéből sugárzó szenvedély megperzseli, gondosan ügyel arra, hogy eleget tegyen a puritán erkölcs racionális követelményeinek, s megőrizze lelki egyensúlyát. „Ó! mennyivel szeretetre méltóbb volt, amikor kevésbé szép volt! mennyire sajnálom megható sápadtságát, drága zálogát egy szerető boldogságának! s mennyire gyűlölöm azt az indiszkrét egészséget, melyet a nyugalom rovására magára öltött! Igen, jobban szerettem volna beteg lenni, mint ezt az elégedett arckifejezést, e csillogó szemeket, ezt a virágzó arcszínt, mely sért engem. Ilyen hamar elfelejtette hát, mennyire más volt, mikor a kegyelmemért könyörgött?”⁵⁸ — kérdezi Saint-Preux még kapcsolatuk kezdetén, hiányolva szerelméből a szentimentális nőideált. S hogy Julie racionális viselkedése mennyire nem véletlen, hanem tudatos erkölcsi választás eredménye, jól mutatja ezt az előbbi levélre adott szemrehányó válasz első két mondata: „Értem: a bűn gyönyörei és az erkölcs becsülete alakítaná kellemesen a sorsát. Ez hát az ön erkölcsé?”

Julie mindenáron erényes akar maradni, ezért tartja bűnnek az elgyengülését, s ezért küldi el szerelmesét (I. rész, 15. levél), mikor az túlságosan messzire merészkedett. Végül is nem annyira az érzelmei, hanem a dac, sértett büszkesége bírja rá arra, hogy odaadja magát szerelmesének. „Az atyám végül is eladott? áruként, rabszolgaként kezeli leányát! velem egyenlíti ki a számláját! az én életemmel fizeti meg az övét! . . . de jól érzem, ezt sohasem élném túl! Barbár és elvetemült atya! Megérdemelné. . . De mit! megérdemelné! holott ő a legjobb atya; s csak egyesíteni akarja leányát a barátjával, íme a bűne.”⁵⁹

Julie tehát lázadása pillanatában sem tud szabadulni a puritán erkölcs kényszere alól, ezért írja „bukása” után barátnőjének, hogy „a szánalom veszített el engem”. Persze, Julie-ben erős a hajlam a szentimentalizmusra, érzelmei azonban — a kor polgári nőideáljának megfelelően — mindenkor összhangban állnak a racionális érdekekkel. Julie tudatosan táplálja magában, s teátrálisan éli át a szülei iránti szeretetét, a jótékonytságot; mindez azonban sok esetben formaságnak, üres gesztusnak látszik. „. . . gépiesen beléptem anyám szobájába; megláttam néhányat szétszórt holmiai közül, egyiket a másik után csókoltam meg, miközben ömlött a könnyem. Ez az elgyengülés kissé megnyugtató, mert vigaszt találtam abban, hogy a természet édes ösztönzései úgy látszik, még nem hunytak ki a szívemben”⁶⁰ — olvashatjuk a ma már érthetetlennek tűnő vallomást. De Julie-nél ez a fajta szentimentalizmus rendkívül tudatos erőfeszítés szülte, hiszen a „spontán megnyilvánulásokkal” akarja érzelmileg átélni az erkölcs követelményeit. Ezért érzékenyül el szülei elutazásakor is — ahelyett, hogy örülne —, s ragadja meg az alkalmat, hogy a jótékonyság nevében lemondjon a Saint-Preux-vel való „bűnös” együttlétről. „Tudom,

⁵⁷ Lionel Gossman: *The World of La Nouvelle Héloïse. Studies on Voltaire and the XVIIIth Century*, XII. kötet. 1966 Genève. 259. o.

⁵⁸ J.-J. Rousseau, i. m. I. rész, 8. levél, 48. o.

⁵⁹ Uo. I. rész, 28. levél, 94. o.

⁶⁰ Uo. I. rész, 37. levél, 114. o.

ellenvetést tehet nekem a szíved; de kételkedsz abban, hogy az enyém már előttd megtette őket? S mégis kitartok; mert ahhoz, hogy ez a szó: erény, ne legyen üres név, szükség van az áldozatokra.”⁶¹

Julie okfejtése Robespierre-hez méltó; csakhogy a benne lakozó citoyen-morált alapvetően befolyásolja az a tény, hogy látóhatára sohasem terjed túl egyéni életvitelén, saját érdekein. Julie sokat „prédikál”, de még többet elemzi aprólékosan a saját és mások tetteit. A századeleji kritikus, Auguste Dide⁶² megbotráncozik azon, hogy az erényes fiatal lány így búcsúzik szerelmesétől: „Isten Önnel, barátom; könyörgök, ügyeljen az egészségére, s gondoljon arra, hogy nyoma se maradjon a bűnnek, melyet megbocsátottam.” A mai olvasó számára valóban meglepőnek tűnhet, hogy Julie még a nevelő önkielégítését is ilyen fennköltten szemléli; de Jean-Louis Lecercle⁶³ találóan mutat rá arra, hogy a „prédikálás” állandó igénye nem egyéni jellemvonás, hanem a korabeli, elsősorban a vidéki polgárság lelki alkatából fakad, s például Richardson hőseinél is megtalálható.

Julie „okoskodásaiban” is feltűnnek Rousseau gondolatai, például a férfiak és nők eltérő fejlődéséről vallott nézeteivel találkozunk a D’Alembert-nek írt levélben és az Emilben is (I. rész, 46. levél); de D’Étange báró leánya szigorúan óvakodik a radikális következtetésektől, pontosabban antik-puritán elveit mindig jól felfogott elveihez igazítja. (Ilyen eset például, amikor erkölcsprédikációjával megakadályozza Saint-Preux és milord Edouard párbaját.)

Julie jellemére rávilágít, hogy bár Dávid képeinek rettenthetetlen római matrónáihoz hasonló nézeteket vall, minden esetben megbetegszik, amikor racionális és szentimentális eszményei konfliktusba kerülnek, hogy így bújjon ki az azonnali döntés kényszere alól. Claire unokatestvére betegségére hivatkozva hívja sürgősen Saint-Preux-t, s Julie ezután veszti el az ártatlanságát (I. rész, 27 levél) bárányhimlőt kap, s öntudatát veszti a magas láztól, mielőtt rászánja magát, hogy Wolmar felesége legyen (III. rész, 13. levél), s végül újra a betegségbe, majd a halálba menekül feltámadó szerelme elől (VI. rész, 11. levél).

Julie súlyos betegségeit és látomásait belső konfliktusai idézik elő, pontosabban az objektív körülmények következtében előálló „határhelyzetben”, Rousseau etikai elméletének megfelelően, felszínre tör benne a kezdettől elnyomott „természetes ember”. Julie lelkivilágának elemzői ezért hivatkoznak oly gyakran a tudatalatti szerepére; csakis e modern pszichoanalitikus terminus adhat magyarázatot ellentmondásos tetteire, például arra, hogy meg sem említi szerelmének milord Edouard ajánlatát, és hogy Saint-Preux-t polgári karrier befutására biztatja, miközben több ízben felajánlja neki a közös öngyilkosságot.

Julie – Saint-Preux-től eltérően – nem is törekszik arra, hogy ideiglenes kompromisszumot hozzon létre szentimentális és racionális énje között: kezdettől fogva bűnnek tekinti érzelmi fellángolását, s puritán-republikánus prédikációi saját életvitelének apológiáját szolgálják. Végül azonban racionális eszközökkel nem boldogul a Saint-Preux-ből sugárzó érzelemmel, ezért fordul házasságkötése napján a transzcendens Legfelsőbb Lény

⁶¹ Uo. I. rész, 39. levél, 118. o.

⁶² Auguste Dide: Jean-Jacques Rousseau. *Le protestantisme et la Révolution française*. Flammarion, Párizs 1910.

⁶³ Jean-Louis Lecercle, i. m.

felé: „Ebben a pillanatban áthatott annak a veszélynek az érzése, amitől megmenekültem, visszanyert becsületed és biztonságom tudata, s letérdeltem a földre, az ég felé emeltem könyörgő kezem, felidéztem magamban a trónján ülő Lényt, aki a bennünk lakozó erő által tetszése szerint tartja fenn vagy rombolja le a nekünk adott szabadságot. Akarom, mondtam magamban, a jót, amit te is akarsz, s amelynek te vagy egyedüli forrása. Szeretni akarom házastársamat, akit te adtál nekem. Hűséges akarok lenni hozzá, mert ez az első kötelesség, mely a családot a társadalomhoz kapcsolja. Szűzies akarok lenni, mert ez az első erény, melyből minden más fakad. Akarom mindazt, ami a természetnek attól a rendjétől függ, melyet te állítottál fel, s az észnek azon szabályaitól, melyet neked köszönhetek. Szívemet és vágyaimat a védelmedbe és a kezeid közé helyezem. Tedd minden cselekedetemet egyezővé állandó akaratommal, mely a tied is; s ne engedd meg többé a pillanatnyi tévedést, mely egész életemre szóló döntésemet megsemmisítheti.”⁶⁴

Julie tehát Isten, a racionális Legfelsőbb Lény nevében söpri el az útból saját érzéseit, s ugyanarra a természetre hivatkozik, amivel eddig Saint-Preux iránti szerelmét igazolta maga előtt. Julie „megtérésével” kapcsolatban jegyzi meg Robert Mauzi,⁶⁵ hogy az erkölcs és a természet, a mű két, legtöbbször emlegetett kulcskategóriája a főszereplő egyetlen problémája sem képes megoldani.

Mme de Wolmar esküvője napján – Marx megjegyzését a konkrét esetre alkalmazva – szentimentális citoyenből szentimentális burzsoává alakul, s kegyes cselekedeteivel, összes erényével a clarensi „mintabirtok” fenntartását és irányítását szolgálja. Julie a szakítóle-
vélben egyébként teljesen levetkőzi a szentimentális jelmezt, s házassága után burzsoá kíméletlenséggel közli Saint-Preux-vel, hogy „ha szabad lennék és módomban állna megválasztani férjemet, akkor sem Önt, hanem Wolmar urat választanám, s őszintesé-
gemre tanúm az Isten, aki méltónak látott arra, hogy megvilágítson, s a szívem mélyére lát”.⁶⁶

Julie Clarensben még tudatosabb erőfeszítéseket tesz személyisége átalakítására: megpróbálja Saint-Preux iránti szerelmét a a rend, az állam iránti szerelemmé transzformálni – ezt a folyamatot nevezi „pszichológiai helyettesítésnek” Lester G. Crocker.⁶⁷ Így jön létre a regény negyedik részében a látszólag magabiztos, erényes Julie, aki valójában az illúziók fél-hipnózisában él, miután meggyőzte magát arról, hogy maradéktalanul boldog. Ez a lelkiállapot különben tökéletes szinkronban áll a racionálisan manipulált clarensi renddel, ahol a szabadság és az önkéntes választáson alapuló erkölcs egyszerű látszat csupán, s amely Lester G. Crocker szerint a hamis természet birodalma.

Julie törekeny lelki egyensúlya fokról fokra bomlik meg: már a viszontlátás is meg-
rázza, s egyre nagyobb erőfeszítéseket kell tennie, hogy a közönyös és erényes családanya szerepét alakítsa. Mme de Wolmar számára az élet Saint-Preux odaérkezése után állandó frusztrációvá válik, s tudatalatti vágyait egyre gyakrabban kell misztikus vallási gyakorla-
tokkal elfojtania. Ez a belső küzdelem örli fel végül Julie energiáit, s teszi számára kívánatosá a halált.

⁶⁴ J.-J. Rousseau, i. m. III. rész, 18. levél, 356–357. o.

⁶⁵ Robert Mauzi: La conversion de Julie dans la Nouvelle Héloïse. *Annales Jean-Jacques Rousseau*, XXXV. sz.

⁶⁶ J.-J. Rousseau, i. m. III. rész, 20. levél, 374. o.

⁶⁷ Lester G. Crocker: Julie ou la nouvelle duplicité. *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*. 1963–65.

Julie a szerelembe – illetve annak elfojtásába – hal bele, ugyanúgy, mint Mme de Tourvel Laclos Veszedelmes viszonyok című regényében, vagy mint később Ellénora Benjamin Constant Adolph-jában, illetve Balzac Mortsauf grófnéja, a Völgy liliomában. Julie utolsó perceiben sem bánja meg, amit tett, úgy mint Mme de Renal, Stendhal Vörös és feketéjének szentimentális polgárasszonya. Így, bár formai hasonlóság áll fenn Richardson hősnőjével, a két magasztos halál két különböző okból következik be, mivel Clarissát az elvesztett erény miatti szégyen és fájdalom dönti sírba.

Julie számára az objektív kötelesség teljesítése, fuldokló gyermekének kimentése csupán ürügy arra, hogy meghaljon. „Bárhová nézek, csak olyan tárgyakat látok, melyek elégedettséggel tölthetnének el, s mégsem vagyok elégedett; titkos bágyadság hatolt be a szívembe; üresnek és duzzadtnak érzem, ahogy Ön mondta egyszer a sajátjáról; a vonzalom, mely azokhoz köt, akik kedvesek a számomra, nem elég ahhoz, hogy elfoglaljon; megmarad benne egy haszontalan erő, mellyel nem tud mit kezdeni. Ez a fájdalom különös, elismerem; de ugyanakkor mégis valóságos. Barátom, túlságosan boldog vagyok; a boldogság untat engem.”^{6 8}

Julie csak a túlvilágon tud eleget tenni szerelmének és az erkölcs szigorú követelményeinek, s csak a halál teszi lehetővé lelkének egyesülését Saint-Preux-vel. Mme de Wolmar csak halála után hátrahagyott levelében meri végre bevallani szerelmét: „Nem, nem hagylak el téged, várni foglak. Az erkölcs, mely elválasztott bennünket a földön, örök időkre egyesít majd bennünket. Ebben az édes várakozásban halok meg: túlságosan is boldog voltam, hogy életem árán megvehettem azt a jogot, hogy mindig bűn nélkül szerethesselek, s ezt még egyszer megmondhassam neked.”^{6 9}

Julie e szerelmi vallomás megtétele után felszabadul a frusztrációs gátlás alól, hátat fordít a misztikának, halálos ágyán a földi boldogságról beszél, s hitet tesz leánykorának panteisztikus-érzelmes, jóságos Istene mellett. Julie „engedi a szerelemtől legyőzteni magát leány korában, asszony korában pedig visszanyeri erejét, hogy most ő legyen a győztes és újra erényessé váljék” – írja Rousseau a Vallomásokban.

Az erény győzelme azonban csak a túlvilágon következhet be, a földön nem lehet sokáig büntetlenül racionális kényszerzubbonyt húzni a „természetes emberre”. A nyugodt lelkiismeretű burzsoá eszméje – feltéve, hogy következetesen tartja magát a szentimentális erkölcs kötelességeihez – szociálpszichológiai abszurditás, csak a vágyak birodalmában létezhet, ugyanúgy, mint a rács nélküli kalitka. (Gondoljunk csak, bármennyire anakronisztikusnak tűnik, Bertold Brecht Szecsuáni jólélekljére.)

Az utókor majd két évszázadon át igazságtalanul bánt el Julie-val; az irodalomtörténészek mindent megtettek, hogy befeketítsék az egykori ideál erkölceit. Mi sem szándékoztunk tisztára mosni őt, csak ki szerettük volna mutatni, hogy jellemvonásaiban a kor legfontosabb erkölcsi dilemmái tükröződnek; s bár alakjával Rousseau elsősorban filozófiai nézeteit akarta igazolni, olyan művészi típust teremtett, mellyel gyakran találkozunk még a XIX. századi világirodalomban.

Claire, az unokatestvér és testi-lelki barátnő Rousseau elképzelése szerint az ellentéte Julie-nak: „Egyik barna volt, másik szőke, egyik élénk, másik szelíd, egyik józan, másik gyöngye, de gyöngesége oly megindító, hogy úgyszólván javára vált erényének. Egyikük

^{6 8} J.-J. Rousseau, i. m. VI. rész, 8. levél, 694. o.

^{6 9} Uo. VI. rész, 12. levél, 743. o.

számára elképzelttem egy szerelmezt, akinek gyengéd barátnője a másik, sőt, valamivel több is, de nem türtem köztük sem vetélkedést, sem veszekedést, sem féltékenységet, mert minden kínos érzést fájtnak elképzelnem, s mert ezt a derűs képet semmivel sem akartam elszürkíteni, ami a természetet lealacsonyítja”⁷⁰ – írja Rousseau a Vallomásokban.

Claire ezek szerint barna, élénk és józan, s barátnője, „sőt, valamivel több is” Julie szerelmesének. Heller Ágnes Claire-t az átlag-jó képviselőjének tartja, aki Rousseau etikai tipológiájának legelső fokozatát képviseli, mert ösztönösen cselekszik jót, s csak természetes ösztönzéseire hallgat. Claire mindezekén túl kifejezetten érzéki természet, s a mai olvasó számára szokatlanul szoros baráti kapcsolatban áll unokatestvérével és Saint-Preux-vel.

Ez utóbbi tény olyan következtetések levonására készítetett XX. századi irodalomtörténészeket, melyeket a regény szövegének elemzésével nem lehet egyértelműen bizonyítani. „Az erotikus elemet a két unokatestvér között az író nem mutatja be, mégcsak nem is említi. Mégis létezik, s ez az erotizmus a totális szerelem része”⁷¹ – írja Hans Wolpe, s egyértelműen lesbikus jellegű kapcsolatot tételez föl Julie és Claire között. „Tudod, hogy szinte egyedülálló szeretet tölti meg szívemet, s annyira magába olvaszt minden más érzést, hogy szinte megsemmisíti őket. Legyőzhetetlen és édes megszokás kapcsol egyedül hozzád gyermekkoromtól; csak téged szeretlek tökéletesen, s ha téged követve el kell szakítanom néhány köteléket, felbátorodom a te példádon. Azt mondom magamnak, hogy Julie-t utánzom, s máris igazoltnak látom tetteimet”⁷² – írja Claire, aki egyébként férjének is bevallja, hogy Julie „kedvesebb a számára” (I. rész, 64. levél).

Bőven lehetne még idézni Claire leveleiből olyan részleteket, melyek kétszáz évvel születésük után természetellenes hajlamról árulkodnak, ugyanakkor mégis igazat kell adnunk Jean-Louis Lecercle-nek,⁷³ aki Claire és Julie felfokozott érelemnyilvánításait a korra jellemző szentimentális gesztusnak tartja. Julie és d'Étange báró idillje ugyanilyen furcsának tűnhet mai szemmel: egy tizennyolc éves leány, amint ellágyulva apja térdén lovagol, s könnyes szemmel csókolgatja őt (I. rész, 63. levél).

Mégis, bár nyilvánvaló, hogy Rousseau Claire és Julie barátnői kapcsolatát akarta ábrázolni, joggal érzünk erotikus elemet a két unokatestvér barátságának leírásában. Ez az erotika független az író szándékától, s a kor képzőművészeti kultúrájának hatását, a rokokó szalonok ízlését tükrözi, mely alól még a lázadó Rousseau sem vonhatta ki magát.

Erre a kérdésre még a regény rokokó motívumainak elemzésekor visszatérünk, Claire figuráját illetően azonban mindenképpen fel kell hívunk a figyelmet arra, hogy Julie barátnője – Rousseau filozófiai tipológiájának megfelelően – nem fojtja el természetes ösztönvilágát, s statisztikailag sokkal tipikusabban tükrözi a XVIII. századi polgárleányokat és asszonyokat, mint Saint-Preux szerelmese.

Claire jóval kevésbé tudatos, mint barátnője, erkölcsi elvei jóval hajlékonyabbak elfogadja a kompromisszumokat. Természete józan, tanácsai praktikusak; ösztönösen cse-

⁷⁰ J.-J. Rousseau: *Vallomások*. Magyar Helikon, Budapest 1962, 420. o.

⁷¹ Hans Wolpe: *Psychological Ambiguity in la Nouvelle Héloïse*. University of Toronto Quarterly, 1959 április, 289. o.

⁷² J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. II, Jelzett kiad., II. rész, 5. levél, 207. o.

⁷³ Jean-Louis Lecercle: *Inconscient et création littéraire: sur La Nouvelle Héloïse*. Etudes littéraires, 1968 Août.

leksi a jöt, s ez nagy mértékben Julie erényes hatásának köszönhető. Ugyanakkor „kivülről vezérelt” személyisége adott esetben azt is lehetővé tenné, hogy erkölcstelen befolyásának engedjen. Fiatalon özvegyen marad, szexuális igényeiről azonban – Julie-vel ellentétben – nem képes lemondani. „Igen, kedves barátnőm, gyengéd és érzékeny vagyok, ugyanúgy, mint te; de én másképpen vagyok az. Az én érzéseim elevenebbek; a tieid áthatóbbak. Hevesebb érzéseim teszik talán, hogy több a tehetségem ahhoz, hogy változatosabbá tegyem őket; és ugyanaz a vidámság, amely annyi másnak az ártatlanságába került, mindig megőrizte az enyémet. De ez nem ment mindig fájdalom nélkül, be kell vallanom. Miképpen maradhatok özvegy az én koromban anélkül, hogy néha azt érezsem: a nappalok csak életem felét teszik ki? De, ahogy te mondtad és bizonyítottad, a bölcsesség az egyetlen eszköz ahhoz, hogy bölcssek legyünk; mert a te feddhetetlen magatartásod ellenére úgy hiszem, te sem vagy az enyémtől sokkal különbözőbb helyzetben. Nehéz pillanatokban a derű jön a segítségemre, s segíti meg az erényt, jobban talán, mint az ész súlyos leckéi. Az éj csöndjében, amikor nem menekülhetünk el magunk elől, hányszor üttem el alkalmatlan gondolatokat, sorsom jövődő fordulatain meditálva! Hányszor menekültem meg bizalmas beszélgetések veszélyeiből egy hóbortos ötlet révén! Látod édesem, mindig eljön a pillanat, amikor gyengék vagyunk, s a nevetgélő nő komollyá válik; de ez a pillanat nem érkeztet el nálam.”⁷⁴

Claire a szentimentális regény potenciálisan libertinus figurája: erényét barátnőjének köszönheti, de amikor Julie a saját erkölcsi elveivel ellentétes, kompromisszumos megoldásra akarja rávenni – ti. hogy legyen szerelmese felesége –, többek között azért is utasítja vissza, mert attól tart, hogy a Rousseau-hoz hasonlóan rossz szerető Saint-Preux nem lesz képes kielégíteni őt. A másik ok, amiért nem egyezik bele a nevelővel kötendő házasságba, szintén praktikus természetű: nem akar Saint-Preux érzelmi pótlékává, s egyúttal Julie eszközüvé válni. Claire-t egyébként végig Julie irányítja, bár Saint-Preux is jelentékeny hatással van rá. Lelkivilága – Rousseau etikai kategóriájával élve – a „természetes önszeretetre” (*L'amour de soi-même*) épül, tehát a szentimentális érzelmek és a racionális erény egyaránt magasabbrendűek nála. Claire a mindennapi élet szereplője, bolygócsillag Julie körül, de alakja művészi és filozófiai szempontból egyaránt nélkülözhetetlen, hiszen minden tekintetben a főszereplő kontrasztjával szolgál.

Nem véletlen, hogy a regény összes szereplői közül ő hasonlít legjobban Richardson hősnőihez: alakját sokszor állították párhuzamba Clarissa barátnőjével, Miss Howe-val. Ez a tény azonban nem azt bizonyítja, hogy Rousseau Claire-t Richardson után mintázta, hanem csak azt, hogy a szentimentális regényekben ábrázolt XVIII. századi társadalmakban hasonló természetű, józan, szentimentalizmusra hajlamos, természetes érzékiségű leányok és asszonyok éltek.

Milord Edouard Bomston Rousseau „anglomániájának” terméke, felvilágosodott és nagylelkű. Hajlamos a sztoikus bölcselkedésre, rajongója az erénynek. Claire-hez hasonlóan neki sem esik nehezére, hogy a lelkiismeretére hallgasson – de ő is, mint a regény többi szereplője, csalódottan érkezik Clarensbe.

Robert Osmont felhívja a figyelmet,⁷⁵ hogy Saint-Preux milord Edouardhoz fűződő viharos kapcsolata Rousseau és Diderot barátságát tükrözi. Ezt a felfogást képviseli Jean

⁷⁴ J.-J. Rousseau, i. m. VI. rész, 2. levél, 642. o.

⁷⁵ Robert Osmont: *Expérience vécue et création romanesque. Dixhuitième siècle*. Garnier Frères, Párizs 1975.

Fabre⁷⁶ is, mindez azonban nem teszi hihetőbbé az angol főúrnak a regényben játszott szerepét.

Milord Edouard alakjának fogyatékoságaival Rousseau maga is tisztában volt, ezért kapcsolta az *Új Héloïse* Mme de Luxembourg részére készült kéziratához függelékként „Milord Edouard Bomston szerelmeit”. Ez a függelék valójában egy újabb regény vázlata, mely egyértelműen megindokolná, miért keresett menedéket Saint-Preux barátja is a clarensi utópiában. A Rómában játszódó szerelmi történet női főszereplői Lauretta Pisani, a bűnbánó kurtizán és egy libertinus márkiné. A spártai erényű milord Edouard a két nő között vergődik, de nem tud választani a romlottság és az erény között: mindent megtesz, hogy jó útra térítse a márkinét, s egyúttal megrontsa Laurát.

Milord Edouard Wolmarral együtt elsősorban a regény filozófiai koncepciójához tartozik; nagylelkűségével lehetővé teszi azt, hogy a szentimentális hős túlélje szerelmi csalódását, másrészt kalandjaival „belopja” a regény világába a polgári morált megkérdőjelező libertinus filozófiát is.

Wolmar a regény legszárazabb figurája, az erényes ateista. Alakját konkrét forrásra lehet visszavezetni: Pierre Bayle, a Hollandiába menekült protestáns filozófus veti föl Gondolatok az üstökösről című, 1682-ben megjelent munkájában, hogy elméletileg elképzelhető egy ateistákból álló erényes közösség, feltéve, hogy tagjai sztoikusak, s képesek uralkodni érzeiken. Wolmar Bayle és a XVIII. századi materialista filozófusok (Holbach, Helvetius) ideálját testesíti meg, Rousseau az ő alakjával akarta enyhíteni a janzenista hagyományú polgárság gyűlöletét az istentagadó filozófusok ellen, s egyúttal Wolmar megtéréssel leckét akart adni Diderot-nak.

Wolmar múltja – ugyanúgy, mint Saint-Preux-é – lényegében rejtve marad az olvasó előtt: arról értesülünk csak, hogy bár eredetileg gazdag nemesember volt, házassága idején már elveszítette a vagyonát. Megtudjuk továbbá, hogy pravoszláv hitben nevelkedett, majd megismerkedett a többi európai vallás tételeivel is, s végül ateista lett.

Wolmar, Emil nevelője és a Társadalmi szerződés törvényhozója lényegében azonos személyek: a tévedhetetlen, racionális erényt jelképezik, azt a felsőbbrendű lényt, aki igazsága tudatában, szenvedélyektől mentesen, tetszése szerint alakítja a körülötte élő emberek életét. Wolmar maga a Rend, Lester G. Crocker⁷⁷ szerint az orwelli Big Brother. Tudatosan, de érzelmektől mentesen cselekszi a jót, hiányzik belőle az önzés (*amour propre*), de nincs meg benne az önszeretet (*amour de soi-même*) sem. Éppen ezért van szüksége Julie-re, aki racionális céljai szolgálatába állítja szentimentális erényét, s így sokkal jobban tud hatni a clarensi cselédekre, mint Wolmar, aki csak egyszerű munkaerőként kezeli az embereket.

Wolmar ismeri Julie és nevelője szerelmének történetét, s azzal a tudatos szándékkal hívja Saint-Preux-t Clarensbe, hogy „kigyógyítsa” érzelmeiből, szocializálja őt, s integrálja az utópikus közösségbe, ugyanúgy, mint a feleségét. A cél érdekében szenzualista nevelési módszereket alkalmaz, s teljesen szétzilálja Saint-Preux egyéniségét, megtöri plebejus önérzetét. A nevelő – a kastély többi lakóihoz hasonlóan – gyermeki tiszteletet tanúsít Wolmar iránt, atyjának szólítja, s engedelmesen veti alá magát próbáinak. Ugyanakkor Wolmar nem bízik Saint-Preux-ben, mert tisztában van azzal, hogy a személyisége lényeg-

⁷⁶ Jean Fabre: Deux frères ennemis, Diderot et Jean-Jacques. *Diderot studies*, III, Genève 1961.

⁷⁷ Lester G. Crocker, i. m. uo.

gét alkotó érzelmeket nem sikerült kiírtania, s ez a számára rejtélyes erő újra és újra visszhangra talál Julie-ben is.

Wolmar testesíti meg Rousseau politikai ideálját. Elveiben hajlíthatatlan, de gondoskodó atya, aki többek között atlétikai versenyeket is rendez polgárai számára – ilyen és ehhez hasonló hazafias megmozdulások tervét vetette papírra Rousseau Lengyel alkotmánytervezetében is. Wolmar feltétlen, de nem öncélú engedelmességet követel Clarens lakóitól, szándéka ugyanis megegyezik Robespierre-ével: a polgárok, s különösen a gyermekek erkölcsi érzékét reflexszé akarja átalakítani, mely kizárja a puritán eszményekkel ellentétes magatartási formákat. Mai szemmel nézve Wolmar a gátlástalan manipuláció mesterének tűnik; többek között még szolgálai szexuális életet is korlátozza, hogy jobban törődjenek gazdájuk érdekeivel. Tökélyre fejleszti a spionrendszert cselédei között, s még azt sem veti meg, hogy Claire kislányát, a kis Henriette-et felhasználja saját gyermekei megfigyelésére. Lester G. Crocker ezzel kapcsolatban felhívja a figyelmet Rousseau erkölcsi és politikai nézetei között fennálló ellentmondásra: a puritán erkölcsű Wolmar ugyanis machiavellisztikus eszközöket használ föl szolgálai ellenőrzésére. A clarensi cselédek buzgalmát pedig olyan „megrontó” módszerekkel kívánja fokozni, mint a versengés és a nyereségvágy, mely az első és a második Értekezés tanúsága szerint tönkreteszi és lealacsonyítja a „természetes embert”.

Wolmar ateizmusát teljes mértékben magánügynek tekinti, s a libertinus hagyományoknak megfelelően eljár a templomba, részt vesz a szertartásokon. A vallás szerinte hozzátartozik a Rendhez, a társadalmi egyensúly nélkülözhetetlen eleme. Wolmar „megtérése” a regény végén így nem külsődleges, hanem – Rousseau szándéka szerint – érzelmi jellegű: a racionálisan erényes, de érzelmileg közönyös ateista, felesége halálát és megdicsőülését látva megtér, s az Emilben kifejtett panteikus-érzelmes erény-vallás hívéül szegődik.

Wolmar megtérése egyrészt a szentimentális erény diadalát, másrészt a racionális utópia kudarcát jelentik: „Ezek az elmékedések – ti. hogy a haldokló Julie nem törődik az üdvösséggel – oda jutattak, ahová nem vártam, hogy elérkezem. Nyugtalanokdni kezdtem, vajon túlságosan nyíltan hangoztatott nézeteim nem hatottak-e rá. Én nem vettem át az övéit, mégsem akartam, hogy lemondjon róluk. Ha én lettem volna beteg, bizonyára hitetlenül halok meg; de azt szerettem volna, hogy Julie az ő hitében haljon meg, s úgy gondoltam, hogy vele többet kockáztatok. mint magammal. Ezek az ellentmondások különösnek tűnnek; én sem tudtam megmagyarázni őket, jóllehet léteztek”⁷⁸ – írja Wolmar leghosszabb levelében, melyben Julie halálát közli. Mindez azonban még csak a megtérés kezdete: „Leültem hát mellé, mereven néztem és azt mondtam neki: „Julie, édes Julie-m! vérzik a szívem; sajnós! ez az, amire oly régen várt! Igen, folytattam, látva, hogy meglepetéssel néz rám, átlátok magán; örül annak, hogy meghal, s könnyedén hagy el. Emlékezzen férjének magatartására, mióta együtt élünk: ezt a kegyetlen érzést érdemeltem hát magától?”⁷⁹

Wolmart végül is az a felismerés töri össze, s hozza közel Istenhez, hogy Julie örömmel hagyja el őt és birodalmát. Ezáltal véglegesen zátonyra fut dédelgetett terve, melyben alkotójával, Rousseau-val is osztozott: nem sikerült helyreállítani az ember egységét, kibékíteni egymással a szenvedélyt és az erkölcsöt, a természetet és a civilizációt.

⁷⁸ J.-J. Rousseau, i. m. VI. rész, 11. levél, 713. o.

⁷⁹ Uo. 719. o.

Wolmar személyisége mindenben az ellentéte Saint-Preux-ének, egyedül a passzivitás köti őket össze, veszi észre Heller Ágnes. Ez az ellentét ugyanakkor azt is jelzi, hogy Wolmar valójában Julie lelkének másik fele, freudi terminológiával élve nem más, mint felesége felettes énje, a super-ego. Hideg, természetellenes személyiségét filozófiai és pszichológiai megfontolások hívták életre, alakja ezért valószínűtlen, s mosódik egybe a clarensi birodalommal.

Wolmarhoz hasonló alakokkal a későbbiekben nem annyira a francia, mint a német és osztrák irodalomban találkozunk. Thomas Mann, Robert Musil és Franz Kafka alkotnak majd jó százötven évvel később Wolmarhoz hasonló, arc nélküli hősöket, akiknek lényege egyetlen filozófiai elvben foglalható össze; igaz, e kései leszármazottak már nem a sztoikus materializmus, hanem a XX. század politikai és ideológiai nézeteinek szócsövei, melyeknek Rousseau korában még csak a csirái léteztek.

Saint-Preux a regény egyetlen ízig-vérig szentimentális hőse, aki teljes mértékig azonosul a Julie iránti szerelemmel. Bár társadalmi helyzetéről, múltjáról keveset tudunk, annyi azonban egyértelműen kiderül, hogy vagyontalan, kispolgári családból származó értelmiségi, írói ambíciókat melengető filozófus. Gyökértelensége, Wertherhez hasonló társadalmi helyzete teszi egyébként lehetővé, hogy magánéletét fenntartás nélkül alárendelje a fokról fokra irracionálisabbá váló érzelemnek.

Ez a szentimentális szenvedély már a mű elején is több egyszerű szerelemnél, hiszen Julie csak kiindulópontja egy, a világot átölelni akaró, kozmikus dimenziójú érzelemnek: „Égi hatalmak! lelkem már eltöltötte a fájdalom, adjatok még egyet a boldogság számára is. Szerelem, a lélek éltetője, siess, hogy fenntartsd az enyémet, mert már teljesen elgyengült. Az erkölcs kifejezhetetlen bája, annak a legyőzhetetlen hangja, akit szeretnek, boldogság, gyönyörök, kitörő öröm, mennyire szívet tépőek a vonásaid! ki tud érintésednek ellenállni? Ó! hogy viseljem el a gyönyörök áradatát, mely előnti szívemet? hogyan vezekeljem le egy félénk szerető riadozásait? Julie . . . nem! az én Julie-m térdel! én Julie-m könnyeket hullat! . . . az, akinek az egész mindenség tartozik tisztelettel, könnyörök egy férfinak, aki imádja, hogy ne gyalázza, ne becstelenítse meg magát! Ha tudnék haragudni rád, megtenném, félelmed miatt, amely meggyaláz bennünket. Ítéld meg hát jobban, tiszta és égi szépség, hatalmad természetét. Ó! ha imádom tested bájait, ez nem annak az erőnek köszönhető-e, amit folt nélküli lelked kölcsönöz neki, s melynek minden vonása isteni eredetű? Milyen üldözés rettentheti meg azt, aki csak a tisztelet és becsület érzését kelti föl az emberekben? Létezik-e vajon olyan gonosz lény a földön, aki nem félne vakmerő lenni veled?

Engedd, engedd meg, hogy izleljem annak a boldogságát, akit szeretnek . . . Világ trónusa, milyen mélyen látlak magam alatt! Hadd olvassam ezerszer ezt az imálandó levelet, melyre szerelmed és érzéseid lángbetűkkel írtad; melyben az izgatott szív elragadtatásai mellett kitörő örömmel látom, hogy egy becsületes lélekben a legélénkebb szenvedélyek is megőrzik az erkölcs szent jellemvonásait!”⁸⁰ – írja már ötödik levelében Julie szerelme.

Ez a híressé vált levélrészlet több szempontból figyelemre méltó. Először is, nyilvánvalónak tűnik, hogy ezt a szerelmet már nem lehet tovább fokozni: a szentimentális hős már a regény elején érzelmeinek csúcsára ér. Saint-Preux szerelme ettől kezdve önmagát

⁸⁰ Uo. I. rész, 5. levél, 41–42. o.

ismétli, ami egyben azt is jelenti, hogy Saint-Preux a határtalan érzelmek jelképévé válik, s lény szavak nélkül is a szentimentális szerelmet sugallja Julie-nek.

Saint-Preux szerelme ugyanakkor égi és földi természetű vonzalom sajátos neoplatonista szintézise, mely születése pillanatától kezdve irracionális. Julie szerelmese számára az elvont erény földi megtestesülése, az egész emberi nem lehetőségeinek szimbóluma. „Akárcsak Glaukosz szobra, melyet az idők, a tenger és a viharok olyannyira eltorzítottak, hogy inkább vadállatra hasonlított, mint egy istenre, az emberi lélek is elváltozott a társadalom kebelén. Ezernyi szakadatlanul újjászülető hatás érte, temérdek ismeretet és tévedést tett a magáévá, testalkata módosult, szenvedélyei állandóan összecaptak, s mindez külsőre olymértékben megváltoztatta az embert, hogy csaknem felismerhetlenné vált. Annak a lénynek a helyén, aki mindig biztos és változatlan elvek szerint cselekedett, a fenséges, égi egyszerűségnek a helyén, amit még Teremtőjétől kapott az ember, nem találni mást, csak az érvelni vélő szenvedély és a megháborodott értelem torz ellentétét”⁸¹ – idézi fel Rousseau a második Értekezés előszavában Platon klasszikus hasonlatát, melynek Jean Starobinski szerint⁸² két lehetséges értelmezése van. A második Értekezésben a pesszimista értelmezés dominál: az emberi lélek szépsége és harmóniája mindörökké megsemmisült a társadalomban, s az ember, aki valaha jó és nemes volt, gonosz farkassá vedlett.

Saint-Preux–Rousseau azonban regényében a második, az optimista értelmezés alapján áll: azt vallja, hogy nem vezett el minden remény, hiszen Glaukosz tengeri só és algák borította szobra valahol a mélyben még őrzi alkotójának keze nyomát, s véle lényegét, az isteni szépséget.

Saint-Preux nem a felszint, a „testi bájakat”, hanem ezt az isteni szépséget keresi Julie-ben, szerelme ezért elpusztíthatatlan, ugyanúgy, mint a savoyai káplán hite. Julie nevelőjének érzelmei jobban hasonlítanak vallási rajongáshoz, mint köznapi értelemben vett szerelemhez – ez a magyarázata annak, hogy bár Saint-Preux-ből nem hiányoznak az érzéki (valójában inkább auto-erotikus) vonások, miért kell a testi kapcsolatot Julie-nek kezdeményeznie és fenntartania.

Saint-Preux szerelmének neoplatonikus értelmezése adja meg a magyarázatát annak, miképp jut el olyan könnyen Julie nevelője egyéni érzelmeinek világából a radikális társadalmi-politikai következtetések levonásáig. A Julie-ben kifejezésre jutó isteni szépség a nevelő szerint nem más, mint az erény, melynek legragyogóbb példáit az antik Spártában és Rómában találta meg Rousseau. Ezek az ideálok azonban szöges ellentétben állnak Julie környezetével és a nagyvilággal – így fonódik össze Saint-Preux lelkében az antik veretű, puritán republikanizmus a szentimentalizmussal.

Saint-Preux, a kívülálló, a gyökértelen idegen csak szerelme révén kísérheti meg lerombolni a merev és idejétmúlt Vevey-i rendet; erre egyedül még milord Edouard sem képes. Saint-Preux szentimentális szerelmének hatására ébred Julie saját személyiségének tudatára, s dobja félre környezete elavult elveit, írja Lionel Gossman.⁸³

Saint-Preux társadalmi nézeteit tekintve – Heller Ágnes találó kifejezésével élve – a „korán jött jakobinus”. A nevelő valóban rendelkezik a későbbi jakobinus hősök jellem-

⁸¹ J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. III, Jelzett kiad., 122. o.

⁸² Jean Starobinski, 27. o.

⁸³ Lionel Gossman, i. m.

vonásaival: hazafisága, republikanizmusa, plebejus elszántsága, racionális hite teszik a társadalmi szabadság potenciális bajnokává. „Azt gondolom, hogy az emberek életükkel és vérükkel a hazájuknak tartoznak; s nem megengedett lemondani minderről idegen uralkodók javára, akiknek semmivel sem tartozunk, legkevésbé azzal, hogy eladjuk magunkat, s a világ legnemesebb mesterségét hitvány zsoldosként űzzük. Ezek voltak apám elvei, s én boldog lennék, ha utánozhatnám a rajongását kötelességei és hazája iránt”⁸⁴ – ítéli el Saint-Preux az újfajta, jakobinus hazafiság nevében Julie atyját és a zsoldosszolgálatot.

Párizsban válik nyilvánvalóvá, hogy Saint-Preux Rousseau alteregója: az elidegenedett életforma, művészet és nyelv bírálata egyértelműen az Értekezéseket idézi. Julie házassága után Saint-Preux-t a „társadalmi énje” tartja vissza az öngyilkosságtól, mely a regény második felében még jobban előtérbe kerül: ennek oka az, hogy Clarensben – a kor lehetőségeinek szintjén – megvalósul Rousseau államideálja, mely sok tekintetben előképe a jakobinus terrornak. Saint-Preux-nek, aki eddig nem ismert formákat, csak tartalmat, sem társadalmat, csak egyénet, most bele kell illeszkednie a clarensi közösségbe. Fel kell adnia a szentimentális hős álláspontját, aki csak a lelkének határain belüli világot ismeri, s el kell fogadnia a rajta kívül álló, objektív társadalmi valóság létezését.

Igaz, ez a valóság utópikus, de racionális, ezért nem tűrhet meg olyan korlátokat nem ismerő individuumokat, mint Saint-Preux. Julie-nek mindazonáltal szüksége van rá, pontosabban arra, hogy szentimentális energiáit a clarensi közösség szolgálatába állítsa. Saint-Preux-t át kell alakítani, megszüntetve megőrizni, vallja Wolmar, s hozzákezd az átneveléshez. Wolmar új érzésekkel akarja helyettesíteni a régieket, teljesen át akarja alakítani Julie szerelmének személyiségét. Szenzualista módszereivel és próbatételeivel komoly hatást sikerült elérnie: az egykor dacosan büszke kispolgár rövidesen atyjának szólítja őt, s minden lépéséhez szüksége van Wolmar helyeslésére, mintegy az ő szemén keresztül látja saját magát, írja Ronald Grimsley.⁸⁵

Wolmar azonban nem képes kiirtani a nevelőből a szentimentalizmust, mely személyiségének gerincét alkotja. A sikertelen nevelés következtében Saint-Preux is kétarcúvá válik: részben elfogadja, támogatja a clarensi rendet, részben – igaz, öntudatlanul – fellázad ellene. A „természetes embernek” lázadása során azonban sokkal kevesebb gátlást kell leküzdenie, mint Julie-nek, hiszen ő nem haszonélvezője, csak engedelmes állampolgára a clarensi rendnek.

Saint-Preux áll a regény hősei közül a legközelebb a természethez, s a legtávolabb az önzés valamennyi formájától. Ő Rousseau legkedvesebb teremténye: erkölcsi, politikai nézeteit tekintve alkotója szócsöve, szerelmi sikereinek forrása pedig Jean-Jacques álmódásaiban rejlik. Saint-Preux alakjának legnagyobb újdonsága irodalmi szempontból, hogy a korabeli regények hőseitől eltérően, nem játssza el a bűnbánó csábító szerepét (mint pl. Lovelace), hanem mindvégig hű marad elveihez.

Saint-Preux személye háttérbe szorul a regény végére, mégis az általa képviselt szentimentalizmus megőrzi jelentőségét. Ennek oka, hogy bár Rousseau az érzelmesség és a neoplatonikus szerelem népszerűsítése helyett a római és spártai jelmezbe bújtatott

⁸⁴ J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. II, Jelzett kiad., I. rész, 108. o.

⁸⁵ Ronald Grimsley: The Human Problem in la Nouvelle Héloïse. *Modern Language Review*, 1958/3.

racionalis forradalmiságot választotta, megsejtette, hogy az egyéniség kibontakozását csak átmenetileg tartóztathatja föl az erény diktatúrája. Emílnék előbb-utóbb választania kell a savoyai káplán hitvallása és a polgári katekizmus között, s Julie szentimentális szerelmese sem találhatja meg a helyét a clarensi utópiában, mely az egyéni érzelmek megsemmisítésére épül.

Saint-Preux nem halhat meg a regény végén, mert írója sorsául szabta, hogy végigélje a történelmet, mindazt, ami egy nagyratörő, tehetséges polgárfiúra várt, aki előbb Werther-ért könnyezett, aztán a forradalom és Napóleon seregeiben harcolt, majd végül Fabricio del Dongoként, csalódottan és visszavonultan fejezte be életét. Stendhal, Balzac, Hugo, s a romantika második nemzedékének hősei köszönhetik az őstüket Saint-Preux-ben, akinek Petőfi Apostola sem oly távoli rokona, mint hinnénk. Egyéni szenvedély, társadalmi elkötelezettség, meg nem alkuvó jellem – ezek azok a vonások, melyeket Saint-Preux-Rousseau átörökít a következő század íróinak és gondolkodóinak.

János Pelle: *Rousseau à la croisée du roman et la philosophie*

Le roman de Jean-Jacques Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Heloise* était un des plus grand succès littéraire du XVIII^{ème} siècle. L'auteur de l'étude présente essaie d'analyser le roman au point de vue philosophique. Son point de départ, qu'il faut distinguer le système philosophique immanente du roman des "dissertations" descriptives des personnages; tel que Saint-Preux: Julie ou Mylord Edouard.

Bien que ces dissertations contiennent les pensées pedagogiques, esthetiques, musicales etc. de Rousseau, mais n'appartiennent pas organiquement au structure philosophique du roman. Le conflit fondamental du roman se trouve entre "l'homme social", "l'homme naturel". Rousseau

n'accepte pas la forme si cultivée au XVIII^{ème} siècle de la révolte de "l'homme naturel", le suicide, et dans la deuxième partie utopique du roman analyse les possibilités de l'integration sociale de l'homme naturel". Rousseau a basé son utopie sur la morale tout-puissante et il avait l'intention de la rendre à la fois liberale et humaniste, traditionnelle et technocrate. Pourtant, l'idylle, de Clarens s'achève par une catastrophe: enfin le sentiment triomphe sur la raison, la morale fanatique conduit au terreur au lieu du bonheur universelle.

Rousseau a pressenti l'avenir, il a représenté les contradiction fondamentales sociales et ideologiques de son époque qui ne perdaient point leur actualité même dans nos jours.

A SZUBJEKTÍV-ROMANTIKUS MŰMODELL

HEGYI LÓRÁND

Németh Lajos 1973-ban megjelent „Minerva baglya” című tanulmánykötetében szerepel az 1971-ben írt „A mű és a történelem” című tanulmány. Ennek első részében (A mű történeti modelljei) a szerző három történeti műmodellt különböztet meg, elutasítva a műalkotás történetietlen, egyoldalú felfogását, azaz azt a feltevést, hogy a műalkotás lényegénél fogva alapvetően önmagába zárt rendszer, elhatárolt mikrokozmosz. Ez a statikus műfelfogás nem képes kellően érvényesíteni a művészet-viszonylatrendszer (alkotó és befogadó; műalkotás és társadalom; individuum és közösség; objektum és szubjektum; a műalkotás tárgyi-szubsztanciális rétegei és a befogadás során konstituálódó, mindig konkrétan aktualizált-mobilizált jelentésstruktúrák között) felfogást, s így a történetiség elvét bizonyos mértékig háttérbe szorítja – s egy meghatározott történeti korszak egy reprezentáns műmodelljét abszolutizálja. „A mű státusza ugyanis mindig összefügg a művészetnek történetileg meghatározott funkciójával. A művészet minden korban sajátos szimbólum, illetve jelentésstruktúra, amelyet viszonylatrendszerként értelmezhetünk, márpedig e viszonylatrendszer konkrét formája történetileg változó. A művészet története épp e viszonylatrendszerek történeti módosulása; hasonlóan ahhoz, amit C. W. Mills állapít meg az intézményes rendszerekkel – amelyek közé a művészet is tartozik – kapcsolatban.”¹ Ebből következik, hogy „Nincs tehát olyan ideális műforma, amely csekély változásokkal végigvonult volna a művészet történetén, s amelyből az esztétika általános érvényű igazságokat vonhatna le, mint valamiféle platóni mű-ideálból. A mű csak történeti konkrétumokban létezik, és a konkrét megvalósulások közötti – gyakran nagy – eltérést mindenfajta általánosítási kísérletnél figyelembe kell venni” – írja Németh Lajos.²

A Németh Lajos által kifejtett három műmodell, a fenti tételeknek megfelelően, három különböző művészeti „funkciókorszak” reprezentánsa, azaz három történeti viszonylatrendszer kifejeződése. Ezek között természetesen lehetnek átmenetek: „Magától értetődően e típusok modellszerű tiszta képletben csak ritkán jelentkeznek, a valóságban általában átfedik egymást”³ –, és szinkron létezésük sem kizárt; mégis alapvetően egymást követő művészeti funkció-korszakokat reprezentálnak. A tipizálás több szempont egyidejű érvényesítésére támaszkodik.

Ilyenek: – a műalkotás funkciója az adott történeti korszakban (azaz a társadalom elvárásainak rendszere a művészettel szemben; a mű mint intézményes rendszer, a mű

¹ Németh Lajos: A mű és a történelem. *Minerva baglya*. Magvető, Bp. 1973, 31. o.

² Uo. 49. o.

³ Uo. 48. o.

mint formalizált rítus, a mű mint a társadalom önszervezésének eszköze, a mű szociológiai státusza); – a műstruktúra viszonya a tárgyi valósághoz (a plasztikai funkció érvényesülésének történeti változatai, a vizuális tárgyformálás és kreativitás változatai); a jelentésstruktúra viszonya a kollektív-konvencionális értékstruktúrához (a formalizált-rituális, ill. mitológiai beágyazottság kérdése az érték szempontjából; a kódrendszer kérdése; végső soron az alkotó individuум kérdése).

Ezen szempontok komplex érvényesítése alapján a következő történeti műmodelleket tételezi Németh Lajos:

1. „A rituális, mágikus rendeltetésű, illetve a rítus elemeként érvényes mű (típusa az ún. primitív, a középkori és a népművészet);
2. a ‚zárt világot‘ képviselő, autonóm, klasszikus típusú (modellje a klasszikus görög és reneszánsz) és némiképp a kettő között eklektikus átmenetet alkotó;
3. a személyes megnyilatkozást tolmácsoló (típusa a romantikus, illetve az expresszionista mű).”⁴

A három eltérő műmodell vizsgálatában a harmadik típus konkrét kifejtéséhez kíván néhány mozzanattal hozzájárulni dolgozatom. Lényegében ugyanazokat a szempontokat érvényesítve néhány olyan gondolatot kívánok felvetni, melyek a harmadik műmodell konkretizálásához és némi módosításához vezetnek. A XX. századi művészeti fejlődés fő vonalait tekintve úgy tűnik, hogy a „személyes megnyilatkozást tolmácsoló” műtípus fogalma inkább „keretként” fogható fel, melyen belül egymással élesebben szembenálló műveket találunk, mint a megelőző korszakokban, s így inkább az adott művészeti korszak kihívásaira adott válaszok összességében fedezhető fel a szubjektivitást előtérbe állító tendencia – annak ellenére, hogy az egyes művek éppen az abszolút „objektivitás” szférájába kívánnak behatolni. Éppen ezért, míg a korábbi korszakokban „átmenetekről”, átfedésekről beszélünk az egyes eltérések között, addig korszakunkban strukturális sajátosság, lényegi jegy az egyidőben létező, egymással élesen szembenálló művészeti jelenségek heterogenitása.

A „személyes megnyilatkozást” tolmácsoló, szubjektív-romantikus műmodell par excellence reprezentánsa az expresszionizmus, az action painting, a tasizmus, a kalligráfia, az absztrakt expresszionizmus. Ugyanakkor Németh Lajos megállapítja: „A műtípusok eklektikus váltakozását figyelhetjük meg a modern korban is, mikor gyakran egy művész életművében, sőt egyazon alkotásán belül is keverednek a típusok. A modern művészetben megfigyelhető a mágikus-rituális funkcióból fakadó műtípus, jóllehet ez mindenekelőtt nosztalgikus ihletésű, matematikai képletre emlékeztető tisztasággal jelentkezik az autonóm-objektív típus (Mondrian) csakúgy, mint a szubjektív önkifejezést a végletekig fokozó típus (gesztus-festészet, absztrakt expresszionizmus).”⁵ Van Gogh kapcsán kifejti Németh Lajos, hogy bár a jelentésstruktúra modellszerűen példázza a szubjektív-romantikus műmodellt, mégis, a tárgyi-vizuális világhoz való viszonyában – elsősorban a belső kohézió, az „önmagából kiépülő totalitás” révén – a zárt struktúrák mikrokozmoszus jellegét mutatja. Mindkét megállapítás differenciálja a szubjektív-romantikus műmodell alapképletét, s ez arra utal, hogy ebben a funkció-korszakban esetleg több modell egyidejű létével és kölcsönhatásával kell számolni, nyomatékosabban, mint a másik két műmodell, azaz funkció-korszak esetében. (Annál is inkább, mert a rituális-mágikus

⁴ Uo. 33. o.

⁵ Uo. 48. o.

funkciót teljesíthető műtípus hegemoniája esetében aligha tételezhető fel világszerű totalitást szervező mikrokozmoszikus műmodell.)

Itt felmerülhet a kérdés: nem éppen ez a pluralizmus jelenti-e az egyik fő jellegzetességét, strukturális alaptulajdonságát a szubjektív-romantikus műmodellt kifejlesztő modern korszaknak?

Vagy másképpen feltéve a kérdést: a szubjektív-romantikus műmodell nem értelmezhető-e inkább úgy, mint az erre a történeti-társadalmi helyzetre adható válaszok, reakciók, ennek a helyzetnek az elemzésére, leküzdésére irányuló művészeti aktivitások, gesztusok összessége?

Ebben az esetben ugyanis nem egyszerűen átmeneti művekről, eklektikus vagy szintetikus alkotásokról, eltérő művészi manírról, lelkületről lenne szó, hanem több eltérő struktúrát egyidejűleg felmutató, a vizuális aktivitás más és más mozzanatait kidomborító alkotások összességéről, melyekben közös az, hogy mind a homogén társadalmi-kulturális „hátteret” feltételező klasszikus mikrokozmosz-mű, mind pedig a mágikus-rituális funkciójú mű jelentésstruktúrájával szemben az individuum magányosan áll az elidegenedett társadalomban.

A továbbiakban megpróbálom felvázolni a szubjektív-romantikus műmodell egy lehetséges „belső tipológiáját”. Ebben az esetben kiindulásként annak a művészeti korszaknak egész rövid jellemzését kísérelném meg, melynek reprezentáns műtípusa a szubjektív-romantikus műtípus (itt a legszélesebb értelemben használva a fogalmat).

Alapvetően jellemzi a helyzetet a művészi individuum és a társadalom közötti viszony problematikussá válása. Az individuum elszigetelődése, a magány, a szorongás, a félelem, illetve a kommunikációteremtés képtelensége. Az individuum számára megszűnnek azok a kollektív-konvencionális eszmények, értékek, modellek, melyek cselekvését nem csak meghatározzák, de a társadalmi össz-cselekvéssel való viszonyát több irányba is szervezik. Az elidegenedett közvetítő mozzanatok egész sora épül a művészeti kommunikáció minden résztvevője közé. Megszűnik a preformáció, megszűnik a műalkotás „kötelező érvényű” kollektív elsajátítása is. A megbízatás legfeljebb a fogyasztói érdekek kielégítése lehet: megjelenik a giccs. Megszűnik a relatíve homogén kultúrközösség, civilizációs rétegek alakulnak, s belép a pénzért megvásárolható, illetve eladható műtárgy mint érték-tárgy, mely többé nem kollektív értékstruktúrák reprezentációjának hordozója, hanem az elszigetelt művész és az elszigetelt művészet-fogyasztó véletlen (vagy manipulált) találkozásának passzív tárgya. A művészet szükségszerűen szubjektívizálódik, s már csak a művész szubjektív választásán áll vagy bukik a műalkotás értékteremtő aktivitásának mobilizálása. A szubjektív-romantikus műmodell „jellegét megszabó fő vonása, hogy a műben domináns szerephez jut az alkotó személyes megnyilatkozása. Ennek megfelelően a szubjektív üzenetre – amely különben is minden mű velejárója – kap nagyobb hangsúlyt.”⁶ A szubjektív választás szerepe óriási mértékben megnő – s ez már egy szempontból magát a műstruktúrát is kitágítja: a művön belül is nagyobb szerepet kell hogy kapjon a szubjektív választás „művészi-esztétikai indoklása”, az új kódrendszer alátámasztása (melyben a társadalmi preformáció helyén keletkező űrt a művész szubjektuma, tevékenységének szubjektivitása tölti ki, még akkor is, ha a szubjektív választás „objektív” kódok, „kollektív jelrendszer” kidolgozására irányul – pl. konstruktivizmus, kinetikus művészetek stb.).

⁶ Uo. 45. o.

Ahogy Németh Lajos írja: „A XIX. század során a művész mindinkább elszigetelődik. A társadalmi munkamegosztásban sem foglal el olyan szilárd, meghatározott helyet, mint tette régebben, kiszakad a közösség determinációjából. Nemcsak mert ő is a vak véletlenre, a kiállításokban, szalonokban megtestesülő művészeti piacra termel – tehát megszűnik a közösségi megrendelés determináló szerepe –, hanem a világnézeti válságkor az addig egyetemes érvényű világnézet sem kapcsolja a művészt a nagyobb hatósugarú, egyetemesebb szellemi körhöz, mint tette a korábbi fejlődés során. A magára maradt művészt nem köti tehát semmiféle világnézeti meghatározottság, a közösség szervező ereje. A véletlen, az önkény tör be a művészetbe, a kollektív tartalom megformálójából a művész mindinkább partikuláris érzelmei kivetítőjévé válik. A dolgokat helyére tevő világnézet felbomlásakor a világ káoszként mutatkozik, s a dolgok közötti objektív összefüggések keresését a „minden csak hangulat” szolipszizmusa váltja fel.”⁷

A művész tehát választ; számára nem adott többé a feladat, nem természetesként kapja a társadalmi megbízatást, mellyel természetszerűen azonosul, s melynek természetszerűen eleve megvan a közönsége – mely nem is csupán közönség, hanem közösség inkább. A szubjektív-romantikus műmodell arra a végzetes elkülönböződésre keres – különböző utakon – választ, illetve megoldást, amely a művészegyéniség és a társadalom között, úgy is, mint egyén és közösség (pseUDO-közösség) között fennáll. Az erre a történeti helyzetre adott válaszok tipológiája egyben magát a helyzetet is értelmezheti. Az a tény, hogy a művészegyéniség választhat, már önmagában hordja annak a lehetőségét, hogy a társadalom máshogy választ (nem mint közösség, hanem mint az egyes fogyasztók összege), azaz a művész tevékenysége nem talál el a társadalmi praxishoz. Ugyanakkor mind a művész, mind a fogyasztó választása manipulálható. (A pseUDO-kollektív, illetve pseUDO-homogén értékrend és kultúra – természetesen pseUDO-kultúra – megteremtésére irányuló legszélsőségesebb kísérletnek a fasizmus fogható fel.) A manipuláció jelenségének központi problémává válása ugyancsak alapvetően jellemző a XX. század művészeti fejlődésére.

Mindezek az itt felsorolt mozzanatok természetesen csak vázlatként foghatók fel, részletes, oknyomozó kifejtésükre itt nem kerülhet sor. A fentebb leírt helyzetre adott válaszok, megoldás-kísérletek, művészi reakciók csoportosítása az alapja a Németh Lajos által „szubjektív-romantikus” műtípusnak nevezett modell konkretizációjának, illetve némi módosításának. Keretként felfogva ezt a műtípust, e kereten belül három fő – és lényegében egyidejű – tendencia megkülönböztetését látom célszerűnek. Ezek:

1. „plasztikai monumentum”-teremtő, új képi valóságot, azaz új értékstruktúrát létrehozó, relatíve zárt („ön-prezentáló”) struktúrát – mint „párhuzamos” valóságot – konstituáló műtípus;

2. a társadalmi praxisra direkt ható, szociológiai szemléletre irányuló „aktivista” nyitott struktúrák, valamint a plasztikai gondolkodás és kommunikáció funkcióit vizsgáló „analitikus-experimentális” nyitott struktúrák;

3. romantikus-szubjektív-expresszív műmodell.

Ez a felosztás bizonyos mértékig háttérbe szorítja a hagyományos (statikus) értelemben vett képzőművészeti stílusjegyek szerinti vizsgáldást. Helyette a műalkotás fenomenológiai-deszkriptív szemlélését felhasználó, egyben ezen túlvezető, a művet és a művészi aktivitás egészét elemző funkcionális megközelítés látszik célszerűnek. Ugyanis

⁷Németh Lajos: *Csontváry Kosztka Tivadar. Képzőművészeti Alap Kiadóvállalat, Bp. 1964, 8. o.*

meglehetősen eltérő „stílusú” művek, meglehetősen eltérő karakterű gesztusok kerülnek egy (– funkcionális –) csoportba. Így pl. közös mozzanatok találhatók a – „stílus” szempontjából egymástól élesen különböző – Dada és az elementarizmus, illetve a produktivizmus⁸ között. (A művészi aktivitás karaktere, területe, szociológiai bázisa is meglehetősen eltérő első pillantásra.) Ugyancsak közös vonások találhatók pl. Malevits szuprematizmusa (geometrikus absztrakció!) és mondjuk Kandinszkij abszolút festészete (lírai absztrakció!) között. A destruktívnak értékelt dadaizmus és a konstruktív Bauhaus, De Stijl között számos ponton lényeges egyezés mutatható ki. Éppígy a hatvanas évek második felének amerikai minimal art művészei (geometrikus absztrakció) és a hiperrealista tendenciák képviselői között számos lényeges érintkezési pont található.⁹ Mindez azt mutatja, hogy a szubjektív-romantikus műtípust differenciáló, fentebb javasolt tipológia nem követi számos művészettörténeti összefoglalás XX. századi izmus-, irányzat-, „stílus”-felosztását.

1. Plasztikai „monumentum”-teremtő, új képi valóságot, azaz új értékstruktúrát létrehozó, relative zárt struktúrát – mint „párhuzamos” valóságot – konstituáló műtípus.

Ebben az esetben az alkotó individuum szubjektív választása olyan „objektív”, illetve „kollektív” érvényű plasztikai rendszerek létrehozására irányul, mely tudatosan érték-reprezentáló, értékkonstituáló szándékú. Az adott történeti korszakban benne rejlő teljes emberi gazdagság, a mindenkori történeti emberi lényeg objektivációja a cél; ennek plasztikai manifesztációja érdekében integrálja ez a műtípus az emberiség kollektív-tradicionális értékeit, az emberiség kollektív öntudatának a humanista kultúra történeti „mélyrétegeibe” nyúló gyökereit, sőt, ezeket konkretizálja, aktualizálja, mobilizálja. (Klasszikus példája ennek Picasso Minotauromachiaja, Három muzsikusa, Braque késői korszaka,¹⁰ Brancusi Prométheusza és Aranymadár c. szobra, Moore számos változatban készített Fekvő női alak-sorozata, Király és királynéja, Holdfej és Sisak-fej c. szobrai.) E műtípus második valóságot épít, „párhuzamos valóságot” bont ki, melyben a vizuális kreativitás, a plasztikai értékteremtő aktivitás az ember történelmi önteremtésének, léte valódi megértésének megnyilvánulásaként jelentkezik. Ahogy Garaudy írja: „... lehet másik világot is alkotni, más törvényekkel. A valóság fáján új ágakat növeszt ... a létező világgal szemben felállít egy kitalált, az ember törvénye szerint felépített világot.”¹¹ Ebben a humanizált „második valóságban” nemcsak az emberi teljesség, az individuum integritása manifesztálódik elemi erővel, magától értetődő vitalitással, hanem a széttépettség, a pusztulás, a szorongás is magára a – veszélybe került – individuumra utal, a vergődés is a szabadság elvesztésétől való félelemként jelenik meg, tehát a negativitásban is a maga teljessértékűségéért küzdő, „heroikus” individuum jelenik meg. Picasso Síró nőjét csak bántó felületességgel lehet a semmitmondó „formabontás” szóval elintézni, teljesen félreértve ennek a műnek alapvető humanista jelentését: a XX. századi poklokot idéző, a

⁸ Karin Thomas: Bis Heute: Stilgeschichte der bildenden Kunst im 20. Jahrhundert. *Die abstrakte Kunst*. Verlag M. DuMont Schauberg, 1972, 179. o.

⁹ Udo Kultermann. *Radikalischer Realismus*. Köln 1972.

¹⁰ Braque késői, ún. „madaras”-korszakára gondolok, ahol nem egyszerűen az emberi szabadság, boldogság, harmónia jelképi megformálásáról van szó, hanem egy újjáértelmezett mediterrán kulturális örökség igényléséről, embereszményének reprezentálásáról.

¹¹ Roger Garaudy: Parttalan realizmus. *Parttalan realizmus?* Európa Könyvkiadó, Bp. 1964, 23., 48. o.

teljesértékű létért küzdő modern ember tragikus jelképét. Moore Elestet harcosa, Zadkin rotterdami emlékműve a modern tragédiák látomásszerű plasztikai kialakításával a legősibb, kollektív-humanista jelentés manifesztációját állítják elénk. Az értékrepresentáció a negativitáson keresztül nyilatkozik meg.

E műtípus tehát alapvető humanista üzenetet hordoz: értékrepresentációja objektíválja a történetileg elsajátítható értékstruktúrát, s élesen szembehelyezi ezt az antihumánus tendenciákkal. „... a műalkotás a társadalomnak nem a korábbi bizonyosságaiból való ábrázolási tárgyakat kínál, éppen ellenkezőleg: mintákat kínál, amelyekben új kapcsolatok, új értékek jutnak kifejezésre”.¹² Ebből következően érzékenyen, de „közvetve”, az esztétikai kontempláción keresztül reagál a történeti helyzetre, a sorsfordulókra, s hat is ugyanezekre.

Sajátos, „művészi nyelvezete”¹³ minden rétegében feltöltődött konnotációs jelentéss-többlettel, s már vizuális anyagában az új entitás-egység teremtésének lehetőségét hordozza, melyben „... maga az alkotás az a közeg, amely a kommunikációt lehetővé teszi”.¹⁴ Ugyanis a művészi nyelv a hétköznapi (verbális) nyelvtől eltérően a monoplánaritás felé tendál,¹⁵ azaz nem engedi meg egy elvont-fogalmi és egy (közömbös) nyelvi-hordozó szint szétválását, „hordozó” és „hordozott” minőségileg és tendenciaszerűen azonosul. Ahogy Francastel írja: „A műalkotás sohasem valami más dolog helyettesítője; önmagában a dolog, egyszerre jelentést hordozó és jelentett.”¹⁶ A megbonthatatlan, minden rétegében „jelentéses” műalkotás éppen sajátos „művészi nyelvezete” által képes értékrepresentációra, szemben azzal a felfogással, amely a művet tisztán kommunikációs eszköznek tartja: „... a művészet nem csupán „üzenet” (ez elsősorban a „rituális, mágikus funkciót teljesítő műtípusra” vonatkozik Németh Lajos szerint – *H. L.*), hanem értékvalóság, értékstruktúra is, az adott kor emberi értékcszféréjének érzéki-konkrét szimbolizációja, az a hely, amelyben az értékek találkoznak, és érzéki-konkrét szimbólumokban tárulnak fel”.¹⁷

A mű jelentésszféréja sajátosan zárt és nyitott egyszerre: mivel az individuális választáson alapul, szükségképpen nyitott (az ún. „egyéni mitológia” felé és az egyéni kódrendszer jelentésterheltsége felé); mivel azonban ez a választás tudatosan az „emberi lényeg” reprezentáló értékstruktúrák új képi valóságban való konkretizációját, humanista értékteremtést céloz, szükségképpen relatíve zárt, azaz szorosan kapcsolódik a kollektív-konvencionális jelentések tradicionális rendszerébe. Úgy is mondhatnánk, hogy az új plasztikai minőségek teremtésében manifesztálódó értékstruktúrák mintegy mobilizálják sajátos, csakis ilyen módon felfogható jelenségeiket, konkretizálják – azaz számunkra megterem-

¹² Francastel: Művészet és társadalom. *A művészetszociológia és a képzeletbeli problematikája*. Gondolat, Bp. 1972, 160. o.

¹³ A művészi nyelv problémájáról lásd Mukarovsky: *A képzőművészetek lényege. Strukturáliszmus* I. Európa könyvkiadó (Modern Könyvtár 207.). Jakobson: *Hang – jel – vers*. Gondolat, Bp. 1972., Lotman: *Szöveg, modell, típus*. Gondolat, Bp. 1973., Jean-Paul Sartre: *Mi az irodalom?* Gondolat, Bp. 1969., Galvano della Volpe: *Az ízlés kritikája. A költészet szemantikai kulcsa*. Gondolat, Bp. 1970 (Stúdium Könyvek 66), 122. o.

¹⁴ Francastel, i. m. 152. o.

¹⁵ Galvano della Volpe, i. m. 134–135. o.

¹⁶ Francastel, i. m. 153. o.

¹⁷ Németh Lajos: *A modern művészet funkcióváltozása (Adalékok a művészet szubjektíválódási folyamatához)*. 75.o., *Eszmék harca az esztétikában. Művészet és elmélet*. Corvina, Bp. 1976.

tik és reprezentálják — azokat az értékeket, melyek éppen ebben a sajátos plasztikai aktivitásban, mint társadalmi-intellektuális folyamatban (viszonyban) funkcionálnak. Márpedig éppen ez a társadalmi-történeti viszonylatrendszer mint folyamat ezen értékek létének alapja. „A művész számára nincsenek a természetben vagy a szellemen olyan kész, megszerzett együttesek, amelyeket már csak át kell írnia . . . A műalkotás, főleg a kép, nem olyan valóságot tükröz, amelyet az emberi szellem minden közbeavatkozását megelőzve, a mi nómenklatúráinkkal egyező tárgyakra szabdaltak fel. Az ember nem tesz hozzá értelmet a gondolkodástól független struktúrákhoz. Nem az a feladat, hogy önmagában vett és állandó valóságúval felruházott tárgyakat rekonstruáljunk, hanem az, hogy — a történelem adott pillanatában és a műveltség bizonyos körében — kibontsuk az ember sajátos magatartásának elveit képességei és ismeretei keretében, és határai között. A műalkotás nem jelzése egy olyan valóságnak, amely más úton is feltárható és más technikákkal is kifejezhető. Nem utal a megváltoztathatatlanul tagolt formák világegyetemére, a dialektikus ábrázolás folyamatát indítja meg az észlelt, a valóság és a képzeletiség között; soha nem analógiás, hanem elterjeszt számos elemet, amelyek nem homogén tereket és idöket társítanak. Nem az abszolútumra utal, hanem az emberi történésekre” — írja Francastel.¹⁸

Ennek a műtípusnak par excellence képviselője Picasso, Matisse, Braque, Klee, Moore, Brancusi, Giacometti, Morandi, Marino Marini, Arp, Mondrian. Ugyancsak ide, ebbe a típusba sorolom azt a három művészt, akit Németh Lajos az „autonóm, klasszikus, zárt” műmodell kapcsán említ: Cézanne-t, Marées-t és Maillolt. Ugyanis ezek a művészek alapvetően abban a történeti korszakban tevékenykednek, amikor a „zárt struktúrák” létrehozására irányuló művészeti akarat ellenállásba ütközik; pontosabban amikor a művész szubjektív választásán múlik, hogy próbálja feldolgozni a korszak emberi problémáját. Egyikük sem készen kapja a társadalmi preformáció által meghatározott anyagot; mindegyikük megszenved a létrehozott harmóniáért, mivel nem érvényesül korszakukban a „szigorú társadalmi rítus, meghatározott ábrázolásbeli konvenció, illetve az azt igazoló szilárd, normatív világmagyarázat”.¹⁹ Cézanne, Marées, Maillol harmóniát teremtő, hallatlan belső képi kohéziót felmutató, szilárd, lehatárolt vizuális struktúrái a művész individuális választásának dokumentumai; a harmónia minden egyes mozzanata mögött ott érezhető a feszültség, a kiharcolt egyensúly, a stabil rendszeren átizzik az indulat, a heroikus küzdelem az egységért — ez az, amint Cézanne művészetének pátoszaként szokás emlegetni.

Természetesen itt is lehetségesek átmenetek. Nem csak a fentebb felsorolt három művészre gondolok (akiket a fenti indoklás alapján nem is tekintek kivételnek); Mondrian festői munkássága, éppúgy mint Malevits életműve, meglehetősen határeset. Mindkét művésznél fennáll az az eset, hogy ha nem is közvetlenül, de közvetve aktív tárgyformálási-környezetalakítási-építészeti (tehát „praktikus”) folyamatok esztétikai szervezéséhez szolgáltatnak princípiumokat. Mégis, olyan erős és meggyőző az „ön-prezentáló”, plasztikai „monumentum”-teremtés mozzanata, hogy semmi kétséget nem hagy műveik „esztétikai dúsítottságával” kapcsolatban (azaz teljes értékű, relatíve zárt struktúrák, melyek képesek önálló-intenzív plasztikai értékreprezentációra). Ugyanez nem mondható el pl. Bart

¹⁸ Francastel, i. m. 166–167. o.

¹⁹ Németh Lajos: A mű és a történelem. Uo. Jelzett kiad., 48. o.

van der Leck munkásságáról; s nem csak azért, mert van der Leck konkrét építészeti, dekorációs stb. munkákat készített, hanem a plasztikai minőség különbsége miatt.

2. A társadalmi praxisra direkt ható, szociológiai szemléletre irányuló „aktivista” nyitott struktúrák, valamint a plasztikai gondolkodás és kommunikáció funkcióit, a vizuális szemiotikát vizsgáló „analitikus-experimentális” nyitott struktúrák.

Az adott történelmi helyzetben a művészek számos csoportja természetellennek, illetve hatástalannak ítéli a zárt plasztikai struktúrában való gondolkodást, mivel ennek befogadása „áttételes”, esztétikai, kontemplatív jellegű. „... az ember – ... viszonylagosan – eltávolodik az élet közvetlen és közvetett összefüggésétől, elszabadul tőle, hogy átmenetileg kizárólagosan elmerüljön az élet egy konkrét aspektusának szemléletében, mely a világot – bizonyos szemszögből adódó – döntő meghatározások intenzív totalitásának ábrázolja” – írja Lukács a zárt, mikrokozmosz-szerű művek kontemplatív befogadásáról.²⁰ Ezzel szemben a most tárgyalt műveknél az esztétikai kontempláció áttételessége helyett a társadalmi (politikai, ideológiai) praxisban való direkt aktivitás jelentkezik programként. „Itt már nem a művészet önértékéről van szó, hogy a táblakép hagyományos gyakorlatáról ne is beszéljünk; itt a művészetteremtő akarat elveszti öncélúságát, megszabadult az elszigetelt műtárgyakra korlátozottságától, és sokkal szélesebb alapokon nyugvó alkotói impulzust jelent, melynek célja a valóság egészének szellemileg vagy anyagilag történő birtokbavétele. (Ennek a törekvésnek a szolgálatában állanak a dadaisták és a szürrealisták, a holland De Stijl csoport, a weimari Bauhaus és az orosz konstruktivisták.)

Az alkotás új „helyének” meghatározásai olyan határterületig nyomulnak előre, amelyekben a műalkotás már nemcsak hogy kérdésessé válik, de önálló léte is megszűnik. Céljuk totális valóság létrehozása, nem pedig egy bizonyos valóság-aspektus interpretálása csupán. Az, hogy műalkotások is születnek-e közben, másodlagos jelentőségű kérdés.”²¹ A vizuális aktivitás ebben a műtípusban nem kristályosodik zárt rendszerekké; radikalizmusa tagadja minden kontinuitás lehetőségét a múlt művészetével. A művészi tevékenység sokszor önmaga tagadásába megy át, létrehozván az ún. antiművészetet. Fontos mozzanata ennek a típusnak a mozgalmi jelleg, a kollektív cselekvésben való hit, a direkt politikai elkötelezettség, mondhatni „politikai utilitarizmus”, mely radikalizmusával nem marad el a gyakorlati, tárgyteremtő, környezetalakító, „produktivistá utilitarizmus” technokrata radikalizmusától. Ugyancsak jellemző a teoretikus tevékenység kiemelt szerepe, a propaganda, agitáció, avantgarde lapok, klubok, csoportok, műhelyek szervezése, oktatási intézmények alapítása (Bauhaus, VHUTEMASZ, MUNKA-kör stb.).²²

Alapvető célkitűzése ennek az aktivitásnak a művészet relatív autonómiájának megszüntetése, a társadalmi-politikai struktúráról relatíve független, immanens jelleg felszámolása. Szakítva mind az akadémikus, mind a l'art pour l'art pozíciókkal, s eltávolodva az avantgarde fentebb elemzett „új értékstruktúrát konstituáló” tendenciájától, ennek a – sok szálon futó – mozgalomnak a képviselői a „műalkotások elszigetelt, öncélú előállítását

²⁰ Lukács György: *Az esztétikum sajátossága I*, Akadémiai, Bp. 1969².

²¹ Werner Hofmann: *A modern művészet alapjai. Bevezetés a modern művészet szimbolikus formáinak világába*. Corvina, Bp. 1974, 273. o.

²² Vö. Camilla Gray: *Das grosse Experiment. Die russische Kunst 1863–1922*. Verlag M. DuMont Schauberg, 1974., Kyrill N. Afanasjew: *Ideen–Projekte–Bauten. Sowjetische Architektur, 1917/32*. VEB Verlag der Kunst, Drezda 1973 (Fundus Bücher 30).

sát . . . elleplezésének és szépítgetésnek tekintik, olyan tevékenységet gyanítva benne, amely az élet igazi problémáiról eltereli a figyelmet, s megoldásukat egyszersmind akadályozza is”.²³ Az általános társadalmi-politikai-ideológiai válsághelyzetben a művész individuuma a művészet határainak szétfeszítésével kíván hatni magára a társadalomra, lemondva a parnasszusi fenségéről, elutasítva az intellektuális arisztokratizmust, és ezzel együtt a művész személyének kultuszát, melyet alig fél évszázaddal ezelőtt büszkén hirdetett és védelmezett a korai avantgarde; sőt, magának a művészetnek a létfeltételét látta a művész társadalomból való kivonulásában. Mindennek radikális tagadása lényeges mozzanata a társadalmi praxisra direkt ható tendenciáknak. Hogy ez a törekvés mennyire független az ún. „stílusjegyeiktől”, arra jó példa az a Karin Thomas által idézett közös nyilatkozat, melyet a dadaista Hans Richter, a konstruktivista El Liszickij és az elementarizmust megalapító konstruktív építész, festő és teoretikus van Doesburg írt alá: „A művészet, éppúgy mint a tudomány és a technika, az általános élet szervező módszere. A művészet annak az alkotói energiának általános és reális kifejezése, mely az emberiség haladását szervezi, azaz az általános munkafolyamat szerszáma.”²⁴

A művészet relatíve immanens státuszát – a kontemplatív befogadási típussal, illetve a zárt értékstruktúrát reprezentáló típussal egyetemben – élesen elutasító „aktivista”, utilitarista nyitott struktúrák számos, egymástól sokban eltérő program körül szerveződnek. A társadalmi problémákra való gyors, közvetlen, mozgékony és érzékeny reagálás által mindig más és más konkrét megnyilatkozások – pluralista jellegük figyelembevételével is – rendszerezhetőek. Werner Hofmann kísérletet tesz egy felosztásra, mely elsősorban a XX. század első harmadára vonatkozik. „Bizonytalanná válik az az „esztétikai határ”, mely a művészetet elválasztja a nem művészettől, a műalkotás, különleges egzisztenciáját tagadva, két úton is kilép a művészetten kívüli szférába . . . közeledik egyrészt a használati tárgyhoz, másrészt a fétishez . . . Az egyik az ösztönök, a tudat alatti, művészetten kívüli életformáló erőire hivatkozik; szét akarja fészíteni a műalkotás esztétikai izoláltságát, beolvasztani a művet az élet közvetlen folyamatába. A dadaisták és a szürrealisták által meghirdetett „minden érték átértékelése”-nél találkozunk ezekkel a tendenciákkal.

A másik eszmény-elképzelés, bár ugyancsak fel akarja számolni az esztétikai önközpon-túságot, a „művészet a művészetért” jelenségét, mégis épp az ellenkező irányba mutat. A formateremtésnek nem szabad feloldódnia az életben, nem szabad, hogy az élet káosza úrrá lehessen rajta, ellenkezőleg: a formateremtésnek kell fokról fokra átvennie az élet ellenőrzését. A művésznek a forma teremtőjévé kell válnia, akinek cselekvési tere az egész valóság.”²⁵ A két tendencia a leglényegesebb alapkérdésben megegyezik: ez pedig a zárt műből való kilépés, a direkt részvétel, a közvetlen aktivitás a társadalmi praxisban. Ebből a felismerésből következik az is, hogy a XX. század művészetében feltételezett két fő áramlat (szürrealizmus – konstruktivizmus) antagonisztikus ellentéte korántsem feloldhatatlan; mivel nem csak az alaphelyzet, illetve a kiindulópont közös, de a művészet és társadalmi lét viszonyáról alkotott elképzelés is. A racionalizmus – irracionálizmus, illetve mítosz – technika ellentétek, s ezek variációi, lényegében azonos pozíciót takarnak. A konstruktivizmus mítosza a technika; a szürrealizmus technikai eszköze a mítosz. S ez korántsem szójáték: sem a mítosz, sem a technika nem lehet totális (reflektálatlan), mivel

²³ Werner Hofmann, i. m. 274. o.

²⁴ Karin Thomas, i. m. 214. o.

²⁵ Werner Hofmann, i. m. 196. o.

szubjektív választás mozgatja. A szürrealizmus éppúgy spekulatív jut el a mítoszhoz, mint céljai megvalósításához szükséges eszközhöz (technikai segédeszközhöz), ahogy a konstruktivizmus mitizálja a technikát. A XX. században a művészet egyetlen mozzanata nem lehet reflektálatlan. A XX. században minden művészi aktivitás szubjektív választáson alapul.

Felhasználva Hofmann – nem stílusjegyek alapján történő – csoportosítását, de egyben elutasítva „dualista” megkötöttségét, megpróbálom csoportosítani az ebbe a típusba sorolható jelenségeket – a teljesség igénye nélkül.

– politikai-agitatív „tendenc”-művek.

Célja elsődlegesen a minél hatásosabb politikai-ideológiai propaganda, feladata a nyílt agitáció, mely bevallottan csak eszköznek tekinti a művészetet; ebből a szempontból mindegy, hogy milyen politikai irányzatnak válik propagandistájává. Leginkább az anarchisztikus, szektás-dogmatikus, illetve kommunista politikai csoportok érdekében mozgósított művészeti lehetőség; s különösen Közép- és Kelet-Európában erőteljes. (A szociáldemokrácia konzervativizmusa pl. Magyarországon távol tartotta az avantgarde művészeket a pártpropagandától; a Futurista festők kiáltványa és a Futurista festészet technikájának manifesztuma anarchisztikus, de radikálisan militarista ideológiát is közvetített; a Sturm folyóirat „balos” nézetekkel és individuálanarchista tendenciákkal keverődő ideológiája később rokonszenvezett a Spartacus-mozgalommal stb.)

– aktivizmus mint művészeti mozgalom.

Az expresszionizmus kombattáns irányzatának is felfogható; az expresszionizmushoz áll közel, mikor az individuum szenvedésének ad hangot; de a forradalmi-agitatív művészethez közelít, mikor e szenvedés megszüntetéséért a forradalmi akcióra toboroz. A futurizmussal érintkezik, nemcsak eszközeinek radikalizálásában agresszív-provokatív fellépésében, de bizonyos militáns mozzanataiban is; ugyanakkor a futurizmusnál részint „gyakorlatibb” (politikai agitáció), részint expresszivebb, mivel gondolatrendszerének középpontjában nem az elvontan-sorsszerűen felfogott gépkorszak, hanem az ebben élő, harcoló, szenvedő ember áll. (A politikai agitáció, az aktivista mozgósítás, a futurista technicizmus és radikalizmus, valamint az új társadalom építésének elkötelezett produktivizmus sajátos szintézisét teremtette meg az orosz LEF, mely bizonyos pontokon az orosz konstruktivizmussal érintkezett.)

– „környezetalakító”, utilitarista, produktivista, prakticista művek. Ennek a tendenciának is egyértelmű célja a társadalmi praxisban, magában a termelésben való direkt részvétel, az emberi – „második” – környezet kialakítása az új ember igényeinek megfelelően. Aktivitásban rokon a Dada és az aktivizmus programjával, de aktivitásának célja nem a fennálló rend destruálása (egy új értékrend kialakítása érdekében), hanem az emberi környezet, városok, gépek, civilizációs tárgyak megformálása, az emberi szükségletek teljes és modern kielégítése. A plasztikai tárgyformálásban felhasználja az – esztétikai értelemben vett öncélúságtól megfosztott – vizuális művészetek eredményeit (pl. Tatlin Picasso kubista szobrainak tanulságait, ill Malevits szuprematizmusának alapvető konstitutív módszereit stb.). A mérnök-művészet technikai eszközeivel kívánja átformálni a társadalmat, sőt, helyettesíteni bizonyos társadalmi reformokat (p. a Bauhaus helyzete a weimari köztársaságban). Ide sorolható Tatlin és Rodcsenko köre, El Liszickij munkássága, az orosz konstruktivizmus számos műhelye, irányzata, a Bauhaus, a De Stijl. Ugyancsak ide tartozik a design problémája is.

– Dada, szürrealizmus, neodada, „idea-művészet”, happening, lettrikus művészet, „praxis-művészet”, „akció-művészetek”. A rendkívül sokféle áramlatot egybefoglaló csoport lényegében az ún. antiművészet összetett jelenségéhez sorolható művészi aktivitások – talán megengedhető – összefoglalása. Egyik központi mozzanata az abszurd situációk kiélézése, mellyel mintegy kikényszeríti a befogadótól az önreflexiót; tudatosítja létét, annak társadalmi összefüggéseit, éppen azért, hogy direkt szembesít kiélezett situációkkal. Egyik célja kimozdítani az embert a megelégedettség pozíciójából; nevéssé tenni a kispolgári lét mindenbe belenyugvó, de ugyanakkor sóvárgó-elvágyódó pseudo-világát. Ugyanakkor a jelenségek konkretizációja, körüljárása a hozzá tapadó illúziók, konvencionális, de valójában kiüresedett értékek lehántása alapvetően az individuuum önreflexiójának eszközeként szolgál. Azaz, funkcionális, sőt, utilitárius ez a felfogás: nem gyönyörködtetni kíván, hanem az emberi önreflexiót szolgálni. Ezért radikálisan antiilluzionista, még ha illuzionisztikus eszközökkel dolgozik is (valójában minden eszköze illuzionista, mivel a művészet illúzióját keltő tárgyakkal leleplez elidegenült mechanizmusokat, tehát illúziókat nyújt, hogy azután ezeket szétrobantva intellektuális folyamatokat váltson ki).

– metanyelvi jelenségek

A művészettel magával intellektuálisan foglalkozó produkciók, melyeket az „aktivista” nyitott struktúrák önreflexiójának, önanalízisének is felfoghatunk. Funkciója magának a művészetnek, szociológiai hatékonyságának, intellektuális lehetőségeinek vizsgálata olyan módon, hogy maga a vizsgálat tárgya, módszere és eredménye egyaránt „műalkotásként” értelmezhető legyen, s így módon a befogadót intellektuális analízisre kényszerítse önmaga és a művészet viszonyát illetően (ezen belül nem csak az alkotás-befogadás hagyományos csatornáit, hanem a legszélesebb értelemben vett szociológiai státusz problémája is feldolgozásra kerül).

3. Romantikus-szubjektív-expresszív műmodell. Lényege a művész individuuum közvetlen, intenzív, direkt önkifejezése, a minden korlátozást, konvenciót elvető, emocionális töltésű expresszió. Amennyiben a direkt önkifejezés – melynek alapján az individuuum szorongásérzete, megsemmisüléstől való félelme, az emberi értékek pusztulását megszenvedő művész kétségbeesése – intenzitása minden konvencionális-kollektív értékre való utalást mint gátló (vagy integráló, potenciálisan manipulatív) tényezőt elvet, s egy teljesen szuverén kódrendszert fejleszt ki, létrejön a tiszta önkielő-önkifejező-önmegváltó gesztus: nyitott struktúra keletkezik. (Karel Appel, Asger Jorn, Willem de Kooning, Franz Kline, Jean Fautrier.)

Amennyiben azonban az individuuum szélsőséges veszélyhelyzetéből kitörni akarván a társadalmi praxisban való direkt részvételig jut el, azaz feladja a szuverén kódrendszert, és az esztétikai kontempláción alapuló műfelfogást, létrejöhet az aktivista nyitott struktúra (elsősorban egy romantikus-emocionális „aktivista” töltéssel pl. Max Beckmann korai korszaka, Diego Rivera, José Clemente Orozco, David Alfaro Siqueiros, Renato Guttuso).

Az ún. „egyéni mitológia” fogalomkörébe sorolható számos expresszionista művész, valamint számos szürrealista művész. Ebben az esetben ismét jó néhány átmeneti figuráció finomíthatja a tipizálást: ugyanis az „egyéni mitológiák” teremtésében objektíve adott a lehetősége annak, hogy ezen keresztül rákapcsolódik a művész a kollektív-humanista tradíció értékrendszerére, s sajátosan egyéni konkretizációját képes nyújtani egy nem partikuláris szubjektumként átélt élményvilágnak. Max Ernst, Antonio Tapies, Francis

Bacon, Arshile Gorky festészete az egyéni mitológiák világán jut el a lét és nemlét alapkérdéseire, az „őstenyészet”, a keletkezés, teremtés művészi problémáira, illetve a modern individuum válsághelyzetének tragikus megfogalmazására. Tapiés esetében a mediterrán környezet mint egy sajátos lételem hordozója manifesztálódik a két-dimenziós plasztikai rendszerben. Klee művészete mindvégig az egyéni mitológia területéről indul ki, mégis, olyan kollektív-tradicionális értékstruktúrák konkretizálásához és felmutatásához jut el, melyben a modern individuum egész intellektuális-etikai problematikája, a racionalitás és irracionális viszonya, a struktúraszervezés lehetősége manifesztálódik: éppen azért, hogy az archaikus, természeti- és népművészeti kultúrétegek kollektív-humanista mozzanatait bontja ki és értelmezi. A szemantikai terhelés fokozásával kialakított többrétegű struktúrák leglényegesebb mozzanatai alapvetően erre az értékstruktúrára vonatkoznak. Az egyéni mitológia itt mindvégig mintegy „keretként” szolgál; Klee művészi útjának egyik sajátossága a modern korszak intellektuális-etikai válság-élményének totális-individuális átélése és vállalása, melyben az értékvédő és értékteremtő mozzanat tragikus hangsúlyt kap. Paradox módon a klee-i egyéni mitológiából kinövő humanista értékprezentáció a XX. század talán legátfogóbb vizuális rendszer-kísérlete is egyben.²⁶ A rendszerszervezés „objektív” elemei a kollektív értékstruktúrák konkretizációjában kristályosodnak ki: a jelteremtés (vagy „monumentum”-teremtés) értékteremtő folyamatokban realizálódik. A jelteremtés folyamata értékstruktúrák konkretizációját – és mobilizálását – eredményezi. Jelen rendszerünkben tehát Klee művészete az 1. csoportba tartozik: „plasztikai monumentum”-teremtő, relatíve zárt („ön-prezentáló”) műtípus.

Összefoglalva az eddigieket, a Németh Lajos által felállított három történeti műmodell közül a harmadik típust, a szubjektív-romantikus műmodellt – gyűjtőfogalomként értelmezve – három párhuzamos tendenciát képviselő három, egymástól eltérő, de azonos történeti helyzetre reflektáló műtípus érvényesülési tereként, kereteként értelmezzem. A rendszer tehát így módosul:

1. A rituális, mágikus funkciót teljesítő műtípus.
2. Az autonóm, klasszikus műmodell.
3. A szubjektív-romantikus műmodell (mint keret):
 - a) „plasztikai monumentum”-teremtő, értékkonstituáló műtípus;
 - b) „aktivista” és „analitikus-experimentális” nyitott struktúrák;
 - c) romantikus-szubjektív-expresszív műtípus.

Ebben a felosztásban nem döntő, nem kizárólagos, csupán egyik jellegzetes típus a szubjektív-romantikus önkifejezés művészete; nem kivétel, hanem ugyancsak jellegzetes típus az értékkonstituáló, relatíve zárt („ön-prezentáló”) műtípus; s ugyancsak fontos és jellegzetes áramlat a kollektív cselekvés szférájában ható „aktivista”, illetve a plasztikai szemlélet és kommunikáció funkcióit vizsgáló „analitikus-experimentális” nyitott struktúrák művészete, melyben nem a szubjektív önkifejezés romantikus aktusa válik kizárólagossá. Alapvetően közös mindhárom alcsoportban a homogén kultúra és a kollektív értékrend megbomlásából adódó szubjektív választás mozzanata, mely érvénytelenné tesz minden társadalmi preformációt, s meglehetősen hatástalanná a konvencionális kódrend-

²⁶ Vö. Paul Klee: *Pädagogisches Skizzenbuch* (Bauhausbücher 2). Albert Langen-Verlag, München 1925.

szereket. Abban a pillanatban, amikor a kollektív („objektív”) kódrendszerek teremtése célként jelenik meg, rögtön a művész szubjektuma kerül az előtérbe, s szubjektív választások eredményeként jöhetnek csak létre relatív érvényű „objektív” rendszerek. A modern stíluspluralizmus jelensége többek között erre is utal, hiszen jó néhány egymástól élesen eltérő „objektív” rendszerkísérlet született a XX. században. A fentebb kifejtett, műtípusok szerinti funkció-csoportosítás a továbbiakban az egyes műtípusok egymáshoz való viszonyának vizsgálatával bővíthető. Az eltérő funkciókat betöltő műstruktúrák bizonyos elemei más funkciókat betöltő struktúrákból is építkezhetnek; ez talán az egyik legérdekesebb kérdése a XX. századi stíluspluralizmusnak. (Egy esetben már utaltam is egy ilyen jelenségre: Tatlin és Picasso művészete kapcsán.)

SUMMARY

Lóránd Hegyi: *The Subjective-Romantic Model of Works of Art*

In his study „The Work of Art and History” (1971) published in the book „Minerva baglya” (1973) Lajos Németh constitutes a historical typology of artistic creativity in which he distinguishes three art models: 1.) „ritual-magical art”, 2.) „closed microcosmos-like, autonomous” work of art, 3.) „romantic-expressive” work of art.

My study analyses the relevancy of this third type in the 20th century. From the point of view of the aesthetical value-presentation the different trends and artistic movements show different „alternative value-structures”. Nevertheless all trends have the same source of aesthetical constitution: the new „historical solitude”. There are no collective-traditional validities in the modern industrial mass-society. I distinguish three dif-

ferent types of aesthetical creativity in our age. I interpret Németh’s typology as a framework which one can concretise in the new art scene. In my typology the „romantic-expressive” type consists of three different systems of aesthetical selfrealisation: 1. a relatively closed structure which creates a „plastical monumentum”, constitutes a „parallel world” of the aesthetical-imaginary fiction; 2. „open structures” (from DADA to pop art and happening, actionism, performance-art) where the closed forms are neglected and the collective action – meta-action – has a certain „pseudo-ritual” quality; 3. „expressive-subjective self-realisation” of the individual (from the Expressionism to the Action Painting and individual mythology).

AZ INTUÍCIÓ FOGALMA CROCE ESZTÉTIKÁJÁBAN*

KAPOSI MÁRTON

Az intuíció kategóriája – bizonyos XVII–XIX. századi anticipációk folytatásaként – korunk legtöbb polgári esztétikai elméletében jelen van, de akkora egyöntetűséggel senki sem emelte a legfontosabb alapfogalmak egyikének rangjára, mint Croce. Annak állítása természetesen nyilvánvaló túlzás, hogy „Croce esztétikai nézeteinek lényegét a kezdetén is meg a végén is az intuíciónál szóló tan alkotója”,¹ de ugyanakkor kétségtelen, hogy az intuíció fogalmához hasonló bázis funkciója csak a forma és a szépség kategóriájának van még Croce hat évtizeden át többször is átfogalmazott esztétikájában.

Erre az esztétikára azonban nemcsak az intuíció fokozott előtérbe állítása a jellemző, hanem legalább annyira az intuíció nagyon sajátos értelmezése is. Míg a legtöbbben – például Schelling vagy Bergson – az intuíció processzuális oldalát igyekeznek megérteni, és annak kapcsán irányítják a figyelmet az intuíció fokozottan kreatív voltára, addig Croce az intuíciót alapvetően mint *produktumot* közelíti meg, s a hozzá vezető út elemzését, mint nem filozófiai problémát, a szaktudományok művelőinek engedi át. Az esztétikát a pszichológia könnyen dezorientáló hatásaitól féltő Croce inkább az objektiválódott műből indul ki akkor is, amikor annak létrejöttére következtet, és ráadásul ez a módszer teljesen összhangban áll egész esztétikájának azzal az általános törekvésével, hogy klasszikus hagyományokhoz szorosan illeszkedő nagy alkotások létrejöttét inspirálja, *bármilyen úton* hozza is őket létre a költői zsenialitás. Természetesen az intuíciónak mint folyamatnak és az intuálásnak mint tevékenységnek a pszichológia és a lingvisztika területére való áthelyezése miatt Croce még nem érzi mentesítve az esztétikát azon feladat elvégzése alól, hogy az intuíciót mint a megismerő aktivitás egyik alapvető, sőt abszolút prioritással rendelkező mozzanatát ne kutassa. Azonban a folyamatszerűség vizsgálata nála – az esztétika alapvetően empirikus tételezése következtében – részben az intuálás és a kifejezés azonosságának kimondásává egyszerűsödik, részben az alkotó szubjektum képességeinek analizésére korlátozódik, s mint legfontosabb képességet, a fantáziát igyekszik új megvilágításba helyezni.

*Részlet egy nagyobb tanulmányból.

¹J. Gantner: *Schönheit und Grenzen der klassischen Form* Burckhardt – Croce – Wölfflin. Wien [1949], Schroll. 46. o.

Croce leírásából úgy bontakozik ki az intuíció, mint az ember által kialakítható magas szintű, valóban teoretikusnak tekinthető ismeretek történetileg *legelső* és logikailag *legegyszerűbb* formája: „a megismerés hajnala” (NSE, 120.), „az egész elméleti élet gyökere” (PE, 15.).² Két változatát különbözteti meg az intuíciónak: az esztétikait és a történetit; s ezek különbségét mindössze abban látja, hogy az előbbi tárgyát tekintve irreális, „tisztán elképzelt”, az utóbbinak van reális tárgya s ilyen alapon „reálisan elképzelt”. (E, 32.) A *fantázia* működése nélkül tehát – mint azt az elképzelés aktusának hangsúlyozása mutatja – nincs szerinte semmiféle intuíció.

A fantázia előtérbe állításával a klasszikus német esztétika hagyományaihoz kapcsolódik, az ott fellelhető megállapítások továbbvitelére vállalkozik Croce. Kant e tekintetben sem mellékes utalásait azonban figyelmen kívül hagyja, inkább Schelling és Solger észrevételeihez kapcsolódik. Korai főműve esztétikatörténeti áttekintésének a német romantikát tárgyaló részéből derül ki a legegységertelműbben, hogy milyen nagy jelentőséget tulajdonít Croce a *fantázia* és a *képzelőerő* [Einbildungskraft, immaginazione] megkülönböztetésének, pontosabban: a képzelőerő fantáziától történő leválasztásának. Alighanem a kanti racionalizmussal szembeni fenntartások miatt (vö. E, 326.) nem veszi észre – pëdíg ez koncepciójába jól beillenek –, hogy már *Az ítélőerő kritikájában* olyanok mutatkozik a képzelőerő, mint később a romantikusoknál a fantázia. Kant ugyanis ezt írja: „Ha mármost az ízlésítéletben a képzelőerőt a maga szabadságában kell szemlélnünk, akkor ezt elsősorban nem reprodukívnaak kell elfogadnunk, ahogyan az asszociációs törvényeknek van alávetve, hanem produktívnaak és öntevékenyenaak (mint lehetséges szemléletek önkényes formáinaak a teremőjét); és bár az érzékeek adott tárgyának felfogásánál ennek az objektumnak határozott formájához kötődik, és ennyiben nincs szabad játéka (mint a képzelgésnél), mégis világosan érthető: hogy a tárgy a képzelőerő számára éppen olyan – a sokrétűség összetételét tartalmazó – formával tud szolgálni, mint amilyent a képzelőerő, ha szabadjára lenne engedve, az értelmi törvényszerűséggel egyetértésben általában célul tűzhetne ki.”³ Csupán Schelling tudja kivívni Croce elismerését, aki nemcsak megkülönbözteti a képzelőerőt a fantáziától, hanem szubjektivizálja is az előtérbe állított fantáziát. A *Művészetfilozófiájában* egyebek mellett ez olvasható: „A képzelőerőt a fantáziához viszonyítva úgy határozom meg, mint amiben a művészet produktumai megfogannak és megformálódnak, a fantáziát pedig, mint ami kívülről szemléli, mint ami mintegy önmagából kiveti s ennyiben ábrázolja is őket. Ugyanez a viszony az ész és az intellektuális szemlélet között. Az észben és mintegy az ész anyagából képződnek az eszmék, az intellektuális szemlélet belülről jelenít meg. A fantázia tehát az intellektuális szemlélet a művészetben.”⁴ Solger – veszi észre Croce (vö. E, 330.) – csak annyiban konkretizálja tovább Schellinget, hogy a képzelőerőt a mindennapi gondolkodás területére helyezi, a sokrétű fantázia egyik fontos funkcióját pedig abban jelöli meg, hogy

² Az idézetek utáni zárójelben a Croce szövegek leőhelyére vonatkozó adatok találhatóak. A betű a mű rövidítése, a szám a lapszám a használt kiadásban. A rövidítések feloldását a cikk végén közölt jegyzék tartalmazza.

³ I. Kant: *Az ítélőerő kritikája*. (Ford.: Hermann István.) Bp. 1966, Akadémiai K. 206. o.

⁴ F. W. J. Schelling: *Philosophie der Kunst*. Darmstadt 1974, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 39. o.

a művészi eszmét objektiválja: „a fantázia a művészetben az eszme realitássá transzformálásának képessége”.⁵ Schelling és Solger nemcsak azért jelent sokat Croce számára, mert mindegyikük a magasabb rendű fantáziából eredezteti az *elméleti* lényegű művészetet, hanem azért is, mert az alacsonyabb rendű képzelőerőt, illetve a mindennapi gondolkodást mindketten az elméleti szint alatti empirikus-gyakorlati réteghez sorolják. Ilyen jellegű megfontolások alapján különbözteti meg Croce az intuíciónál egyszerű asszociációkat (mint a képzelőerő termékeit), másrészt a „fogalmi fikciók”-nak [finzioni concettuali] nevezett empirikus fogalmakat a teoretikus szintű „tisztá fogalmak”-tól [concetti puri].

Ha az intuíció értelmezésekor a *szubjektum* oldalán a fantáziából indul ki Croce, akkor az objektíválódó produktumot csakis mint *fantáziaképzetet* jellemezheti elsődleges megközelítésben. De még a „képzet” hagyományos terminusának elfogadásában is nagyon óvatos, mivel „a ‚képzet’ szó is félremagyarázható. Ha valamilyen ‚hatást értenek rajta az érzékek pszichikus alapján, akkor a képzet intuíció.” (E, 10.) A képzet vagy esetleg a „produktív asszociációval” (E, 10.) azonosított képzet empirikus valóságtól távoli, *fiktív* voltát döntő tényként hangsúlyozza. Úgy látja, hogy ez mások – esetleg csak hagyományosabban kifejezett – felfogásával is összhangban van: „az igen egyszerű formula: ‚a művészet intuíció’ – [...] más hasonló szavakra lefordítva (például: ‚a művészet a fantázia műve’) mindazok szájából hallható, akik mindennapi módon beszélgetnek a művészetről, és régebbi szavakkal (‚imitáció’, ‚fikció’, ‚mese’ stb.) megtalálható annyi régi könyv lapjain . . .” (BE, 19.) Az empirikusan felfogható valóságtól történő szinte teljes eltávolodásban szellemi képességeink spontán működésének van döntő szerepe: „Mi nem tudjuk akarni vagy nem akarni esztétikai vízióinkat: amit tehetünk, az az, hogy akarjuk vagy nem kifejezni, vagy még inkább, hogy megőrizzük és közöljük vagy sem mások számára mint külső produktumokat.” (E, 122.) A fantáziát tehát nem vezérli sem valamilyen „szubsztencionálisan” általános, sem pedig valamilyen praktikus konkrét akarat.

Az intuíciónál mint elméleti képződményt, mint képzetet plasztikusan *képszerűnek* tartja Croce; nem utolsósorban ezért is juthat el kezdeti, közönséges és művészi intuíciónál még meg nem különböztető felfogásától a kiemelt művészi intuíció „kozmosz” jellegének felismeréséhez. De nemcsak a kozmikusság kapcsán, hanem – általános jegyként – mindig hangsúlyozza az intuíció természetét tekintve *érzéki konkrét* és funkciójára nézve *ismeretadó* mivoltát. Ebből annak kellene következnie, hogy Croce igyekszik megjelölni az ismeretek tárgyát, az információk külvilágbeli forrását, azonban a naturalizmust és annak elméleti bázisát jelentő pozitivizmust teljesen lebecsülő Croce ehelyett inkább a *fiktivitás* igazságértékének tisztázására vállalkozik. Azt hangsúlyozza, hogy van *nem hazug* fikció is, s ennek alátámasztása céljából a Baumgarten által idézett Augustinushoz fordul, aki szerint: „Nem minden hazugság, amit kitalálunk, de amikor olyat találunk ki, ami semmit sem jelent, az hazugság. Amikor azonban fikciónk valamilyen jelentésre vonatkozik, az nem hazugság, hanem az igazság valamilyen képe.” (US, 96–97.) Annak a nagyon lényeges különbségnek a megvilágításával küszködik – felemás eredményességgel – Croce, amit kortársa, József Attila az „igazi” és a „valódi” eltéréseként említ, illetve amit már Arisztotelész mintegy a művészet paradoxonaként fogalmazott meg: „A költészet szem-

⁵ K. W. Fr. Solger: *Vorlesungen über Aesthetik*. (Hrsg. von K. W. L. Heyse.) Leipzig 1829. 43. o.

pontjából ugyanis előnyösebb a hihető lehetetlenség, mint a hihetetlen lehetséges.”⁶ Azonban Arisztotelésznél a képmás hihetősége a külvilág eseményeinek szükségességén alapul, és ez a művészet specifikus lényegkiemelő voltáról tanúskodik,⁷ Croce viszont a hihetőséget a művészi kép belső természetéből, homogén jellegéből, ezen alapuló könnyen elképzelhetőségéből vezeti le elsősorban: „a ‚valószerű‘ szót néha a ‚lehetséges‘ helyett használják, ami – mint az elején mondtuk – az intuálhatóval vagy az elképzelhetővel szinoním: mindaz lehetséges, amit igaznak vagy koherensnek képzelnek el”. (E, 38.) Az érzékiség nagyfokú elismerése miatt hibáztatja is Arisztotelészt, és kiemeli Filozofiastratosz érdemeit, aki a mimézisz fogalmának korrekcióját az alkotó fantáziára hivatkozva végezte el. (Vö. E, 185–187.)

A fantáziaműködés fontosságának kiemelése és a művészi kép fiktivitásának hangsúlyozása jól mutatja, hogy Croce a művészet *visszatükrözésként való értelmezése ellen* lép fel, és intuíció elméletével – a romantika esztétikájának közvetlen folytatásaként – a korszerűtlennek kikiáltott mimézisz elméleteket szeretné felváltani. A megfontoltan fogalmazó idős Croce írja: „Az esztétikai gondolkodás mozgása, amely a görög filozófia mimézisztől a modern lírai intuícióig jutott el, ugyanaz a mozgás, ami a filozófiai materializmustól vagy a dualizmustól az abszolút spiritualizmusig halad.” (P, 197.) Az esztétika és a filozófia fejlődésének párhuzamba állítása több itt, mint a megértést elősegítő analógia; érzékelteti egyben azt is, hogy egy polgári gondolkodó számára – egyebek mellett – a materializmustól való nagyobb távolsága miatt sokkal inkább elfogadható az intuíció, mint a mimézisz bármilyen formája. Croce materializmustól való idegenkedését legközvetlenebbül az táplálja, hogy csak a vulgármaterializmust ismeri, s ennek megfelelően az anyagnak csak az „an sich” voltát veszi tudomásul, sőt lényegében nem is Kanthoz, hanem Berkeleyhez hasonlóan „prope nihil”-ként kezeli. Pusztá fizikai megjelenési formájában is olyanak fogja fel az anyagot, mit aminek a szubjektum ad minőséget: „a fizikai tények nem realitásnak mutatkoznak, hanem értelmünk konstrukciójának a tudomány céljai számára”. (BE, 12.) Nyilvánvaló, hogy ilyen alapon állva az anyag sem mint az intuitív eszmék kifejezője, sem mint azok tárgyának egyik rétege nem juthat valamennyire is fontos szerephez Croce esztétikájában. Sajátos intuíció felfogásával Croce – nem ok nélkül hangoztatta már igen korán (és egyetértőleg) H. W. Carr⁸ – csak a művészi képmás eszmei oldalának problematikáját igyekszik kidolgozni, de – tegyük hozzá – sajnos úgy, hogy ennek során nem csupán anyagságának minden lényeges mozzanatától fosztja meg a műalkotást, hanem *eszmei objektivitásában* is alaposan körülnyírbálja. Ez természetesen nem zárja ki azt a tényt, hogy Croce összfüggést lásson a művészet és a valóság között, de a művészetet alapvetően nem a valóság megismerési formájának tekinti – mint azt E. I. Topuridze hangsúlyozza⁹ –, hanem az emberi aktivitás egyik objektivációs szférájának, amelynek létezésében sokkal nagyobb szerepe van a képek formai áttekinthetőségének, mint objektív tartalmuknak, illetve a külső valósághoz fűződő megfelelési viszonyaiknak.

⁶ Arisztotelész: *Poétika*. (Ford.: Sarkady János.) [Bp.] 1963. Magyar Helikon. 75. o.

⁷ A. F. Loszev: *Isztorija anticsnoj esztetiki*. [Tom 4.] Arisztotel’ i pozdnaja klaszszika. Moszkva 1975, Iszkuszstvo. 699. o.

⁸ H. W. Carr: *The Philosophy of Benedetto Croce*. The Problem of Art and History. New York (1969²), Russell and Russell. 53–54. o.

⁹ E. I. Topuridze: *Esztetika Benedetto Krocse*. Tbiliszi, 1967, Mecniereba. 203, 205–206. o.

A műalkotás nem tükröző jellegének expressis verbis kimondásától tulajdonképpen óvakodik Croce. Részben ezt mutatják az esztétikát mint tudományt minősítő és a művészetre csak metanyelvi jelleggel vonatkozó kijelentései. Mert még ha Kant elismerő értékelése kapcsán írja is, hogy „*a cognitio sensitiva* vagy *intuitiva* kimeríti szerintem az esztétika tárgyát” (Pe, 473.), akkor sem zár el egyértelműen minden lehetőséget a materialista művészetértelmezés elől, hiszen az érzékelés (*sensatio*) éppenséggel érzéki visszatükrözés is lehet. Természetesen amikor tárgynyelvi szinten elmélkedik a művészet-ről és az intuíció tartalmát közvetlenül a szubjektum érzelmeivel azonosítja, már nem hagy a materializmusnak ekkora lehetőséget, bár ilyenkor sem feledkezik meg teljesen az érzelmek objektív tartalmi mozzanatairól, hiszen úgy látja, hogy „az érzelemben benne foglaltatik a múlt és a jelen, az emberiség története és a jövőre irányuló törekvései . . .” (P, 30.) A tárgy objektivitása mintegy viszonylagos lefokozásban részesül azáltal, hogy intuitív képmása eszmei voltának színvonalára szállítja alá Croce. „Az intuíció – állapítja meg – a valóságos percepciójának és az egyszerűen csak lehetséges képének differenciálatlan egysége. Az intuícióban nem helyezkedünk szembe, mint empirikus lények, a külső valósággal, hanem minden további nélkül objektiváljuk benyomásainkat, bármilyenek is azok.” (E, 6.) Ilyen szemlélet szerint a művészetben visszatükröződést kutatni fölösleges, sőt dialektikaellenes problémabonyolítás. „Számunkra ellenben – mondja ki egy helyen mégis nyíltan Croce – nincs többé tükröződés, mert nem létezik többé a tükrözőtt, a szellemen kívüli, elképzelt valóság, amely immár eltűnt; és azok, amiket tükörképeknek hittek, maguk is léteznek vagy funkciói az egyetlen létezőnek, s nem állnak párhuzamban mint a logikai és a logikaival analóg érzéki, hanem mint két szükségszerű szellemi forma dialektizálódnak a szellem egységében.” (US, 100.) Itt a visszatükrözés kérdése már *idealista* alapon merül fel: képes-e a művészi intuíció a gondolatok adekvát, művészetet éltető visszatükrözésére? Croce szerint a művész ebben az értelemben sem tükröz. „A művészet tartalmát – jelenti ki félreérthetetlenül – nem a külső dolgok vagy a belső ideák adják, hanem az ember érzelmei, amelyeket a művész kifejez a maga képeiben.” (NSE, 149.) Nem konkrétan Crocéról, hanem az övével rokon korabeli művészetfelfogásokról jegyezte meg nagyon találóan Fülep Lajos: „Olyan ‚Welt‘, amely nem ‚Wille und Vorstellung‘, hanem csak ‚Vorstellung‘”,¹⁰ s tulajdonképpen Croce intuíciójának egymással azonosult tárgya és anyaga is ilyen objektiválódott *Vorstellung*.

Crocénak az intuícóra vonatkozó minden valamennyire is fontos megállapításából csak az a következtetés rajzolódhat ki, hogy az intuíció az egyén *belső* világának, mégpedig minden tárgyiságot leginkább nélkülözni látszó *érzelemlátszó* köszönheti létét. Nagyon pontosan megfogalmazva ki is mondja, hogy „a tiszta intuíció tartalma nem lehet sem egy absztrakt, sem egy spekulatív fogalom vagy eszme, sem egy fogalmivá vagy történelmivé alakított képzet; és következésképpen nem lehet egy úgynevezett percepció sem, ami értelmünkben elkülönített s így történelmivé alakított képzet. De a különböző logikai formákon és egyéb pszichikus tartalom keverékein kívül nem marad más, csak az, amit kívánásnak, törekvésnek, érzelemnek, akaratnak hívunk: tehát olyan tények, amelyek alapján véve egyek, és a szellem gyakorlati formáját alkotják a maga végtelen fokozataiban és változatosságában (gyönyörűség és fájdalom). A tiszta intuíció tehát, mivel nem alkot fogalmakat, nem jeleníthet meg mást, mint *lelkiállapotokat*. Lelkiállapot

¹⁰ Fülep Lajos: *Művészet és világnézet*. Bp. [1976], Magvető K. 297. o.

pedig a szenvedély, az érzelem, személyiség, amit megtalálunk minden művészetben, s ezek a művészet lírai jellegét határozzák meg.” (PE, 22–23.) Harminc évvel később is ez a véleménye: „A ‚tisztá’ intuíció ‚nem fogalmi’-t [aconcettuale] és ‚nem történeti’-t [storico] jelent; s ez nem lehet más, csak ‚lírai’ intuíció, vagyis elméletívé átalakult érzelem.” (P, 210.) Ez az érzelem – hangsúlyozza Croce – nem tükörképe valaminek, hanem *önálló valóság*, mégpedig az anyagi valóság passzivitásával szemben „a maga életteli lendületében felfogott valóság” (E, 21.), *aktív valóság*.

Ebből a felfogásból kiindulva a művészet szinte minden lehet, csak az *érzéki-gondolati konkrét szintjén* álló és az ember egészéhez szóló, többé-kevésbé realiztikus *valóságkép* nem; s lesz végül Crocénál a művészet olyan *csak érzéki konkrét expresszió*, amely kizárólagosan érzelmi tartalma alapján „lírai” és az érzelmek differenciáltsága nyomán „kozmosz” intuíció.

Az ilyen felfogás szerint a művészet reprodukálás nélkül is produkál, hiszen a viszonylag stabil egyéni örömökön és bánatokon kívül minden más „illúzió”, „vízió”, „a fantázia, a művészi zsenialitás terméke”. (PS, I., 18.) Croce esztétikájának egyik korán kimondott alapvető tézise: „az esztétikai tény teljesen kimerül a benyomások [impressioni] kifejező kidolgozásában, [. . .] a *műalkotás*, az esztétikai alkotás mindig belső”. (TF, 27.) A fiatal Croce úgy látja, hogy a műalkotásnak ez az érzelmi-belső lényege minden anyagot fölöslegessé vagy legalábbis mellékessé tesz: „Az illúziót az a tény teszi lehetővé, hogy a műalkotás nem valami anyagi, nincs külső tárgy, amihez tapad, hanem bizonyos értelemben mindig a megfigyelő belső alkotása.” (CL, 82.) Nem alaptalanul látja úgy C. G. Seerveld, hogy Croce fiatalkori művészetfelfogása Schleiermacher alapvető tételének („das innere Bild ist das eigentliche Kunstwerk”) modernebb, aktivistább változata.¹¹ Sokkal több engedményt az idős Croce sem tesz a kívüllagnak, különösen nem az anyagságnak; az érzelmekről mondottakat is csak annyiban korrigálja, hogy nem egvedüli tartalmi komponensnek, hanem a többi tartalmi mozzanat átfogó alapjának tekinti: „Minden a szenvedélyből ered a filozófiában és a költészetben, nisi intellectus ipse, kivéve magát a költészetet és a filozófiát.” (CC, IV., 54.) Croce felfogásában akkor kerül egymáshoz legközelebb az érzelem és az objektív valóság, amikor úgy vélekedik, hogy „az érzelem nem más, mint maga az élet – a fájdalom és öröm, a jó és rossz, az élet és halál dialektikájában” (LP, 100.), de ez sem több a szubjektum reális belső élete egy részénél, és a költészetnek ezt is magasabbrendűvé kell átalakítania. Az érzelmeknek, a személyiség szenvedélyének – ezt egyre jobban hangsúlyozza a harmincas évek elejétől, a fasizmus megerősödésétől kezdve – az erkölcsiséggel kell kiegészülnie, és természetesen – ez is állandó követelmény – kellő formát kell kapnia.

Behatóbb történeti elemzés nélkül is azonnal észrevehető, hogy az érzelmeket és szenvedélyeket a naturalizmus nemegetszer valóban lapos empirizmusával szemben rehabilitálni akaró Croce az *Esztétikája* megjelenése utáni évektől kezdve a fasizmus rohamos kibontakozásáig hangoztatta a személyiség jogait, az érzelmek primátusát, a művészet líraiságát (sőt filozófiájában a szubjektív idealizmust), később személyiségét korlátozó és az érzelmeket létrehozó tényezők kiemelése kap szinte egyenletesen erősödő szerepet (a szubjektív idealizmus teljes feladása nélkül). Egyik kortársa, az esztétikáját igen nagy

¹¹ C. G. Seerveld: *Benedetto Croce's earlier Aesthetic Theories and Literary Criticism*. (Amsterdam) 1958, J. H. Kok – N. V. Kampen. 94. o.

mértékben pszichológiára építő Ch. Caudwell nagyon egyértelműen ki tudta mondani a költészet anyagát képező pszichikus tartalmak kettős, vagyis természeti-külső és társadalmi-belső kötöttségét: „A költészet azért alkotás, mert *irányított* érzés. [...] A költészetben [...] az érzés társadalmi formába idomul, minthogy az érzéki valóság közös világában kap életet.”¹² Croce a társadalmiságot az elvontan humánus erkölcsiségre, az individuum ethoszára redukálja, a természet érzéki adottságát pedig, mint mellékést, elutasítja.

Az érzelem és a fantázia szerepének kiemelésével annak a Vigotszkij által is hangoztatott ténynek a felismeréséhez jut közel Croce, hogy a művészet megértése szempontjából csak másodsorban fontos az érzékelés pszichológiája, viszont annál lényegesebb az érzelem és a fantázia vizsgálata, illetve ezek összefonódásának problémája, valamint az összefonódás tudatossága mértékének feltárása¹³ Annak megemlítése azonban a kívánatos minimum erejéig is hiányzik Crocénál, hogy az érzékelés mégis elmaradhatatlan kiindulópont. A kreativitás kiemelése miatt arról sem esik szó, hogy a fantázia nem elszakítja, csak *eltávolítja* a képet a valóságtól, s ez a távolságtartás előnyösebb feltétel a valóság jobb megismeréséhez. Ebben a – sikeres műveknél mindig meghatározott irányú és mértékű – eltávolodásban, valamint az anyagi kifejezőeszközök eszmei tartalomnak való alárendeltségében a műalkotás *képmás* volta, képmás minőségéből adódó *másodlagossága* fejeződik ki; vagyis végeredményben az, amit Feuerbach kommentálása közben Lenin így fejez ki: „A művészet nem kívánja, hogy alkotásait *valóságnak* vegyék.”¹⁴ Crocénál – a visszatükrözés bonyolultabb formáinak el nem ismerése s ebből következően a művészet tükörkép voltának tagadása következtében – éppen az intuitív kép *valóságosságának* problémája tisztázódik a legkevésbé. Az intuíciónak csak a szubjektumhoz való viszonyítása (érzelmek, fantázia, belső eszmei egység) olyan szellemi létezővé minősítik a művészi képet, ami így leginkább a Dilthey-féle *élménnyel* rokon. Dilthey ugyanis ezt írja: „Az élmény nem objektumként áll szemben azzal, aki felfogja, hanem megléte számomra nem megkülönböztetett attól, *ami* benne számomra van. Itt nincsenek különböző térbeli helyek, melyekből az, ami benne van, látható volna. És különböző nézőpontok, melyekből felfognánk, csak utólag, a reflexió által keletkezhetnek, és magát az élményt a maga élményjellegében nem érintik.”¹⁵ Crocénál különösen az intuíciónak érzelmi anyaga játsza az objektív külső *szubjektív belsőben való feloldásának* szerepét.

Kérdés, hogy a fentiek figyelembevételére után az intuíciónak mennyiben tekinthető a „megismerés hajnalá”-nak, valóban azonos-e az intuitív lényegű költészet „a megismerés első vagy elemi formájával”? (NSE, 120., 299.) Croce legmegértőbb polgári interpretátorai is úgy látják, hogy itt a megismerés nagyon különleges átértelmezéséről van szó: C. Carbonara szerint az intuíciónak csak „eszmeileg” hajnala a megismerésnek, amennyiben –

¹² Ch. Caudwell: *Illúzió és valóság*. A költészet forrásainak vizsgálata. (Ford.: Terényi István.) [Bp.] 1960. Gondolat K. 217–218. o.

¹³ L. Sz. Vigotszkij: *Művészetpszichológia*. (Ford.: Csibra István.) [Bp.] 1968, Kossuth K. 317–318. o.

¹⁴ V. I. Lenin: *Filozófiai füzetek*. LÖM, 29, 46. o.

¹⁵ W. Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Tanulmányok. (Ford.: Erdélyi Ágnes.) Bp. 1974, Gondolat K. 524. o.

mint V. Sainati megjegyzi – „ideális percepció”.¹⁶ Fülep Lajos is úgy vélekedik, hogy „az intuíció szót Croce természetesen nem a bergsoni értelemben használja, [. . .] hanem azt jelöli vele, amit mások képzetnek, reprezentációnak vagy percepciónak, Vorstellungnak neveznek, szóval a megismerésnek a fogalmi tevékenységet megelőző fokát”.¹⁷ Fülep azonban éppen azért hangsúlyozta az emlékezés szerepét a műalkotás létrejöttében, mert látta, hogy a Croce-féle intuíció is – éppúgy, mint a legtöbb – „Welt nélküli” Vorstellung. Az *eszményi* úgy lesz benne *eszmeivé* és *fiktívvé*, hogy teljesen homályba borítja eredetét.

Az intuitív kép fiktivitásának és eszményi jellegének hangsúlyozásával, vagyis a primitív utánzás elutasításával kétségkívül jelentős lépést tesz Croce a művészet követelményének megfogalmazása terén, elismerést érdemlően igyekszik kijelölni az esztétikum alsó határát, de ugyanakkor a tükrözés minden, tehát nemcsak vulgáris, hanem magasabbrendű formáit is elutasítva – kizárólag ezzel! – egyáltalán nem tud arra inspirálni, hogy az intuitív alkotás feltétlenül és vitathatatlanul művészi legyen: a valóságtól történő *mindenfajta eltávolodás* még nem garancia az esztétikumhoz való eljutáshoz. Nagyon jó példája ennek a már Croce halála után felvirágozott tudományos-fantasztikus irodalom, vagy akár a korábbi, Viktória korabeli angol misztikus-fantasztikus irodalom (J. Sheridan Le Fanu és mások). E nehézség áthidalásához aligha elegendő a fantázia és a képzelőerő különválasztása; az elfogadhatóbb megoldáshoz mindenesetre a tükrözés gondolatának itt-ott (E, 5–6, 8.) nem kizártnak feltüntetett elismerése, az intuíció nem abszolúte megtagadott reflexiók oldalának nagyobb mértékű elismerése vezethetett volna.

INTUÍCIÓ ÉS RÁCIÓ

Az intuíció fiktivitásának hangsúlyozásával a *mindennapi tudat fölé* helyezi Croce a művészetet; inkább zavarónak, mint nélkülözhetetlennek tartja a művész természethez való közvetlen szemléleti, illetve a valóság egészéhez fűződő közvetett, gyakorlati viszonyulását; a műalkotásnak az objektív valóságtól történő ilyen nagyfokú eltávolítását mégsem próbálja azzal rekompenzálni, hogy az intuíciót a gondolkodásból eredeztesse, átjárható közelségbe hozva egymáshoz a fiktivitást és a spekulativitást. Meggyőződéses idealista mivolta ellenére is az ellenkezőjét teszi: az intuíció rációtól alapvetően független voltát igyekszik bizonyítani. Az intuíció önállósága mellett felsorakoztatott érvek szorosan illeszkednek egymáshoz: így bizonyos elemi *érzékelési* formákat (érzet, észlelet) éppen azért választ le Croce az intuícióról, mert azok – feltételezése szerint – részben a *gondolkodásnak* köszönhetik létüket, amennyiben például az észlelet olyan ítélet kialakításával megy végbe, amelynek egy fogalom vagyis egy *gondolati* elem a predikátuma.

Az érzékeléssel kapcsolatos fenntartásai az attól való félelemből táplálkoznak, hogy a műalkotás szegényes és egysíkú lesz, ha alapvetően a külsőleg adottból táplálkozik, ezzel

¹⁶ C. Carbonara: *Sviluppo e problemi dell'estetica crociana*. Napoli (1947), Humus. 28, 67. l. – V. Sainati: *L'estetica di Benedetto Croce*. Dall'intuizione visiva all'intuizione catartica. Firenze 1953², Le Monnier. 101. o.

¹⁷ Fülep Lajos: *Az emlékezés a művészi alkotásban*. In: Fülep Lajos: „A művészet forradalmától a nagy forradalomig.” (Szerk.: Tímár Árpád.) Bp. 1974, Magvető K. 2. köt. 606. o.

szemben a gondolkodáshoz való igazodás fő veszélyét az *absztrakttá* válásban látja. Az a véleménye, hogy „amennyiben a művészet nem elvont, hanem konkrét ismeret, és mint ilyen fogja fel a valóságot, megmásítások és meghamisítások nélkül – a művészet *intuición*, és amennyiben azt a maga közvetlenségében nyújtja, még nem közölve és világítva meg a fogalom által, a művészetet *tiszta intuiciónnak* kell mondanunk”. (PE, 12.) Croce tehát nem az alkotó képzelet munkáját tartja „megmásításnak és meghamisításnak”, az ilyen veszély lehetőségét inkább a *spekulációban* látja. Ezzel kapcsolatos aggodalmi igen sokfélék, több részfelismerésből erednek, de a közös bennük az, hogy Croce a művészetet a *manipulációtól* félti.

Mindebből azonban korántsem jut olyan szélsőségesen irracionalista következtetésre Croce, hogy a gondolat teljesen idegen a műalkotástól, inkább annak igyekszik új megfogalmazását adni, hogyan jutnak a gondolatok a *mű egészén belül* másodlagos szerephez, illetve mi a funkciójuk a *művön kívül*, annak megértésében. Crocét a probléma mindkét mozzanata intenzíven foglalkoztatja: az is, hogyan kerül be a műbe és milyen helyet foglal el benne a gondolat, meg az is, hogyan járul hozzá a mű társadalmi egészbe való beilleszkedéséhez, főleg művészeti kritika formájában. Több mondanivalója ez utóbbiról van, de az már túl is mutat az intuiciónról szóló elméleten.

A *mű és a gondolat* viszonyának megvilágításában abból indul ki Croce, hogy a művész nem csupán művész, hanem egész ember, akiben érzelmek, gondolatok, akarati aktusok stb. vannak, és bár mint művész csak érzelmeit formálja képekké, tudatának többi komponensétől sem tud abszolúte eltekinteni. Így a gondolatok sem maradnak ki az alkotásból, összefonódnak az érzelemből lett képzetekkel, de az intuitív képzetrendszer egészében csak „megszüntette-megőrizve” vannak jelen. Az absztrakt fogalmak *alárendelőnek* a művészi kép érzéki konkrétságának. Messzemenő egyetértéssel idézi Croce az erről szóló részt Baumgarten *Aestheticájának* 13. §-ából: „Mi az esztétikát valóban a tökéletes érzéki gondolkodás [cognitio sensitiva perfecta] tudományának nevezzük, de persze nem azért, mintha egy költeményben minden érzéki lenne és nem volna semmi megkülönböztetett [distincta] (logikai); nem, hanem azért, mert az alapvető vagy meghatározó motívumok az érzékiek maradnak, ugyanúgy, ahogyan logikainak vagy tudományosnak neveznek egy értekezést, amelyikben a motívumok (die Hauptbegriffe) logikaiak. Az érzéki beszédben [discorso] a megkülönböztetett fogalmak [distinti] rejtve vannak (versteckt). Nem a konfúzióban rejlik a szépség, hanem a konfúzus kifejezés válik széppé.” (US, 89.) Ehhez a Baumgarten recepcióhoz feltétlenül hozzá kell tenni, hogy Croce fogalmakon az ún. „tiszta fogalmak”-at érti, vagyis a filozófia *nagyfokúan elvont* fogalmait, nem pedig a mindennapi életben használt, „pseudo-fogalmak”-nak nevezett empirikus fogalmakat. Ez utóbbiaknak a műalkotásban való jelenlétét – amennyire ezt néhány közvetett megjegyzéséből, főleg a nyelv művészetbeli szerepéről mondottakból ki lehet következtetni – szinte természetesnek tartja, hiszen ezek igen kis mértékben alkalmasak a műalkotás eszmei tartalmának manipulatív egyoldalúsítására vagy formai egységének megbontására. A mindennapi életben használt „pseudo-fogalmak”-ról egyébként is úgy vélekedik Croce, hogy természetüknél fogva nem idegen tőlük az érzéki tényekkel való összetapadás, tehát ezek jelen lehetnek az intuiciónban, noha csak „elsüllyedve és elfeledve”. (BE, 63.) Azonban a fogalmak művészi képen belüli alárendeltségéről – a fogalmak fajtái között különbséget nem téve – direkt módon is nyilatkozik Croce: „A fogalmak, amelyek az intuiciónba keveredve és olvadva találhatók, amennyiben valóban belekevered-

tek és beleolvadtak, nem fogalmak többé, elveszítvén minden függetlenségüket és önállóságukat. Fogalmak voltak, de most már az intuíció egyszerű elemeivé váltak.” (E, 4.) A „tisztá fogalmak” intuícióba való abszorbeálódását azonban egyáltalán nem tartja ilyen problémamentesnek, különösen esztétikai elmélete árnyaltabb változatának kidolgozásakor.

A „tisztá fogalmak”, az „ideák” művészethez való viszonyának behatóbb elemzése vezet el Crocét a *szimbólum* és *allegória* problematikájának vizsgálatához, pontosabban: a Goethe által nyújtott megoldás megerősítéséhez. Így érvel: „Az allegorisztikus dualizmus fejlődésének szükséglete elvezet, valóban, az intuíció mint az eszme allegóriája elméletének az intuíció mint *szimbólum* más elméletévé finomításához, mert a szimbólumban az eszme [idea] nem áll többé külön, a szimbolizáló ábrázolástól elkülönítetten elgondolva, sem a másik nem áll külön, élő ábrázolásként, a szimbolizált eszme nélkül. Az eszme teljesen feloldódik az ábrázolásban, mint (mondta az esztéta Vischer...) egy darab cukor feloldódik egy pohár vízben, amelyben jelen van, és hat minden cseppjében, de nem található meg többé, mint cukordarab. Azonban az eszme, amely eltűnt, az eszme, amely teljesen ábrázolássá vált, az eszme, amelyet nem lehet többé összefogni mint eszmét (csak kivonatolással, mint a cukrot a cukros vízből), nem eszme többé, csak jele a művészi kép még meg nem talált egységelvének.” (BE, 25.) A kérdés felvetése, különösen pedig a megoldása világosan mutatja, hogy a legáltalánosabb gondolatok művészi feldolgozását sem tartja kizártnak, sőt a szimbolikus, vagyis igazán művészi, valóban intuitív képnek egyenesen *conditio sine qua non*ja az átfogó alapgondolat. Bizonyos fokú tudatosságnak Croce szerint is jellemeznie kell a művészt, hiszen valamennyire minden emberi tevékenység tudatos: „Az intuitív vagy művészi tehetség, mint az emberi aktivitás minden formája, mindig tudatos; másként vak mechanizmus lenne. Az, ami a művészi tehetségből hiányozhat, csak a *reflektáló* tudat, a történész vagy a kritikus járulékos tudata, ami a művész számára lényegtelen.” (E, 18.) A Croce által értelmezett reflektáló tudat megszünteti a kép művészi mibenlétét, feloldja annak mind egyedi és konkrét voltát, mind pedig spontán jellegét. A szimbólum művészi mivoltát sem annyira a benne jelenlevő általános gondolat biztosítja, hanem a gondolat teljes asszimilálódása, mintegy érzékvé válása. Ilyen formájú jelenlétben a széleskörűen általános fogalom alkalmas arra, hogy a mindennapi élet átlagos tudatosságánál *nagyobb fokú tudatosságot* garatáljon a művészet számára. Croce szerint egyebek mellett ettől is függ a művészet lényegének *szellemisége*, a szellem birodalmába való tartozása. „Az idealitás (ahogyan azt a tulajdonságot nevezték, amely az intuíciót a fogalomtól, a művészetet a filozófiától és a történelemtől; vagyis az egyetemes állításától és az esetleges érzékeléstől vagy elbeszéléstől megkülönbözteti) a művészet legbensőbb erénye; mihelyt ebből az idealitásból elmékedés és ítélet bontakozik ki, a művészet feloldódik és megsemmisül: meghal a művészből saját kritikussá válik, meghal a nézőben és a hallgatóban, aki elragadtatott műélvezőből az élet töprengő megfigyelőjévé válik.” (BE, 17.) Csak Croce különleges katarzisz felfogása ad közelebbi magyarázatot arról, hogy miért nem helyes a művészethez tartozónak tekinteni az élet műalkotások alapján végzett s nem utolsó sorban gondolkodó újraértelmezését. Annyi azonban az eddigiekből is kiolvasható, hogy Croce nem ugyanazon fogalmak alapján képzelel el az élet ábrázolását, illetve kritikáját. A reflektáló tudat művészetből való kiemelési kísérlete, illetve a kritikának való odaítélése eléggé egyértelműen tanúskodik arról, hogy Croce egyáltalán nem tekinti a művészetet az élet kritikájának.

Croce egész filozófiai rendszerét, különösen *Logikája* bizonyos fejtegetéseit alapul véve arra lehet következtetni, hogy az intuíciót csak a *létezés* attributumával ruházta fel, s így bizonyos értelemben hasonlóságot mutat a hegeli logika létezési ítéleteivel. A hasonlóság éppen az, hogy a tulajdonképpeni fogalom mindkettőjüknél a reflexiós ítélet által jön létre. „A létezési ítéletben – írja Hegel – a tartalom csak közvetlen vagy elvont, meghatározatlan. [...] Ez az *általánosság*, amely tovább határozódik majd meg a reflexiós ítélet mozgásában, még különbözik a *fogalomnak* mint olyannak *általánosságától*.¹⁸ Azonban míg Hegelnél a létezési ítélet tökéletesebbként folytatódik a reflexiós ítéletben, addig Crocénál az intuíció ítélet nélküli *létezés*, olyan *egység*, amelyekben a fogalom sem a priori, sem a posteriori nem hoz létre szintézist, csupán eleme, bár különleges eleme a szintézisnek.

Mivel szerinte a szellem alapvető formái (a művészet, filozófia, gazdaság és erkölcs) átmennek egymásba, és spirálszerű mozgásuk („corsi e ricorsi”) révén gazdagítják egymást, szinte elkerülhetetlen, hogy ne jussanak be fogalmak az intuitív művészi képbe. Ha pedig ez történik – különösképp a magas szintű alkotóművészetben – akkor egyáltalán nem közömbös, hogy mennyire *igazak* az intuíció részeivé váló – különböző általánossági fokú – fogalmak, illetve az őket explikáló ítéletek. Jól mutatja erre vonatkozó véleményét az *Ez a kerek asztal négyszögletes* c. vitacikke, amelyikben H. Steinthal kritizálja, aki felhívja a figyelmet a címbelihez hasonló, vagyis grammatikailag korrekt, de kognitíve értelmetlen kijelentések létre, de egyáltalán nem tiltakozik használatuk ellen. Croce nagyon veszélyesnek tartja őket, mert a művészi kép meghamisításának lehetőségét látja bennük. „Ami lényeges – hangsúlyozza Croce – az az, hogy ez a mondat megbocsáthatatlanul hamis: hamis az esztétikai tudat szférájában, hamis a logikai tudat szférájában, És miután nincs más megismerési forma az intuitív és a fogalmin kívül, ez a mondat ki van zárva az elméleti szellem köréből.” A művészet és a nyelv – különösen egy időn át nagyon hangoztatott – egységére gondolva még hozzáteszi az előbbiekhöz: „Hogyan lehetséges az, hogy ami abszurd *logikailag* és *esztétikailag*, megfelelő lehet *grammatikailag*? Hogyan lehetne tudomány az, ami az „Ez a kerek asztal négyszögletes” típusú produktumok, vagyis értelmileg üres szavak számára csinál elméletet.” (PE, 171–172.) Croce – különösen e figyelmeztetés megtételekor – optimális esetben is keveset tudhatott volna a logikai paradoxonokról, még kevesebbet a logikai és lingvisztikai paradoxonok viszonyáról, ezért nagyon pozitív megnyilvánulás részéről az, hogy nem engedte azok résein át beszivárogni az esztétikába a modern nyelvtudomány eredményeinek álcázott (Wittgensteinnél már kifejlletten jelentkező) szélsőséges szujektív idealizmust.

Az intuícióból tehát nem a gondolat hiányzik, hanem csak *téves*, illetve a *túl elvont gondolat*; az intuíció nem kizárja a rációt, hanem részben *befogadja*, részben – a filozófia oldaláról nézve – *előkészíti* azt. Mindez akkor is belátható, ha egyértelműen csak az intuíció és az elvont („tisztá”, filozófiai) fogalmak viszonyát tisztázza Croce. A mindennapi életben használt fogalmak („pseudo-fogalmak”, „fogalmi fikciók”) és az intuíció kapcsolatát illetően azért marad nála bizonyos homály, mert ezekkel szemben – gyakorlati-objektív eredetük miatt – éppúgy vannak Crocénak bizonyos fenntartásai, mint az intuíció tárgyi-objektív alapjaival szemben az érzéki mozzanatok eredetére vonatkozóan.

¹⁸G. W. F. Hegel: *A logika tudománya*. (Ford.: Szemere Samu.) Bp. 1957, Akadémiai K. 2. köt. 248–249. o.

A crocei intuíció mind empirikus, mind racionális oldalának vizsgálata azt mutatja, hogy Crocét nem az érdeklő, *miből* nő ki a szép és megragadó művészi kép, hanem *mi jellemző* arra, ami mint ilyen létrejön. Nemcsak kielégíthetően meg nem oldható, hanem különösebben megoldani sem akart probléma számára az, hogy mi hozza létre azt az érzelmi; érzéki és gondolati anyagot, aminek az intuíció ad formát, ami az intuitív formában sub auspiciis sensationis homogenizálódik. A Croce által értelmezett intuíció kifejezett képszerűsége ellenére sem jelöli meg elfogadható pontossággal objektumát (mint a Schelling-féle fantázia), hangsúlyozottan alkotott volta ellenére sem tanúskodik szubjektuma különleges képességeiről (mint Bergson intuíciója), hanem szinte kizárólag egy sajátos eredményt jelöl. Ezt figyelembe véve jegyezte meg V. F. Aszmuusz, hogy Croce intuíció fogalma szinte mindenkiétől nagymértékben eltér: inkább csak a használt terminus, nem pedig jelentésének lényege ugyanaz, mint a kortársaknál. Ez szerinte Croce mérsékeltbb irracionálisizmusának a következménye is.¹⁹ Aszmuusz véleménye mélyén is ott rejlik az, amit többen Croce esztétikája legnagyobb hibájának tartanak: egyoldalúvá teszi az empirizmus egveduralma. Régebben G. Gentile, újabban A. Plebe hangoztatta, hogy az empirikusan értelmezett intuíció mindig megakadályozta Crocét egy valóban teoretikus, filozófiai szinten álló esztétikai elmélet kidolgozásában.²⁰ Crocénak a művészet gondolatosságáról fentebb ismertetett véleménye önmagában véve is hitelt érdemlően cáfolja az említett kritikák szélsőségségessége miatt igazságtalan voltát.

Természetesen Croce intuíció felfogásának az eredményre való nagyfokú koncentráció következtében megvannak a maga hibái; a legfőbb ezek közül az, hogy kellő magyarázat nélkül marad az intuíció fiktitvása. A kielégítőbb megoldáshoz viszont részben a kép tárgyát, részben – sőt elsősorban – létrehozásának *módszerét* behatóbban meg kellett volna vizsgálnia. A művészi módszer kérdései ugyanis eléggé elnagyolt és egyben-másban igen korszerűtlen formában merülnek fel Croce esztétikájában.

INTUÍCIÓ ÉS KREÁCIÓ

Mivel Croce nem tesz minőségi különbséget a művész és az átlagember között, az alkotás problémáinak tárgyalásakor nem indulhat ki a művész rendkívüli képességeiből, bármennyire kézenfekvő lenne egy ilyen sokak által hallgatólágoosan elfogadott kiindulópont. Ez Lombroso, D'Annunzio és Marinetti hazájában még akkor is kételyeket támasztana a további érvelésekkel szemben, ha a Kant által is tekintélyhez jutott zseni elmélet már sokoldalúan bizonyított lett volna. Croce inkább más, bár nem hagyomány nélküli, de egy még nem kompromittált megoldási típus eredményeinek átfogalmazására és továbbvitelére vállalkozik: egyrészt a *fantázia*, másrészt a *nyelv* kreativitását elemzi. Részletesebben a nyelvben rejlő lehetőségeket tárgyalja, különösen pályája korábbi szakaszain, míg a fantáziaműködésre inkább a későbbiek során tesz utalásokat, s ezek újat lényegében nem is tartalmaznak. A nyelv és az alkotás viszonyának előtérbe helyezése – a

¹⁹ V. F. Aszmuusz: *Problema intuicii v filozofii i matematike*. (Ocserk isztorii: XVII – nacsalo XX v.) Moszkva 1963, Szocekgiz. 134–136, 152–153. o.

²⁰ G. Gentile: *Filosofia dell' arte*. Milano 1931, Fratelli Treves. 46–47. l. – A. Plebe: *Processo all' estetica*. Firenze [1965], „La Nuova Italia”. 18–25. o.

magya közvetett módján – szintén azt mutatja, hogy Croce igyekszik minél nagyobb mértékben kirekeszteni esztétikájából az irracionalizmust.

A szépirodalom és a nyelv kapcsolatának kutatása stilisztikai iskolák egész sorának felvirágzását hozta magával már a század legelején, vezetőik egyikéhez, K. Vosslerhez szoros barátság fűzte Crocét, érthető tehát, hogy a művészet felé is terjeszkedő nyelvtudomány felkeltette érdeklődését. Elődökért az egyébként is nagyra értékelt romantikus korszakba megy vissza, mégpedig a Herder és Fr. Schlegel koncepcióját továbbvivő Humboldt nyelveleméletéhez, de ismeri a későbbi idők nevesebb nyelvészeinek (H. Paul, Th. Danzel, H. Steinthal és mások) fontosabb eredményeit is. Ezek alapján jut el az *Esztétikát* megíró Croce a *nyelv és a művészet lényegi azonosításához*, mégpedig éppen az *intuício* révén véghezvitt azonosításához. Nem J. Lameerének van igaza, aki szerint Croce a maga részben nyelvészeti karakterű esztétikájával egy metafizikus nyelvfelfogás konvencionálizmusa ellen lépett fel elsősorban, hanem inkább E. Cione véleménye fogadható el, aki észreveszi, hogy Croce a nyelv kreatív jellegét azért hangsúlyozza, mert annak segítségével tud viszonylag elfogadható magyarázatot adni az egységesnek tekintett műalkotás létrejöttéről.²¹

Croce nem csupán azért fordult Humboldthoz, mert annak gondolatvilágában jelentős nyelvészeti megállapítások mellett figyelmet érdemlő (és később ugyancsak hasznosított) esztétikai gondolatokat talált, hanem maga a humboldti *nyelvfelfogás* keltette fel érdeklődését. Humboldt koncepciójában ugyanis – noha ezt nem szokták kiemelni – csiráját tekintve megtalálható a nyelv azon két oldalának megkülönböztetése, amit később F. de Saussure „*langue*”, illetve „*parole*” néven tett közismertté. Humboldt felfogásában – a korábbi álláspontokhoz képest – éppen az az új, hogy a *parole* jelleget sem tartja mellékesnek. Véleményét így összegzi: „A nyelv, valóságos lényege szerint felfogva, valami tartós és minden szempontból átmeneti. [...] Ó maga nem alkotás (*ergon*), hanem tevékenység (*energeia*).”²² Croce idézi (E, 364–365.) Humboldtnak ezt az esztétika szempontjából is jelentős megállapítását, és erre hivatkozva hangsúlyozza, hogy a nyelvben rejlő „*energia*” nyújt alapot és mozgási lehetőséget a fantáza számára: „A költő a képeket a nyelvből hozza felszínre, amely absztrakciók kontextusa.” (E. 366.) Croce a nyelvet *langue* oldala felől tekintve jól rendezett jelrepertoárnak fogja fel, amely viszont csak aktualizálva létezik, éppen ezért kénytelen állandó változások során átmenni. „A nyelv örökös alkotás; az, amit a szóval egyszer már kifejeztünk, nem ismétlődik, csak úgy, mint a már létrehozott reprodukálása; a mindig új benyomások a hangok és a jelentések folytonos változása számára nyitnak utat, vagyis a mindig új kifejezések számára.” (E, 164.) A mindennapi élet, illetve a művészet nyelvének újat létrehozó effektusa között a fiatal Croce nem tesz különbséget: a művészi intuício különféle változatait csak jóval az *Esztétika* megírása után kezdi differenciálni. A nyelv abszolúte kreatív voltának kimondása alapján fogadja el Croce a romantika korának azt a – szerinte Vicótól származó – tételét (amit egyébként Hölderlin-tanulmányában Heidegger is hangoztat), hogy a költé-

²¹ J. Lameere: *L' esthétique de Benedetto Croce*. Paris 1936, J. Vrin. 130–131. o. – E. Cione, i. m. 75–76. o.

²² W. von Humboldt: *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. In: W. von Humboldt: „*Werke*”. (Hrsg. von A. Flitner und K. Giel.) Berlin [1963], Rütten und Loening. 3. köt. 418. o.

szet az emberiség anyanyelve, a próza ebből csak később fejlődött ki. Ilyen megfontoláson nyugszik legfontosabb metaesztétikai tétele: „A nyelv filozófiája és a művészet filozófiája ugyanaz.” (E, 156.)

A nyelv kreativitására való hivatkozás lehetővé teszi Croce számára, hogy elhatárolja magát az esztétikai szubjektivizmustól (főleg az Einfühlung elmélet és a freudizmus különféle válfajaitól), illetve kísérletet tegyen az alkotói tevékenység *történelmi-társadalmi* jellegének hangsúlyozására. Ezt a törekvését nem is annyira az ő megjegyzéseiből lehet egyértelműen kiolvasni, hanem az intuício fogalmát újraelemző – és Croce sokban támaszkodó – A. Banfi megállapításaiból. Banfi is abból indul ki, hogy a művészet a mindennapi élet fölött áll, majd így folytatja: „Az esztétikai intuício nem egy közvetlen és rögtönzött szellemi aktus, hanem a művészi aktivitás egész története készítette elő, amely azon munkálkodva haladt előre, hogy megtisztítsa világunkat, egészen a szemlélet tárgyává való tételig. [. . .] Az esztétikai intuício éppen az emberek eme alkotó erőfeszítésének végső eredménye, nem a szellem egy káprázatos aktusa, de csúcsa a több évszázados művészi eredményeknek.” Létrejöttének utolsó fázisáról is megjegyzi Banfi: „. . . az 'esztétikai intuício, mint közvetlen egység, nem egyszer s mindenkorra adott, hanem a szemlélés fokozatos folyamán át lehet elérni, amelyben végtelen sok elem vesz részt: ez olyan határérték marad, amely felé a koncentráció halad, tehát nem egy tény, hanem egy törekvés, egy uralkodó irány”.²³ Ilyen messzire nem jut el ugyan Croce a következtetések levonásában, de azt esetenként – például Manzoni és Verga elemzésekor – ő is észreveszi, hogy a nyelv tiszteletével párosult stiláris újítások egy-egy alkotó egész életművére előnyösen hatnak.

A művészet és nyelv lényegi azonosítása koncepciójának igen szembevető egyoldalúságai vannak, különösen a Croce által nyújtott változatnak.²⁴ A leglényegesebbre már E. Montale felhívta a figyelmet: a nyelvtudomány ilyen mértékű akceptálása azt az akadályt állítja Croce elé, hogy lényegében csak a nyelvi formában kommunikálható művészet esztétikáját dolgozhatja ki.²⁵ Croce ugyan tett kísérletet arra, hogy a nyelv fogalmát kibővítse, általában vett jelrendszert értsen rajta, tett néhány kirándulást a festészet és a zene területére, de alapjában véve mégis irodalomesztéta maradt. A nyelvi problematika kiszélesítése ugyanis önmagában egyáltalán nem elegendő az esztétika olyan problémáinak kellő megoldásához sem, mint az alkotási folyamat; olyan rész megoldás lehet csupán, amely több más rész megoldással együtt vezethet eredményhez, elszigetelten szinte csak a *forma bizonyos sajátosságait* vizsgálhatja meg. (Nem véletlen, hogy Crocét több formalista irányzat – hangoztatott fenntartásai mellett is – örömmel üdvözölte, például a Marées kör, az olasz fenomenológusok stb.) A nyelvre való támaszkodás ugyanis kedvező lehetőséget nyújt arra is, hogy a polgári esztétika megkerülje a mű és a valóság viszonya elemzésének nehézségét: a nyelvi jelekre, szimbólumokra és más hasonlókra való hivatkozással elhanyagolhatónak tűnhet a valóság legmélyebb légrétegeiig

²³ A. Banfi: *Lezioni di estetica, 1945–46*. In: A. Banfi: „Filosofia dell' arte”. (A cura di D. Formaggio.) [Roma 1962], Editori Riuniti. 436. o.

²⁴ Croce esztétikai nyelvfelfogásának a kortársakéval történő egybevetését nyújtja E. J. Baszin: *Szemanticeszkaja filozofija iszkusstva*. (Kriticeszkij analiz.) Moszkva 1973, Müszl'. 108–134. o.

²⁵ E. Montale: *L'estetica e la critica*. In: V. De Caprariis–E. Montale–L. Valiani. „Benedetto Croce”. Milano 1963, Comunità. 42–43. o.

történő behatolás. Az intuícioról mint nyelvi jelek kontextusáról Croce is aggály nélkül kijelentheti: „Az intuíció a valóságos percepciójának és az egyszerűen csak lehetséges képének differenciálatlan egysége. Az intuícióban nem helyezkedünk szembe, mint empirikus lények, a külső valósággal, hanem minden további nélkül objektíváljuk benyomásainkat, bármilyenek is azok.” (E, 6.) Az intuíció igazságértéke nyilván akkor lehet csak közömbös, ha nincs tükrözési viszonyban semmivel. Nagyon találóan mutat rá N. Petruzzellis Croce gondolatmenetének immanens ellentmondására: ha az intuícióban nem különül el az igaz a hamistól, nem lehet az intuíciót az ismeret megbízható kezdeti formájának sem tekinteni.²⁶ Croce nem számol ezekkel és a hozzájuk hasonló nehézségekkel, de más megfontolások miatt a tízes évek közepétől kezdve sokat változtat a nyelv és a művészet viszonyáról vallott felfogásán. E. Cione úgy látja, hogy Croce soha nem adja fel teljesen a nyelv szerepéről kialakított koncepcióját, gondolati háttérként még *A költészetben* is megtalálható: a nyelv mint *kreatív* tényező a „költészetet” (poesia), mint *kommunikációs* tényező pedig az „irodalmat” (letteratúra) eredményezi.²⁷ Kétségtelen, hogy Croce a poesiát és a letteratúrát különböző módszerekkel megalkotott produktumoknak tekinti, de eltérésüket nemcsak direkt módon nem a nyelvre, hanem az érzelmek humanizálására hivatkozva magyarázza, de egyébként is alig ejt szót a nyelvről. A hangsúly itt már az alkotó képzeleten van. A nyelv inkább csak a letteratúra megmagyarázásában játszik bizonyos szerepet.

A *fantázia* elemzése több eredményt ígér a műalkotás létrejöttének kutatásában. Croce – aki a fantázia értelmezését nem annyira a nyelv értelmezése elvetésének, hanem inkább *kiegészítésének* tekinti – maga is nagyra értékeli „az alkotó képzeletet, ami a legsajátosabb költői képesség” (PNP, 333.), hiszen főleg ebben látja annak magyarázatát, hogy a művész valami *újat és megismételhetlent* hoz létre. A fantázia szerepének kiemelésekor még nyíltabban szembekerül a tükrözés elméletével, mint máskor. Kategorikusan kijelenti: „A (fantáziára vonatkozó vagy esztétikai) problémák állása és megoldása tehát: a művészet nem *reprodukál* valamilyen létezőt, de mindig valamilyen *újat produkál* , új szellemi szituációt formál, és azért nem utánzás, hanem *alkotás* .” (NSE, 152.) A fantáziára való gyakori hivatkozásnak nemcsak az a szerepe, hogy kizárja a primitív visszautkrözést, hanem inkább az, hogy a műalkotás egyetemességét hangsúlyozza. Megsejti Croce, hogy az intuitív művészi kép olyan egyes, amely gazdag általános tartalmat foglal magában. Az érzelmi anyagból lett eszmei tartalom olyan általános, amely szemlélhetővé tett *általános emberi* , vagyis ami többé-kevésbé nembeli. Az ilyen tartalomnak van szüksége különleges máslétre, formája szerint is valami *nem szokványosan* reálisra. „De a művészet – írja – ideálisan újraalkotja és kifejezi az én pillanatnyi helyzetemet; és a róla alkotott kép függetlenné lesz időtől és tértől, s a térnek bármely pontján és az időnek bármely pillanatában újra létrehozható és szemlélhető a maga ideális valóságában. Nem a *világhoz* , hanem a *világ felett levőhöz* , nem a múltó pillanathoz, hanem az örökkévalósághoz tartozik. Ezért az élet elmúlik, a művészet megmarad.” (PE, 27.) Nagyon elvont általánosságként fogalmazódik itt meg a nembeliség, de annak hangoztatása jól érezhető, hogy az ilyen általánost kifejező képződmény önmagától nem áll elő, az ilyen – általánost

²⁶ N. Petruzzellis: *L' estetica dell' idealismo*. Padova (1950²), Cedam. 260. o.

²⁷ E. Cione: *Benedetto Croce*. Milano 1953², Longanesi 441–442. o.

önmagában is plasztikusan érzékeltető – eszmei képződményt *létre kell hozni*. Mégpedig olyanként kell létrehozni, hogy természetesnek, de a természetesnél evidensebbnek hasson. A fantáziának ezért nagyon is korlátok között kell mozognia. A művészetet álomnak, szabad asszociációnak vagy egyéb ilyenek felfogókkal szemben írja: „És itt mutatkozik meg az álom és a művészet, az elképzelés [immaginazione] és a képzelet [fantasia] közötti különbség, sőt szakadék. A képzeletben az alapvető motívum a szemlélet [contemplazione] (*αθεωρητικόν* és nem az *ορεκτικόν*); ezért – jóllehet van benne elképzelés és vágy, ami létrehozta – az elképzelés a fantáziának csak anyaga, amit kozmikus képekké formálva felülmúl.” (CC, III. 30.) Nyilatkozatai szerint Croce nem ismeri el tipikus személyek sikeres ábrázolásának lehetőségét (vö. E, 39.), de a fantáziával létrehozott intuícióról szólva mégis ilyen irányba, vagy még inkább a *művészi különös* megsejtésének irányába tendálnak fejtegetései, ha meg is torpannak egy a megoldástól még távol eső ponton.

Croce a pszichológia feladatának tartja a fantáziaműködés folyamatszerűségének konkrét elemzését, azonban mint a filozófiai szintű esztétika művelője valamennyire mégis tekintettel van a folyamatra, és felfigyel arra a döntő sajátosságára, hogy igen *nagyfokú szabadság* jellemzi. Az eredmény felől szemlélve és némi idealista torzítással, de mégis a művészet életanyagot szabadon kezelő eljárására mutat rá, sőt annak jogosultságát hirdeti, amikor az intuíció fantázia által teremtett nem valószerű mozzanatairól beszél, illetve ezeknek a valószerűekkel történő bonyolult, a megkülönböztethetetleniség szoros összetapadásáról szól. Lényegében azt a – később kísérleti pszichológia által is igazolt – tényt próbálja a maga módján kifejezni, hogy a művészek a nem művészekhez képest sokkal szabadabban kezelnek egy feldolgozásra szánt témát, s ennek során igen messzire eltávolodnak az empirikus valóságtól.²⁸ Az alkotó személyiség nagyobb fokú szabadsága magában a folyamatban egyebek mellett úgy nyilvánul meg, hogy nem ragaszkodik az első benyomásokhoz és próbálkozásokhoz, hanem nagyon gyorsan több megoldási lehetőséggel kísérletezik, s csak később választja ki a legjobbat.²⁹ Az alkotásban mindig van intenzív *továbblépés*, mégpedig nem csupán a mások által már „konvencionálissá” tett vívmány túlhaladása, hanem emellett a *saját* és éppen csak létrehozott eredmény – mint részeredmény vagy zsákutca – túlhaladása is. Az elért újnak egyébként – még ha művészetről van is szó – nem kell feltétlenül illuzórikusnak lennie, mert könnyen előfordulhat, hogy „ahol az illúzió kezdődik, ott végződik a művészet”.³⁰

A nyelv parole oldalának „energiája”, illetve a fantázia „szabadon alkotó” képességével való rendelkezés korántsem elegendő ugyan Crocénak ahhoz, hogy rájuk történő hivatkozással a műalkotás létrejöttének folyamatát lényegét tekintve kielégítően megmagyarázza, ahhoz azonban nyújtanak némi támogatást, hogy az *objektíválódás folyamatának fontosságát hangsúlyozhassa*. A nyelv alapján elsősorban az objektíválódás bizonyos *formái*, a *fantázia* értelmezésével inkább néhány *tartalmi* mozzanatát tudja többé-kevésbé jól megvilágítani.

²⁸ C. Patrick: *Művészek alkotó gondolkodása*. In: „Művészetpszichológia.” (Szerk. és bev.: Halász László.) Bp. 1974, Gondolat K. 213. o.

²⁹ I. A. Taylor: *Az alkotó folyamat természete*. In: „Művészetpszichológia.” Id. kiad. 242–243. o.

³⁰ Fülep Lajos, i. m. 648. o.

Előbb a külsővé válás, a forma problémái merülnek fel, és a továbbiakban is főleg ezek foglalkoztatják Crocét. Ezek nagyrészt mint *az intuíció és a kifejezés közötti viszony* részkérdési vetődnek fel nála. Alapvető tétele mindvégig az, hogy „nem áll fenn a költészetben az intuíció és a kifejező forma dualizmusa”. (PS, III. 63.) Ennek hangoztatása mellett hol az intuitív kép létrehozási és kifejezési folyamatának azonosságára, hol az eszmei megformálási és materializálási tevékenység különbségére helyezi a hangsúlyt.

Az intuíció olyan érzéki kép Croce szerint, amely csak *kifejező* formában jön létre; ami nem ilyen, nem is tekinthető intuíciónak. „Minden igazi intuíció vagy képzet – jelenti ki Croce – egyszersmind *kifejezés* [espressione]. Az, ami nem objektíválódik egy kifejezésben, nem intuíció vagy képzet, hanem érzékelés és természetiség. A szellem nem szemlél másként, csak cselekedve, formálva, kifejezve. [...] Az intuitív tevékenység annyit szemlél, amennyit kifejez. Ha ez a tétel paradoxul hangzik, annak egyik oka az, hogy a kifejezés szónak nagyon szűkkörű jelentést szoktak tulajdonítani, csak a verbálisnak nevezett kifejezéseket jelölve meg ilyenek, holott vannak nem verbális kifejezések is, mint vonalbeliek, színbeliek, hangbeliek; mindazokat bele kell tehát foglalni a kifejezés fogalmába, amiket az ember, a szónok, a zenész, a festő vagy bárki más mindenfajta megnyilatkozása felölel.” (E, 11.) Sem a belső, a tartalom, sem a külső, a forma nem apriorisztikus a másikhoz viszonyítva: „Mielőtt a szellemnek ez a kifejező állapota létrejön, a gondolat, a zenei képzet, a festői kép nemcsak nem létezhetett kifejezés nélkül, de egyáltalán nem létezett.” (BE, 38.) Valóban Schleiermacher már említett álláspontját ismétli itt lényegileg Croce, de azzal a nagyon aktuális szándékkal, hogy elítélje az egyre jobban terjedő *diletantizmust*. Évtizedekkel később még nyilvánvalóbban a csak tervezető széplelkekre célozva fogalmazza újra ezt a tételt: „Az intuíció és a kifejezés azonosságának eme mélyértelmű filozófiai tétele megtalálható a közönséges józan észben, amely nevet azokon, akik azt mondják, hogy vannak gondolataik, de nem tudják őket kifejezni, elképzelték egy nagy festményt, de nem tudják megfesteni.” (AN, 16.) Ezek a megállapítások konkrét célzásait leszámítva is fontosak, hiszen bennük fogalmazza meg a leghatározottabban Croce a művészetnek azt a törvényszerűségét, amit a marxista esztétika az *érzéki megjelenítés* törvényének nevez.

Ezt a nagyon fontos törvényt azonban megközelítőleg sem teljes materialista tartalmával építi be esztétikájába Croce. Az objektíválódás egészének éppen a legszembetűnőbb materiális mozzanatát, a mű anyagi közegbe történő rögzítésének aktusát próbálja kirekeszteni belőle azzal az indoklással, hogy az már nem esztétikai, hanem gyakorlati eljárás: nem inherens, csak akcidentiális a művészi tevékenységhez viszonyítva. „Az esztétikai tény – írja – teljesen kimerül a benyomások kifejező kidolgozásában. Amikor megszereztük a belső szót, amikor tisztán és elevenen felfogtunk egy alakot vagy egy szobrot, megtaláltunk egy zenei motívumot, a kifejezés megszületett és tejjé lett: nincs szüksége másra. Az, hogy mi kinyitjuk és ki *akarjuk* nyitni a szánkát a beszédre vagy torkunkat az éneklésre, vagyis hangosan elmondjuk és elénekeljük, amit már hangtalanul elmondtunk és elénekeltünk magunkban, illetve kinyújtjuk és ki *akarjuk* nyújtani a kezünket, hogy megérintsük a zongora billentyűit vagy hogy megfogjuk az ecsetet és a vésőt, úgyszólván elvégzendő nagyban azokat a mozdulatokat, amelyeket kicsiben és gyorsan már elvégeztük, és átvendő egy anyagba, ahol többé vagy kevésbé tartós nyomai maradnak – ez egy járulékos tett, amely egészen más törvényeknek engedelmessékedik, mint az előbbieket, és amelyekkel most nem törődünk, jóllehet mindig elismerjük, hogy ez dolgok létrehozása,

és ez egy *gyakorlati* vagy *akarati* cselekvés.” (E, 56–57.) Nyilvánvaló, hogy itt a forma és a technika fogalmi elkülönítésére is figyelemre méltó kísérletet tesz Croce, a fő motívum azonban mégis az, hogy az objektívalódás eszmei oldala kapjon hangsúlyt. Ilyen beállítás mellett nem az anyagi kifejezők rendszerének sajátosságára, a kifejező eszméknek való konkrét alárendelődésére derül fény – noha esztétikailag ez az elsősorban fontos –, hanem a művön belüli látszólagos közömbösségükre. Ez a tárgyalásmód is akadályozza Crocét abban, hogy mélyebben megértsen olyan esztétikai problémákat, amelyek az anyag fizikai realitásával is szorosan összefüggnek, mint az egynemű közeg vagy a természeti szépség.

A műalkotás eszmei komponenseinek túlértékelése – mint a legtöbb idealistának – Crocénak is megadja azt az átmeneti előnyt, hogy az egyértelműbben eszmei jellegű *tartalom objektívalódását* jobban nyomon tudja követni. Az alkotó tudatvilágának művé való exteriorizálódási folyamatában nagyon jól észreveszi Croce mind a deszubjektívalódási mozzanatot, mind a létrejött eredmény továbbiak során már nembeli kívánalmaknak többé-kevésbé megfelelő módon determináló hatását. Így ír a művek életéről, mint a mindennapok életét felülmúló életről: „Igen, ilyen a művészi alkotásoké, amelyek előtörnek belőlünk (kicsikből és nagyokból – ahogyan az emberek nevezik magukat), és ezen előtörés során afelé haladnak, hogy eltávolodjanak tőlünk, s tökéletesednek és tényleg el is távolodnak, egészen addig, hogy új életet élnek: gondolatok, költmények, cselekvések, amelyek a mieink voltak és nem a mieink többé, amelyeket könnyeinkkel és vérünkkel alkottunk, s most a könnyek és a vér nélkül léteznek már, és fennmaradnak, biztosak és derűsek, halhatatlan alkotások. A halandó élet, 'egy szenvedélyes cselekvés', egy 'betegség' (mondotta Novalis), Shakespeare meg mint 'lázat' határozta meg; a halhatatlan élet pedig az, amelyik kigyógyult a lázból, lecsillapította és legyőzte magában a lázat. Mindannyian (az élet által megtámadottak is, s talán a legjobban éppen ők, mivel a legtevékenyebbek) azon fáradoznak, hogy felülmúlják szenvedélyeiket a műben, mind azon dolgoznak, hogy benépesítsék az eszmei teremtmények egét saját szellemi gyermekeikkel. Nem reálisak-e nagyon is ezek a teremtmények? Nem alkotnak-e olyan erkölcsi erőt, amely segíti és irányítja az emberiséget? Nem az-e az általuk nyújtott segítség és irányítás, amit 'gondviselésként és kegyelemként' szoktak emlegetni és kérni? Nincs-e saját nagyfokú tudatosságuk, minthogy megvan a maguk logikája és cselekvése?” (CC, IV. 249–250.) A műalkotás objektivitásának *eszmei* oldaláról, illetve a művészet megáértvalóságáról aligha mondhatna többet egy olyan idealista esztéta, aki – a polemizáló részeket leszámítva – nagyon szűkszavúan fejt ki művészet-filozófiai elgondolásait.

Bármennyire másodlagos problémaként kezeli is Croce intuíció elméletén belül az alkotás folyamatát és módszerét, néhány figyelmet érdemlő, egyéb gondolatainak megvilágításához jól felhasználható megjegyzést mégis kénytelen tenni ezekről is. Az alkotási folyamat egészét azonban nem vizsgálja, tulajdonképpen csak egy – esztétikája egészének alaptendenciája szempontjából fontos – szakaszával foglalkozik. Nyilvánvaló, hogy szándékosan mellőzi az alkotáspszichológia legközismertebb megállapításait is; például Helmholtz már 1896-ban publikált azon eredményeit, amelyek szerint az alkotási folyamatnak három, vagyis előkészületi, lappangási és megvilágosodási stádiuma van, de ezekre – mint előzményekre – pozitív értelemben semmiképp sem hivatkozva csak azzal a szakasszal foglalkozik Croce, amelyiket negyedikként, „*kivitelezési*” *stádiumnak* elnevezve

G. Wallas elemez 1925-ben, s a másik három szerves folytatásának, sőt betetőzésének tekinthető. Ez a konzekvens pszichológiaellenesség – az újat mondás igénye mellett – ismét a külvilág fontosságának elismerésétől való idegenkedéssel függ össze: az első, az előkészületi stádium ugyanis nem más, mint az objektív valóság tanulmányozása, s ennek részletessége és minősége igen nagy mértékben befolyásolja az alkotást.³¹

Az öt csak közvetlenül érdeklő néhány szempont alapján és csak nagyon vázlatosan vizsgált alkotási folyamat elemzése során alkalma nyílik Crocénak több olyan utalást tenni, amely esztétikája néhány más kategóriájának tartalmára vonatkozik. Így az intuíció és a kifejezés egybeesésének tétele a tartalom és forma azonosságáról mondottakat előlegzi, a művész szubjektív állapota és az objektíválódott mű közötti különbség kiemelése pedig a művek anyagának és tartalmának esztétikai összemérhetetlenségét anticipálja. A műalkotás újdonsága és eredetisége, magáértvalóvá objektíválódott volta viszont közvetlenül arra utal, hogy Croce az intuitív művészi képet totalitásnak tekinti.

INTUÍCIÓ ÉS TOTALITÁS

Croce intuícióra vonatkozó fejtegetéseiről talán az a legkevésbé köztudott – pedig ez a legértékesebb –, hogy tulajdonképpen a műalkotás *totalitás jellegét* akarja e kategória sajátosan kifejtett tartalmával korszerűbbnek vélt módon megvilágítani, noha magát a terminust alig használja. Az intuíció és totalitás nála igen nagyfokú egybeesésének azonnali felismerését eléggé zavarják az intuíció értelmezésére vonatkozó mind régebbi, mind újabb keletű konvenciók: így részben az a Spinozától eredeztetett hagyomány, amely szerint az intuíció nem az érzékeléssel kapcsolatos, hanem a gondolkodásnak is a betetőzése, a megismerés legmagasabbrendű formája; illetve részben az a Bergson által közkeletűvé tett elgondolás, hogy az intuíció különleges megismerőképesség („*simpatie spirituelle*”), ami a ráció meghaladására képes.³² Pedig Croce – jól látja H. W. Carr – egyáltalán nem értékeli le a művészetet meg az intuíciót sem azzal, hogy a megismerés legelső fokának tekinti, hiszen így olyan nélkülözhetetlen punctum salienszé minősíti, amely minden pozitívummal rendelkezhet.³³ Az esztétika alapelemeként felfogott intuícióban Croce részben megpróbálja egyesíteni az intuíciónak mind a szubjektív, mind az objektív oldaláról addig elmondottakat, hangsúlyozza igen értékes voltát, nem fordítja egyértelműen szembe a gondolkodással és – legsajátosabb nívumként – produktum mivoltára helyezi a hangsúlyt. Ez a törekvése különösen akkor válik azonnal nemcsak érthetővé, hanem helyeseltetővé is, ha tekintetbe vesszük, hogy a két legveszélyesebb művészeti ellenfélnek a naturalizmust és az avantgardizmust tekinti, olyan irányzatokat tehát, amelyeknek alkotói módszerében központi eljárásként szerepel a partikularitás műalkotássá emelése. S az ilyen típusú művészetet nem csupán a különböző „izmusok” ars poeticái próbálják igazolni, hanem a konvencionálisabb esztétikák is, például a neokantiánus H. Rickert, aki szerint a művészet „kiteljesedett partikularitás” (vollendete Partikularität).³⁴

³¹ I. A. Taylor, i. m. 238–239. o.

³² A. Banfi, i. m. 435–436. o.

³³ H. W. Carr, i. m. 41–49. o.

³⁴ H. Rickert: *System der Philosophie*. I. Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie. Tübingen 1921, Mohr. 387–389. o.

Croce intuíció-fogalmának a *legmélyebb rétege konstans*, csak a felületi rétegei módosulnak (vagy ahogyan V. Sainati írja: a főnév ugyanaz, csak a jelzői mások^{3 5}), a totalitással való legnagyobb fokú azonosság mégis azt a változatot jellemzi, amit „*kozmikus intuíció*”-nak nevez. Ezt dolgozta ki a legkésőbb, a másik két variáns – az „*expresszív intuíció*” [intuizione espressiva] és a „*lírai intuíció*” [intuizione lirica] – után s mintegy azok tökéletesítéséeként. E végleges változat kidolgozásában igen nagy szerepet játszottak az irodalomtörténész Croce tapasztalatai, főként az, hogy olyan kiváló költők alapos tanulmányozása után került erre sor, mint Dante, Ariosto, Shakespeare és Goethe. Az ő alkotásaikból nem csupán azt következtethette ki Croce, ami a saját korabeli művészeti ideálból hiányzik, hanem elsősorban azt olvashatta ki, ami az ideális művészetben mindig követendő. Az ilyen előkészületek és példák után már nagyrészt azt fogalmazhatta bele a „*kozmikus intuíció*”-ba, amit József Attila „*ihlet*”-nek, Lukács György „*intenzív totalitás*”-nak nevez.

Az intuíció legfontosabb tulajdonságának mindig az *egységet* tartja Croce. Amikor az intuíciónak már csak a *művészi* változatával foglalkozik, ezt így fogalmazza meg: „Az intuíció csak akkor igazán művészi, igazán intuíció, és nem képek zavaros tömege, ha van életelve, ami eggyé válva vele, lelket visz bele.” (BE, 25.) A kívánt egységet garantáló tényezőként csakis valamilyen *eszmei* létezőt hajlandó elismerni, bár az intuícóra irányuló kutatásai során nem mindig elsősorban, illetve nem mindig közvetlenül ezt az eszmei homogén médiumot keresi. Bár az intuíció három változatának mindegyike más-más aspektusból világítja meg az intuíciót és csak a harmadik változat közelíti meg főként úgy, mint totalitást, a totalitás jellegről azért mindig szó esik, sőt mindig más tulajdonságról elsősorban. Az *expresszív intuíció* esetében a külső forma, a lírai intuíciónál az anyag és a tartalom, a *kozmikus intuíció* tárgyalásakor pedig a tartalom és a forma képezi az elemzése elsődlegessé tett tárgyát.

Amikor Croce a művészi kép egységességét vizsgálja, mindig a művészi alkotás *egészét* tartja szem előtt. Ezt már intuíció-elmélete *első megfogalmazásakor*, vagyis „az intuíció és a kifejezés egysége” koncepciójának kidolgozásakor kimondja: „Minden kifejezés egyetlen kifejezés. Az esztétikai aktivitás a benyomások egy szerves egésszé való egyesítése. És ez az, amit mindig jelezni akartak, amikor azt mondták, hogy a műalkotásnak egységesnek kell lennie, vagy ami ugyanaz, *egységesnek a különféleségben*. A kifejezés a sokféle vagy különféle szintézise az egyben.” (E, 23.) A hangsúly ekkor még nem a különféleségen, hanem az *egységen* van. Az intuíció „*az egyes megismerése*” (E, 3.) az általánost kifejező fogalommal szemben; Crocét ekkor a műve *egyes, egyéni* volta foglalkoztatja. Közvetlen összefüggést lát az *egyes, az egységes* és a *jellemző* között. Az egyes egységessége alapján próbál eltekinteni az intuíciók közötti minőségi különbségtől és csupán mennyiségi differenciát feltételezni, aminek értelmében egybemosódik az intuíció csak részben megkülönböztetett két fajtája: a pusztán érzéki képmás és a művészi kép. „A művészieknek mondott intuíció-kifejezések határai a közönségesen nem művészieknek mondottakkal szemben tapasztalatiak: nem lehetet őket meghatározni. Egy epigramma a művészethez tartozik; miért nem tartozik oda egy egyszerű szó?” (E, 17.) Ilyen elgondolás szerint haladva éppen azt nem lehetne megkülönböztetni a totalitástól, amit Croce a legjobban

^{3 5} V. Sainati, i. m. 301. o.

szeretne, vagyis a partikularitást. Ezt a gyengeséget nagyon jogosan kritizálja József Attila, aki tulajdonképpen az ellen tiltakozik hogy az egyszerű érzéki képet műalkotássá léptessék elő, hiszen az intuíció szerinte csakis „ az egyes konkrét dolgok fölismerése”, csupán „egyes dolgok valódi képzelete”, a legoptimálisabb esetet véve is „az intuíció maga az egzisztencia a beteljesülésben, még pontosabban: az egzisztencia a beteljesülés beteljesültségé mozzanatában”, s ezzel szemben „a művészet gazdagabb jegyű fogalom”.³⁶ Croce a továbbiakban szinte teljesen mellőzi az intuitív érzéki képet, és intuíción – bár hallgatólagosan – csak a *műalkotás eszmei oldalát* érti. Ezzel a nem is tudatosult eljárásával nagyrészt mégis visszahelyezi jogaiba a minőségi megkülönböztetést. A műalkotásról feltételezi az individuális létet: „... amit egy műalkotásban intuálunk, nem tér vagy idő, hanem [a mű] egyéni *jellege vagy fiziognómiája*”. (E, 7.)

Nagyon nagyfokúnak gondolja Croce a művészi alkotások különállását, E. Cione szerint ahhoz hasonlóan, ahogyan Leibniz a monászakét,³⁷ de ugyanakkor tekintettel van a belső differenciáltságra is; hangoztatja, hogy „az, amit képek neveznek, mindig képek kapcsolata, nem léteznek kép atomok, mint ahogyan nem léteznek gondolat atomok...”. (BE, 29.) A mű legfontosabbnak ítélt jellegzetessége mégis az, hogy benne a részek szinte felismerhetetlenül összeilleszkednek: „Az esztétikai kifejezés szintézis, amelyben lehetetlen elválasztani a direktet és az indirektet. Benne minden benyomás egyenlősítve van, amennyiben esztétikaivá lett.” (E, 22.) Az előzmények vagy források hasznosíthatóságára vonatkozóan megjegyzi: „A régi kifejezéseknek újra benyomásokká kell válniuk, hogy szintetizálni lehessen őket az új, egyetlen kifejezéssé.” (E, 24.) Az újraalkotás és egységessé alkotás ugyanazon folyamat két aspektusa.

A műalkotás egységessé intuált képrendszer, aminek mindig megvan a maga szembe-tűnő sajátossága. „A művészettől – írja Croce – nem azt várjuk, hogy megtanítson a maga valóságos tényeire vagy gondolataira, vagy hogy elkápráztasson képeinek gazdagságával, hanem azt, hogy legyen *egyénisége*, ami által a hallgató vagy a néző lelke felemelkedhesék. [...] Ezen kívül nincs más elfogadható jelentésük azoknak az elvárásoknak, amelyek a műalkotáson belüli valóságosságra, igazságra, logikus rendre, szükségszerűsége szoktak irányulni.” (PE, 18.) A naturalista tényhalmaz valóban akadály lehet a szigorúan komponált mű létrehozásának, ebben a fantázia módosító és kiegészítő munkája könnyebben eredményhez vezethet. Az intuíció csakis egy ilyen bármennyire spontánul végrehajtott, de mégis energikus ismeret-átrendezés után mutathatja azt – mint C. Carbonara gondolja – ami *jellemző* a dolgokban.³⁸ A jellemzőnek az *egyes* tulajdonságaként való elgondolása csakis *formalista* alapállás mellett történhet, hiszen csak a műalkotás *külső formájának* vannak olyan *lényeges* komponensei, amelyek a maguk konkrétságában nem ismétlődnek s ráadásul még érzékiek is. Az ezen túl megemlíttet többi sajátosság – képszerűség, egységesség – az egyedi karakterisztikumnál általánosabb ugyan, de szintén formai, hiszen a *kompozícióra* vonatkozik.

Croce intuíció felfogásának első változata inkább csak az *igényét* fogalmazza meg annak, hogy a műalkotásnak totalitás jellegűnek kell lennie. Az intuitív mű totalitását

³⁶ József Attila: *Esztétikai töredékek*. In: József Attila „Összes Művei”. 3. [köt.] Cikkek, tanulmányok, vázlatok. [Sajtó alá rend.: Szabolcsi Miklós.] Bp. 1958, Akadémiai K. 239, 249. o.

³⁷ E. Cione, i. m. 64. o.

³⁸ C. Carbonara, i. m. 13. o.

még *elvontan*, rész-egész viszonyként fogja fel, kimondja az egész vezető szerepét, de nem differenciál, hanem nivellál a részek között, kimondja az összefogó tényező létét, de nem mondja meg határozottan, mi az. A külső formáról tett megállapításai is egyoldalúak, hiszen szándékosan mellőz olyan problémákat, mint a műalkotás tér- és időviszonyai. Ezek a hiányosságok olyan természetűek, hogy önmagukban is továbblépésre késztetnek, s ettől Croce nem is idegenkedik. Azt viszont meg kell állapítani, hogy Croce már ekkor felismeri, hogy *műalkotáségyéniségek* léteznek, és létezésük konkrétsága nagyon fontos az esztétika szempontjából.

A „művészet mint lírai intuíció” *újabb koncepciójával* arra próbál magyarázatot adni Croce, hogy mi az az *anyag*, ami *egységessé teszi* az intuíciót. Ekkor mondja ki, hogy ez az anyag az *érzelem* (ettől „lírai” az intuíció), s ez az érzelem nem tisztán érzelem a művészi feldolgozás előtt, de „tisztá” intuíció akkor, ha sikeres műalkotássá vált. Két oldalról fenyegeti veszély az intuitív képet: vagy a gyakorlat motívumai bontják fel egységét, és költészet („poesia”) helyett szónoklat („oratoria”) jön létre, vagy a gondolat nem tud beolvadni a képek rendszerébe, és létrejön az allegória álművészete. A *szimbólum* és az igazi művészet azonosítása arról tanúskodik, hogy Croce – noha ennek direkt kimondását sehol nem találjuk meg esztétikájában – az intuitív kép lényegét ekkor *az érzelem és a gondolat dialektikus egységének adekvát érzéki kifejezésében* látja. Direkt módon – mintegy összegzésként – csak ennyit ír: „A művészi intuíció tehát mindig *lírai* intuíció: az előbbi szó nem jelzője vagy határozója az utóbbinak, hanem a szinonimája; egy újabb szinonima, amit hozzá lehet sorolni ahhoz a néhányhoz, amiket már említettem, s amelyek mind az intuíciót jelölik. És ha olykor jónak látom, hogy szinonima helyett a jelző nyelvtani formáját adjam neki, csak ezért teszem, hogy megértessem vele a különbséget az intuitív kép, vagyis képek kapcsolata és a hamis intuíció között, [. . .] a között, ami igazi intuíció, amely organizmust képez és mint organizmusnak megvan a saját életelve, ami maga az organizmus, és a között, ami képek koacervátuma, amelyeket játékból, számításból vagy egyéb gyakorlati célból raktak egymás mellé, s amelyek, mivel gyakorlati a köztük levő kapcsolat, esztétikai szempontból ítélve nem organikusak, hanem mechanikusnak tekinthetők.” (BE, 29–30.) Az intuíció anyagának specifikuma, az anyag és a tartalom közötti különbség annyira leköti Croce figyelmét, hogy a formáról közvetlenül nem mond többet annak *organikus* természetén kívül, s ezt az organikuságot most is nagyrészt a *külső formában* látja, hiszen ilyen megállapításokat tesz: „Ha egy költeményből eltávolítják annak metrumát, rímeit, szavait, nem marad meg – mint néhányan vélik – a költői gondolat; nem marad semmi.” (BE, 39.) A jól kidolgozott forma fontosságáról egy összefüggésben tesz még említést: a romantikus érzelmi anyagnak *klasszikus formát* kell öltenie: „. . . a kiváló alkotókat, a kiváló műveket vagy ezek kiváló részleteit nem lehet sem romantikusoknak, sem klasszikusoknak, sem szenvedélyeseknek, sem megjelenítőeknek nevezni, mert klasszikusak és romantikusak, érzelmek és megjelenítések együtt . . .”. (BE, 28.) A forma tehát nem minősül mellékesnek, csak kévesebb újat mond róla.

A művészeti feldolgozásra alkalmas anyag specifikumának megjelölése (elsősorban az érzelmek, másodsorban a velük összeegyeztethető gondolatok) *lehetővé teszi* az intuíció *tartalmi* oldalának elmélyültebb vizsgálatát, a forma természetének a korábbiánál valamivel kevésbé elvont értelmezése (költői organikuság) önmagában is szinte *megköveteli* az intuíció *formai* oldalának még konkrétabb leírását. A „lírai” intuíciónak óhatatlanul

folytatódnia kell a „kozmiikus” intuícióval, sőt az utóbbi annyira benne van lehetőség szerint az előbbiben, hogy a leírásaikat tartalmazó részek néha ugyanazokban a művekben is megtalálhatók.

A „művészet mint kozmiikus intuíció” az a koncepció-változat, amely folytatja és összegzi, a *legmagasabb szinten* nyújtja Croce intuíció felfogását.³⁹ Konkretizálja benne a formáról tett addigi megállapításait és a korábbiaknál eredményesebb kísérletet tesz a műalkotás specifikus tartalmának bemutatására. Újabb elgondolásai lényegét szinte teljes egészében tartalmazza az Ariostoról szóló tanulmány, illetve *A művészi kifejezés totalitás jellege* c. cikk. A romantika érzelm kultuszával és a klasszicizmus észkultuszával szemben ismét a két tudati komponens szükségszerű művészi szintézisére hívja fel a figyelmet, s ehhez forrásként elsősorban az esztéta Humboldtra, annak Goethe *Hermann und Dorothee*-járól írt tanulmányára támaszkodik, a „harmónia költő”-jének nevezett Ariosto művészetéből levont legdöntőbb tanulságok mellett.

A terminus – „kozmiikus” intuíció – arra a hagyományra utal, amely szerint a műalkotás önálló világ, „mikrokozmosz”; és ez a kifejezés nemcsak azért felel meg nagyon Crocénak, mert emlékeztet a művek korábban is hangoztatott különállására, belső gazdagságára, plasztikusságára, hanem főleg azért, mert a *forma* felől közelít a művek megértéséhez. A kozmiikus intuíció kritériumainak eleget tevő alkotásban a *sajátos egyedi forma maximálisan általános tartalmat hordoz*: „Benne az egyedi ad lüktetést az egész életének, és az egyedi életében benne van az egész; az univerzum ebben az egyedi formában, és az egyedi forma mint univerzum.” (NSE, 122.) Croce általában ritkán használja a lényeg és a jelenség fogalompárját (akkor is inkább a kanti „noumenon”-t és „fenomenon”-t szerepelteti); a kozmiikus intuíció elemzésekor az egyes az egyedi formára, az egész az általános tartalomra vonatkozik. Hangsúlyozza, hogy nem bármilyen egyes hordozhat általános tartalmat, hanem csakis az olyan, amelyik *különleges karaktert* kap a jól egymásra épített költői kifejezőeszközök által: „Az érzelmi tartalomnak *művészi* formát adni nem más, mint megadni neki a *totalitás*, a kozmiikus ihlet bélyegét; és ebben az értelemben az univerzális jelleg és a művészi forma nem két dolog, hanem egy. A ritmus és a mérték, az összhangok és a rímek, a metaforák, amelyek a metaforizált dolgokkal ölelkeznek, a színek és a hangok egyezései, a szimmetriák és a harmóniák – mind ezek a megfelelőek, amelyeket a rétorok joggalanul tanulmányoztak elvont módon és tettek ezáltal külsődlegessé, esetlegessé és hamissá – megannyi szinonimái a művészi formának, amely individualizálva az egyediséget összhangba hozza az általános mivolttal, s így magával ezzel az aktussal univerzálissá tesz.” (NSE, 124.) Az „individualizált” egyes az a „kozmiikus” intuíció, amelyik elsősorban formája szerint „univerzum”, „kozmosz”, „totalitás”. Akár közvetetten, az egyes és általános, akár közvetlenül, a tartalom és forma oldaláról ragadja is meg Croce az intuíció két oldalát, és bármennyire azonosságig menő egységet feltételez is a két oldal között, érdemben mégis csak a forma oldaláról szól. Találón állapítja meg E. I. Topuridze, hogy az „intuitív szintézis” lényegében a formai elemek belső dialektikája.⁴⁰ Természetesen Croce annak szem előtt tartása mellett

³⁹ M. E. Brown nemcsak Croce intuíció elméletének csúcsát, hanem egész esztétikája legértékesebb részét ebben látja. Vö. M. E. Brown: *Neo-Idealistic Aesthetics: Croce, Gentile, Collingwood*. Detroit 1966, Wayne State Univ. Press. 123–126, 135–149. o.

⁴⁰ E. I. Topuridze, i. m. 44. o.

hangoztatja az intuíció komponenseinek egységét – a l'art pour l'art-ról később mondott kritikája nagyon is alátámasztja ezt –, hogy megbonthatatlan „világgá” való kapcsolódásuk lényeges tartalmat fejez ki, mégis *elvontan*, utalásszerűen szól erről a tartalomról. Ami az intuícioról ennyiből, vagyis a meghatározatlan tartalmú, szerves formájú, alapvetően szellemi természetű produktumról kiderül, az – leszámítva a művészetre vonatkoztatottságát – lényegében alig több annál, mint amit a Th. A. Ribotra támaszkodó Bergson megállapít az értelmi erő kifejtés adekvát eredményéről: „... minden szellemi erő kifejtés hajlam a monoideizmus felé. De az egység, amely felé ilyenkor az elme halad, nem elvont, száraz és üres egység. Hanem tetszőleges számú szervezett elem közös, vezető gondolatának egysége. Magának az életnek az egysége. [...] De abból, hogy valamely képzet *egy*, nem következik, hogy e képzet *egyszerű*. Ellenkezőleg, lehet rendkívül összetett, s megmutattuk, hogy ez az összetettség mindig megvan, amikor az elme erő kifejtést tesz, sőt ez az értelmi erő kifejtés jellemzője.”⁴¹ A Bergson és Croce fejtegetései közötti különbségek mellett még egy tényről nem szabad megfeledkezni: a Croce szerint felfogott *szimbólumban* benne van egy általános gondolat, amely nem közömbös az érzéki képelemek egységessé szerveződésében. A domináns jelleg ezt beleszámítva is az érzéki.

A műalkotás kozmikus világát az ember világának tartja Croce, tartalma a *legáltalánosabban felfogható emberi tartalom*. Ennek felismerése és kifejtése egyáltalán nem áll arányban egymással Croce esztétikájában. Végeredményben azt mondja itt ki a maga nem éppen közkeletű terminológiájával, hogy a művészet az ember *szabadságát* mutatja meg, mégpedig azzal a *jóleső érzéssel együtt*, amivel az ember ezt a szabadságot nyugtazza. A művészet a valóság „ritmizációja” (P, 183.), áttekinthetőségének érzékeltetője, „magánvalóságának” „számonkralavóvá” fordítója. Croce ezt így fogalmazza meg: „Mármost azt tartják, hogy a művészet – eszméje szerint – nem egyéb, mint a valóság kifejezése vagy képzete; a valóságé, amely ellentét és harc, mégpedig olyan ellentét és harc, amely állandóan újateremti önmagát, amely sokféleség és különbözőség, azonban egészében véve egység, amely dialektika és kibontakozás, de csak együttesen az, s ezáltal kozmosz és harmónia.” (ASC, 23.) A világ bonyolultságában látott rendet minden alkotó a maga egyéni látásmódján át fogja fel, illetve juttatja kifejezésre. Például Ariosto az irónia segítségével felülemelkedik az ellentéteken és megbocsátja létezésüket, Shakespeare viszont maximálisan kiélezett drámaisággal szembeállítja s mentegy ki is egyensúlyozza őket, míg Goethe többszólamú összhangzatot teremt a különféle ellentétpárokból, és így tovább. A legnagyobb művészek épp azt ismerik fel, hogy a világ nem abszurd, hanem értelmes szükségszerűségek hálózata. E művészeket az a „szervesen fejlődő tiszta forma” vonzza, ami végső soron a *világ* formája, tehát „amikor Ariostoról vagy más művészekről azt állítjuk, hogy náluk a tartalmat a tiszta művészet vagy a tiszta forma alkotja, azon valójában azt kell érteni, hogy náluk a tartalom: egy szenvedélyes vonzalom [affetto] az univerzum tiszta ritmusa iránt, az egységes alkotó dialektika iránt, a kibontakozás iránt, ami a *harmónia*.” (ASC, 24.) Az ilyennek látott világ nem idegen az ember számára, benne „az individuum érzi saját azonosságát a mindenséggel...”. (EP, 114.) A nagy művészet szemléletet nyújt, hozzájárul annak az elméleti alapnak a megteremtéséhez, amelyhez igazodva a valóságot átalakítjuk, hiszen „a költészet, amely a tett felülmúlása a

⁴¹ H. Bergson: *Az értelmi erő kifejtés*. In: H. Bergson: „A nevetés” [etc.]. [Bp.] Révai. 317–318. o.

kozmosz szemléletben, a gyakorlati aktivitást előkészítő szünet . . . ”. (SE, 55.) Kissé József Attilára emlékeztet mindez: „a mindenséggel mérd magad!”. Lukács György esztétikájában pedig úgy kerül napirendre, mint a „művészet szabadságharca”, a művészi ábrázolás „világszerűsége” és a műalkotás világának „otthonossága”.⁴²

Amilyen találóan, sőt imponálóan kidolgozza Croce a művészet tartalmának humánumra, egyetemességre és hatékony formában való megjelenésre vonatkozó követelményét, annyira szembetűnően elhanyagolja e tartalom *történelmi-társadalmi meghatározottsága* érzékeltetésének elengedhetetlenségét. Nem konkretizálódik az a tágabb értelemben vett környezet, amin belül az ember „otthon” érezheti magát. A naturalizmus iránti averzió, a szociológia csakis vulgáris változatának elismerése, a művészet tisztaságának indokoltnál nagyobb fokú védelme olyan álláspont irányába tereli Croce gondolatmenetét, amely szerint a művészethez méltatlan minden olyan téma és mondanivaló, ami a gyakorlattal jól felismerhető összefüggésben van. Mivel a gyakorlatban – főleg annak gazdasági komponensében – szinte kizárólag individuális célratörést lát, csak bizonyos szublimálás után tartja elfogadhatónak. Rendszerében – noha bizonyos időszak után a formák körforgását hangsúlyozza – az *elméleti* természetű művészet adott szintje megelőzi a gyakorlat ugyanazon szintjét, a gyakorlat csak követi ezt, de nem éri el. A gyakorlat világa szerinte a *partikularitás*, és csak az álművészet egyik típusa, a *szónoklat* („oratoria”) követi el azt a hibát, hogy a partikularitás megjelenítésére, sőt megvalósítására törekszik. Ezzel szemben a totalitás hordozója a költészet, és „a költészet beszélgetés az isten és az ember, vagy – ha úgy jobban tetszik – az ember és az univerzum között, a szónoklat beszélgetés a partikuláris emberekkel, akiket bizonyos partikuláris érdekek mozgatnak bizonyos történelmi körülmények között . . . ”. (NSE, 311.) Ebben a felfogásban megengedhetetlen közelségbe kerül egymással a konkrétság és a partikularitás.

A tartalom közelebbi meghatározottságának követelményéről való lemondás a forma értelmezése terén több, bár nem könnyen felismerhető hiányossághoz vezet. A legátfogóbb és legproblematiszabb ezek közül az, hogy Croce gondolatilag, az elfogadhatóbb tudományos magyarázat kedvéért sem különbözteti meg egymástól a forma *eltérő jellegű és szerepű szintjeit*. A forma zártságára vonatkozó követelményt később is hangsúlyozza: „. . . a költészet viszont nem az általános, hanem az egyes-általános, a véges végtelen” (P, 125.), de annak konzekvenciáit már nem vonja le, hogy ez a végtelen végesség mesterségesen létrehozott, és valamilyen *mondanivaló szolgálatában áll*. Ha a forma valóban a tartalom formája, akkor arányaival, hangsúlyaival, szerkezetével a tartalom tagoltságát és arányait kell kifejeznie.⁴³ Croce intuíciójában – bármennyire kozmikus – a csak általános szintjén megragadott, nem specifikált tartalom olyan szerves, de *nem rétegzett* formát követel meg, amelyben még a *külső és a belső forma megkülönböztetése is hiányzik*. Nem követi végig Croce a fantáziában rejlő lehetőségek elemzését, nem veszi észre azt, hogy a formáló fantáziának épp az az egyik előnye, hogy nagyfokú szabadsággal csoportosít olyan jelenségeket, amelyek a lényegét plasztikusabban fejezik ki, vagyis olyan *tagoltságot* alakíthat ki, ami struktúrájával *evidensebbé teszi* a lényeg egyébként nehezebben felismerhető tagoltságát. Még az expresszív intuíciónál írta, de a kozmikus intuíció kritikájaként is helytálló Fülep Lajos észrevétele: „Az emlékezés mondja majd meg, mi a valóban

⁴² Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*. Bp. 1969², Akadémiai K. 1. köt. 774–790. o.

⁴³ Lukács György: *A realizmus problémái*. [Bp. 1948], Athenaeum. 45. o.

jellemző, mi nem.” Ezt a fantázia csak szembetűnőbbé teszi: „Művészi fantáziának nevezzük nem a valóságtól csodálatos képek kitalálásával elrugaszkodó képességet, hanem a valóságnak formálás által való fölülmúlását.”⁴⁴ Enélkül a formálással kapott „belső lépcsőzetesség” nélkül aligha lehet a műalkotás – pedig tulajdonképpen Croce is ilyennek áhítja – „értelmes végtelenség”.⁴⁵

A tartalmi konkretizálás követelményének mellőzése – egyéb hiányosságokkal együtt – egy nagyon lényeges hibához vezet még, és éppen az egyébként legjobban kidolgozott *külső forma* terén. Ez pedig a műalkotás *tér- és időbeli jellemzőinek* esztétikumon kívülre történő utasítása. Nem pusztán arról van szó, hogy a műalkotás anyagi hordozójának esztétikumon kívülre helyezésével a fizicizmus buktatóit akarja elkerülni, hanem az elsősorban *képzetszerűnek* tekintett intuitív művészi kép virtuális terét és idejét is teljesen mellékes jellemzőként kezeli. Igaz, hogy Croce elsősorban szépirodalmi alkotások sajátosságaiból absztrahálja a művészi kép jellemzőit, továbbá még az egyszerű műalkotást sem egyetlen képzetnek tekinti, és fontosnak tartja gondolati átítatottságát is, mégis az idealista indíttatású túlabstrahálás hibájába esik, amikor nem veszi figyelembe a *képzetszerűség minimumát*, vagyis azt, hogy az érzékelés-pszichológia által „másodlagos képmás”-nak nevezett képzet egyik alapvető tulajdonsága, hogy – elhagyva ugyan az abszolút méreteket – minden egyéb képmásnál jobban megőrzi a dolgok formai képét, sőt éppen ez adja a képzet legmagasabb fokú információértékét.⁴⁶ S ha az intuíció több is a képzetnél, ha az ábrázolt külső valóságtól a lehető legmesszebbre távolodik és a legrejtettebb lényegszintig mélyül, a megjelenítéskor mindenképpen többé-kevésbé *valószerű formát* kell öltenie. Ha a műalkotás már a materializáló megjelenítés *előtt* tökéletes (vö. E, 56.), akkor rendelkeznie kell minden olyan külsődleges adottsággal, ami által *szemlélhetővé*, szemléletileg felidézhetővé válik. Különösen az *időbeliség* mellékesnek minősítése nagy hibája egy olyan esztétikának, amelyiknek kidolgozásával egyidejűleg – és nem is csak perifériális jelenséggé – az „eltűnt idő” és az „eldobott tér” művészete virágozik.⁴⁷ Felrajzolhat az ilyen esztétika egy ahhoz képest alapvetően más esztétikai ideált, de nem lehet eléggé erőteljes és rugalmas ellenfele – nagyrészt hiányos fogalmi apparátusa miatt – a dekadencia „antipoesiá”-jának.

Croce kozmikus intuícioról szól felfogásából eléggé egyértelműen kiolvasható, hogy a naturalista-formalista művészeti és esztétikai tendenciák elleni harcban született, sőt az is jól megállapítható, hogy *nem lehet elég hatékony* velük szemben. Nem alkalmas ez a koncepció annak az alapvető követelménynek az érzékeltetésére, hogy a műalkotásnak történelmileg-társadalmilag konkrét, aktualizálható tartalommal kell rendelkeznie, mindössze azt hangoztatja, hogy a tartalom nem lehet emberellenes, és a jól kidolgozott forma nem maradhat tartalmatlan, üres. A totalitás fontosságának kiemelésével a realizmus akceptálása irányába is tesz egy lépést, de – a totalitás belső tagoltságát kellően fel nem tárva – nem világít rá a totalitás és partikularitás viszonyának dialektikus természetére, s ezért a kevésbé kiváló alkotások megítéléséhez nem ad elég biztos alapot, sőt a legkiválóbb művek minősítésében is könnyen félrevezethet.

⁴⁴ Fülep Lajos, i. m. 628., 630. o.

⁴⁵ József Attila, i. m. 236., 244. o.

⁴⁶ L. M. Vekker: *Pszichicseszkie proceszszü*. Tom I. Leningrad 1974, Izd. LGU. 280–286. o.

⁴⁷ Hermann István: *A polgári dekadencia problémái*. Bp. 1967, Kossuth K. 273–338. o.

Croce intuíción-elméletének két eléggé eltérő természetű részét lehet megkülönböztetni: egy intuíción *fogalmat* és egy intuíción *konceptiót*. A fogalmat – ahogyan ezt több filozófus is megteszi – mintegy „meghatározatlan alapfogalom”-ként használja, tartalmára nagyrészt közvetett úton, a spinozai „omnis determinatio est negatio” igazsága értelmében éppen a „negációk”-ból lehet következtetni. Croce bevallottan is több intuíción fogalmat használ, ebből kettő, a „történeti”-t és a „művészi”-t viszonylag pontosan elválasztja egymástól, de tulajdonképpen ott lappang még egy harmadik, a történeti intuíción csaknem önállósult árnyéka, amely nem „merőben elképzelt” (mint a művészi), van reális objektuma (mint a történetinek), de ez az objektum annyira jelentéktelen, esetleg természeti egyes, hogy képmását akár „mindennapi” intuíciónak lehetne nevezni. Croce nem végzi el ezt a lehetősége szerint megalapozott differenciálást, sőt kielégítő mértékben csak a művészi intuíción fogalmát dolgozza ki, csak erre épít *intuíción konceptiót* (történetfilozófiája alig támaszkodik a történeti intuíción ismereteleméleti fogalmára). Az *esztétikai* intuíción konceptión kibontja és kiegészíti az alapjául megtett fogalmat, de ebben nem a másik (vagy másik két) intuíción variánsnak van döntő szerepe, hanem egyéb filozófiai ontológiai vagy szaktudományos fogalomnak (egyes, kozmikus, érzelem, fantázia stb.). Croce megközelítésmódjának elmélet-történeti újdonsága tehát elsősorban az, hogy – extenzíve – *széleskörűvé tágítja* az intuíción fogalmát: a tudományos (matematikai) és filozófiai megismerés területéről a művészet területére is kiterjeszti, sőt a megismerés *bármely érzéki típusánál* lehetségesnek tartja, de egyben – intenzíve – *korlátozza is* az érzékelés szintjére. A további novum a művészi intuíción primus inter pares-szá tétele, és közvetlenül a *művészet*, ezen keresztül pedig az *egész szellemi lényegű valóság* belőle történő levezetése. „A művészet – írja – tiszta intuíción vagy expresszió, de nem a Schelling szerinti intellektuális szemlélet, nem a Hegel szerinti logicizmus, nem megítélés, mint amilyen a történelmi reflexióban van, hanem éppen a fogalomtól és megítéléstől mentes intuíción, a megismerés hajnalának formája [forma aurorale], amely nélkül nem érthetők meg a további és komplexebb formák.” (NSE, 120.) Az így értelmezett intuíción tehát nemcsak metodológiai funkcióval ruházza fel Croce, hanem egyben *ontologizálja* is. Ebben – a nyilván meglévő különbségeket, sőt a terminológiai eltéréseket leszámítva – Schellinghez áll a legközelebb: a *fantáziának* olyan „Urbild” szerepe is van Schellingnél, mint Crocénál a további formák létrejöttében az *intuíciónnak*, illetve a művészetben belül a schellingi *fantázia* nagyrészt úgy viszonyul a *képzelőerőhöz*, mint Croce korai konceptiójában az *intuíción* és annak *expressziója*, vagyis az előbbi mint tartalommal lett anyag formát kap az utóbbi által. Croce intuíciónja természetét (de nem tartalmi lehetőségeit) tekintve csak az olyan racionális vagy ráció fölötti folyamatoktól idegen, mint Schelling intellektuális szemlélete vagy Bergson intuíciónja. Az intuíción ez utóbbiakhoz hasonló ikerpárját egyébként Croce is feltételezi, ez az ún. „intuált” [intuito], és az intuíciónhoz viszonyítva így definiálja: „... az intuíción [intuizione] a szellemnek azt a formáját jelöli meg, amely az eszmeinek vagy képzeteknek nevezett igazságokat hozza létre, az intuált [intuito] azt ragadja meg, vagy mindenesetre annak megragadására tart igényt, amit realiztikus, intellektuális, történeti igazságnak vagy hasonlóknak szoktak nevezni”. (CVM, 217.) A crocei intuíción – lényegét, nem pedig kizárólagos

komponenseit tekintve – a *magasabb szintű érzékelés* (többé-kevésbé a fantázia) területén mozog.

Az intuícióra vonatkozó részproblémák közül egyről, mégpedig a legfontosabbak egyikéről nem szól érdemlegesen Croce: az intuitív kép *létrejöttének folyamatáról*. Ez a hallgatás azonban – bármennyire különösen hangzik – összhangban áll a századfordulón elterjedt álláspont lényegével, amely szerint épp maga a folyamat a legkevésbé megérthető. Például az egyik igazán autentikus szaktekinetly, I. P. Pavlov ezt írja: „Azt gondolom, minden intuíciót úgy kell értelmezni, hogy az ember a végeredményre emlékszik, de az egész utat, amelyen haladt, és amely célhoz vezette, az adott pillanatban nem veszi tekintetbe.”⁴⁸ Az utat, a folyamatot tehát nem tagadják, csak éppen mit kezdeni nem tudnak vele. Ez a bizonytalanság József Attila költői képéből is kiérezhető: „Én úgy vagyok, hogy már százezer éve nézem, amit meglátok hirtelen.” A processzuális oldal magyarázatának ebbe a típusába sorolható Croce feltételezhető magyarázata is, aki – bár nem az intuícioról, hanem a hozzá nagyon hasonló intuáltról – a következőképpen vélekedik: „Jelenti, először is, az érzékelés és a megítélés gyorsaságát az igazság megragadásában, még ha a bizonyító magyarázat később következik is, vagy kevésbé sikerült az eredeti megvilágosodáshoz képest; ebben az értelemben pszichológiai fogalom.” (US, 259.) A művészi intuíció létrejöttét elégségesnek látja Croce alapvetően a fantáziaműködésre visszavezetni. Mindez azt mutatja, hogy Croce – a probléma ezen oldalát tekintve – nem áll szemben a hagyománnyal, de nem is képes túllépni rajta. Igaz ugyan, hogy ő elsősorban az *eredményt* tartja szem előtt.

Az intuíció problematikájának története azonban azt tanúsítja, hogy a valamennyire is eredményes megoldások a Crocénál tágabb horizontú szemléletre épültek, és az intuíciót *széles összefüggésekbe helyezve* vizsgálták, de legalábbis egymásra vonatkoztatva próbálták magyarázni a *processzuális* és a *rezultatív* oldalt. Ilymódon Arisztotelészről kezdve (aki az entiméma és a tapintat kapcsán szól róla) egészen a jelenkori pszichológusokig úgy értelmezték az intuíciót, mint a megismerés *nem szokványos* módját, amelyre létrejötté szempontjából a nem tudatos véghezvitel, a lerövidítettség, a végeredményre való közvetlen koncentráció és annak hirtelen megragadása a jellemző, az eredményt illetően pedig annak igen mély lényegszintet feltáró vagy más jellegzetessége miatt igen értékes volta a szembetűnő. Van kutató, aki ennél több, kevesebb vagy itt nem említett egyéb jellegzetességet is felsorol, nagyrészt attól függően, hogy művészi, filozófiai vagy más természetű intuíciót tart elsősorban szem előtt. Például Dán Klára, aki a tudományos intuíció fő sajátosságát kutatta, egyrészt a feltárás hagyományos formától való nagyfokú eltérését, másrészt az eredmény még kellően ki nem dolgozott formáját emeli ki.⁴⁹ Az intuíciót *átfogóan* elemző J. Ponomarjov – alkalmazásának főbb feltételeit és előfordulásának lehetőségeit is figyelembe véve – azt emelte ki, hogy először is: intuitív problémamegoldásra alapvetően ott kerül sor, ahol rendkívüli feladat merül fel, aminek a megoldásához éppen ezért kevés ismeret áll rendelkezésre, s ezeket az ismereteket rendhagyó módon kell felhasználni; továbbá: a kedvezőtlen feltételek között született jó megoldás többnyire értékesebb az átlagosnál; és végül: a problémamegoldásokban az intuíció sohasem játszik

⁴⁸ Idézi Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*. Id. kiad. II. köt. 39. o.

⁴⁹ Dán Klára: *Formalizmus és intuíció*. In: Magyar Filozófiai Szemle, 1966/1. sz. 70–72. o.

kizárólagos szerepet, mindig csak az egyik – bár nemegyszer a legdöntőbb – mozzanata a szellemi alkotótevékenységnek.⁵⁰

Ennyiből is könnyen belátható, hogy a *művészi* alkotást az *intuíciónal* többé vagy kevésbé azonosítani nagyon kézenfekvő eljárás. A felületesebb gondolkodás számára azért az, mert közvetlen azonosságot feltételez az intuíció nem tudatosult (spontán) létrejötte, illetve a művészi alkotótevékenység hasonló, „nem tudják, de teszik” jellege között, hangsúlyozva a művészi módszer taníthatatlanságát. Az elmélyültebb megközelítés inkább az intuíció nem hagyományos úton alkotó, fokozottan kreatív mivolta, illetve a művészet lényegénél fogva újat létrehozó, nagyfokúan szabad képformálása között talál bizonyos mértékű összefüggést. Croce elméletét feltétlenül ebbe a típusba kell besorolni. Természetesen az intuíció fogalmának használata nélkül is lehet hangsúlyozni – mint A. I. Taylor is teszi –, hogy az alkotás, annak bármilyen formája mindig előítéletek és sztereotípiák félretolásával, továbbá bizonyos fokú és jellegű tudatlansággal jár, sőt az alkotási folyamat befejező szakaszában intenzív emocionalitás lép fel. Sőt azt is meg lehet állapítani (és kísérletileg igazolni) minden „kozmosz intuíció” fogalom nélkül, hogy a legmagasabb szintű, az ún. emergentív alkotóképesség erősen szintetizáló jellegű.⁵¹ Croce tehát nem kereste rossz úton, de nem is kereste új úton a művészi alkotótevékenység titkát. Jóval messzebbre sikerült előrehaladnia ezen az úton Lukács Györgynek, aki – ebben egyet lehet érteni Szerdahelyi Istvánnal – tulajdonképpen az „1^o jelzőrendszer” fogalmának bevezetésével az intuíció probléma nyitját vélte megoldani,⁵² de nem kizárólag erre a kategóriára építette esztétikáját, sőt még olyan nagymértékben sem erre, mint Croce az intuíció fogalmára.

Croce intuíció koncepciója tulajdonképpen az *esztétikum* lényegét, a *művészi kép* esztétikumát igyekszik megvilágítani újnak vélt módon, főleg a spontaneitás, a kreativitás és a totalitás fokozott előtérbe helyezésével. Az intuíció és az esztétikum fogalma azért azonosulhat igen nagy mértékben egymással, mert ő is – mint a kor szinte minden polgári esztétája – csak a műalkotások körére szűkíti az esztétikum szféráját. Az intuíció alapvetően esztétikai szubjektivitást összefoglalni és kifejezni alkalmas fogalmára ráépített esztétikum koncepció tovább szűkül Croce elméletében: az egynemű közeg mellőzése következtében álproblémának minősül a művészeti ágak és műfajok léte, sőt technikai kérdésnek a végül megmaradt műalkotás eredményiségek külső anyagi formája is. Így az intuíció – akarva-akaratlanul – a *művészi képmás eszmei oldalává* redukálódik. Természetesen ez Croce esztétikájában nem végpont, hanem *kiindulópont*, és a kérdés éppen az, hogy mennyire jól vagy rosszul választott kiindulópont.

Egyik nem jelentéktelen előnye az, hogy *eredményként*, objektívációként fejt ki Croce, és az eredmény általában jobban biztosítja a további kapcsolódási pontokat, mint a folyamat, sőt elvileg a keletkezési folyamatot is magában foglalja megszűntetve-megtartva. Croce intuíció felfogásából nem is hiányzik annak lehetősége, hogy belőle az esztétikum néhány fontos konstitutív-, illetve minőségkategóriáját kifejtse,⁵³ noha korlátozottak

⁵⁰ J. Ponomarjov: *Pszichikum és intuíció*. [Bp.] 1968, Kossuth K. 191–198. o.

⁵¹ I. A. Taylor, i. m. 231–241. o.

⁵² Szerdahelyi István: *Izlés és esztétikai izlés*. In: Magyar Filozófiai Szemle, 1973 5–6. sz. 711. o.

⁵³ A konstitutív- és minőségkategóriák viszonyáról vö. Szigeti József: *Bevezetés a marxista-leninista esztétikába*. [Bp.] 1971², Kossuth K. 149. o.

ezek a lehetőségek, sőt nem is használja ki őket eléggé. A crocei intuíció értelmezés másik előnye az, hogy homogenizáló jegynek az *érzéki* jelleget tekinti. Ezzel járható utat nyit a műalkotás evokatív mivoltának bővebb kifejtéséhez, sőt ezt a kozmikus intuíció változatban részben meg is teszi. A továbblépés nehézségei itt főként az érzéki jelleg túlhangsúlyozásából adódnak. A kelleténél is óvatosabb Croce a műalkotás gondolatiságának elismerésében; nagyon távol áll annak kimondásától, amit József Attila, a „megszerkesztett harmónia” költője olyan jól tudott: „A líra logika, de nem tudomány”, illetve: „az ihlet a szemlélet és a gondolat ellentétében való egység”.⁵⁴ Az „intellektualizmus”-tól való félelem aztán abban akadályozta a kritikus Crocét, hogy a XX. század egyik legerőteljesebb művészeti jellegzetességét, a polgári és szocialista művészetre egyaránt jellemző intellektualizáltságot felismerje.⁵⁵ Ugyanakkor azonban – és e paradoxon mélyén rejtőzik Croce idealizmusa – a művészi kép érzékiségéből egyáltalán nem következett annak tükörkép mivoltára, sőt az intuíció épp azt a teljesíthetetlen feladatot kapja, hogy a művészi tükrözés fogalmi ellenállása legyen az esztétikában. Ez a legélesebb szemű polgári kritikusoknak is feltűnik, és nagyon szellemesen jegyzi meg az intuíciót fantázia szülte jellege ellenére is csak Anteusként értelmezni tudó G. Morpurgo Tagliabue, hogy az intuíció csakis a külvilág érzékelésére támaszkodhat, ezért érzékelés nélkül éppúgy nem lehet intuálni, mint két lábunk egyikét állandóan a levegőben tartva járnunk.⁵⁶ Ennek ellenére képszerűnek fogja fel Croce az intuíciót: *ideális totalitásnak*, ami szintén alkalmassá teszi a továbbelemzésre. Az intuíció idealitása ahhoz nyújt kiindulópontot, hogy belőle a művek klasszikus voltát, a művészet mindennapok fölöttiségét, eszményt adó voltát levezesse Croce. Megvan benne a lehetőség tipikussághoz való eljutáshoz is, de ezt szándékosan nem használja ki, mert a típusban a művészettől idegen absztrakciót lát.

Croce – mint esztétikája legtöbb alapfogalmával – az intuícióval is megpróbálta kifejezésre juttatni, hogy a művészetet, sőt a művészet magjának tekintett művészi képmást sajátos nembeli objektivációnak fogja fel, amely a többi objektivációhoz képest *nagyobb mértékben dinamikus és szubjektív*. A művészi képmás és a művészet igen nagy fokú azonosítása ugyanakkor meggátolta Crocét abban, hogy a művészet totalitás jellegét a *megfelelő mélységben* kifejtse. Csak az egyes műrészeket, egyedi művek, művészeti ágak és az egész művészi szféra dialektikus összfüggéseit állandóan szem előtt tartva lehet feltárni a művészi ábrázolás totalitás voltát, vagy ahogyan Engels ugyanezt kifejezi. „a shakespeare-i elevenséget és gazdagságot”.⁵⁷ Croce intuíció elmélete alapján – további elemzései jól mutatják ezt – csak az egyes műrészeket és egyes művek (legjobb esetben életművek) szintjének áttekintéséig lehet következetesen felemelkedni. Az intuíció crocei fogalmához ragaszkodva semmiképp sem lehet belátni, hogy a művészet azért töltheti be az emberi élet „monumentum”-ának szerepét, mert egyben jól elrendezett és igen gazdag „dokumentum”-a is. (Vö. AN, 31.) A művészet intuíció felőli megközelítése annyira háttérbe szorítja a művészet „dokumentum” jellegét, vagyis objektivitásának talán leg-

⁵⁴ József Attila, i. m. 244. o.

⁵⁵ *A marxista-leninista esztétika*. (Szerk: Kis Tamás.) [Bp.] 1973², Kossuth K. 414–421. l. (A jelzett rész Hermann István munkája.)

⁵⁶ G. Morpurgo Tagliabue: *Il concetto dello stile*. Saggio di una fenomenologia dell' arte. Milano (1951), Fratelli Bocca. 183–190., 274. o.

⁵⁷ F. Engels levele F. Lassalle-hoz 1859. május 18-án. *MEM* 29, 577. o.

szembetűnőbb kifejeződését, hogy legfeljebb csak a járulékoság szintjén hajlandó elismerni, s ezért nagyon megnehezíti az olyan művészeti ágak esztétikai értelmezését, amelyekben ez az objektivitás „túlsúlyosan” van jelen (színművészet, építőművészet, film stb.). Továbbá a szubjektivitás hangsúlyozása *önmagában* ahhoz sem elég, hogy a művészet e szempontból fontos területeit (lira, zene, tánc stb.) pozitív módon átértelmezhesse. Az intuíciónak leginkább az *újítás* demiurgoszának szerepét képes betölteni, de ezt sem feltétlenül Croce eredeti elképzeléseinek megfelelően: az intuíciónak való hivatkozás felszabadítja a művészt, de nem határozza meg elég pontosan szabad mozgása irányát, tehát – a legnagyobb fokú konzervativizmus mellett is – *csak visszafogottabban inspirál az avantgardra jellemző módon*. Ezért van igaza Gramscinak, aki szerint Croce nem jutott túl a fasizmushoz vezető szellemi tendenciák „néhány másodlagos” jellemvonásának kritikáján.⁵⁸ Az abszolutizált intuíciónak alkalmassá teszi a művészetet arra, hogy magánügyként kezeljék, vagy a legkülönfélébb törekvések szolgálatába állítsák.

*

Az intuíciónak fogalma nagyon lényeges és szembetűnően jellemző kategóriája Croce esztétikájának, gyakran elő is fordul pályája első szakaszain készült fejtegetéseiben, de ugyanakkor az is kétségtelen, hogy – bármennyire ez nála az esztétikum fogalmának leginkább megfeleltethető fogalom – nem az egyetlen fundamentális kategória, hanem olyan kiindulópont, amelyből más és hasonló mértékben fontos fogalmakat bont ki (tartalom, forma, szépség stb.), sőt élete végén inkább ez utóbbiak elmélyültebb vizsgálataira törekszik. S ha az intuíciónak fogalma nem summája, hanem kiindulópontja a további fejtegetéseknek, mint Hegel filozófiájában a lét, illetve Marx politikai gazdaságtanában az áru, akkor nem csupán igényli további konkretizáló magyarázatát a később bevezetett kategóriák segítségével, hanem egyben implikálja is azokat, újabb megállapítások kimondását készíti elő. Az intuíciónak impresszív és expresszív oldala a tartalom és forma fogalmával áll összfüggésben, a két oldal egysége a szépséget alapozza meg, az intuíciónak egységének gondolata a művészeti ágak tagadásának tételét előlegzi, a gondolati komponensek érzékekkel szembeni másodlagossága a művészet és a kritika komplementaritásának koncepcionális elvével folytatódik és így tovább. Ha az esztéta Croce nem volna képes túllépni az intuíciónak közvetlenül vagy közvetve belesűríthető nézeteken, esztétikája rendkívül egyoldalú és szegényes lenne, s tökéletesen igaza volna nagyon sok kritikásának, köztük az örök opponens Gentilének, aki szerint az intuíciónak Croceja olyan dogmatikus empirista, aki nem az alkotások művésziességét magyarázza meg, hanem csak az egyes szembetűnően művészi alkotásokra képes rámutatni: „Az ő fegyvere a vitatkozás, a megrovás, a gúnyolódás azzal szemben, aki nem *érzi* a művészetet, aki nem *látja* azt, azzal a szerencsétlennel szemben, akinek nincs szeme a meglátásra, és filozofál, okoskodik, teologizál . . .”⁵⁹ Valójában Croce nemcsak mutogat, hanem érvel is, és érvelő magyarázatai elsősorban éppen nem az intuíciónak részletező ismertetéseiként, hanem az intuíciónak továbbfejlesztő egyéb fogalmak bemutatásaként vannak jelen esztétikájában.

⁵⁸ A. Gramsci: *Filozófiai írások*. [Bp.] 1970, Kossuth K. 242. o.

⁵⁹ G. Gentile: *Filosofia dell' arte*. Id. kiad. 46. o.

A Gentile és mások által is jelzett probléma áthidalásához egyébként aligha elegendő a képzelőerőnek a fantáziától való leválasztása, a művészi kép eszmei egysége követelményének hangoztatása; az elfogadhatóbb megoldáshoz kétségtelenül a tükrözés gondolatának itt-ott (E, 5–6, 8.) nem kizártnak feltüntetett elismerése, az intuíciónak nem abszolúte megtagadott reflexiók oldalának nagyobb mértékű akceptálása vezethetett volna.

CROCE IDÉZETT MŰVEINEK RÖVIDÍTÉSEI

- AN *Aesthetica in nuce*. [Esz­tétika dióhéjban. – 1928.] In: „Ultimi saggi”. Bari, 1935, Laterza.
- ASC *Ariosto, Shakespeare e Corneille*. Bari, 1920. Laterza.
- BE *Breviario di estetica*. [Esz­tétikai breviárium. – 1912.] Bari, 1920, Laterza.
- CC, I–V. *Conversazioni critiche*. Serie I–V. [Kritikai értekezések. I–V. sorozat. – 1903–1938.] Bari, 1924–1951², Laterza.
- CL *La critica letteraria*. Questioni teoriche. [Az irodalmi kritika. Elméleti kérdések. – 1895.] Roma, 1896², Loescher.
- CVM *Cultura e vita morale*. Intermezzi polemici. [Kultúra és erkölcsi élet. Vitacikkek. – 1904–1925.] Bari, 1926², Laterza.
- E *Estetica come scienza dell' espressione e linguistica generale*. [Esz­tétika – mint a kifejezés tudománya és általános nyelvészet. – 1902.] Bari, 1965¹, Laterza.
- EP *Etica e politica*. [Etika és politika. – 1903–1930.] Bari, 1931, Laterza.
- LP *Lecture di poeti e riflessioni sulla storia e la critica della poesia*. [Költők olvasása és megjegyzések a költészet történetéről és kritikájáról. – 1950.] Bari, 1966², Laterza.
- NSE *Nuovi saggi de estetica*. [Új esztétikai tanulmányok. – 1920.] Bari, 1926², Laterza.
- P *La poesia*. Introduzione alla critica e storia della poesia e della letteratura. [A költészet. Bevezetés a költészet és az irodalom történetébe és kritikájába. – 1936.] Bari, 1937², Laterza.
- PE *Problemi di estetica e contributi alla storia dell' estetica italiana*. [Esz­tétikai problémák és adalékok az olasz esztétika történetéhez. – 1910.] Bari, 1923², Laterza.
- PNP *Poesia e non poesia*. Note sulla letteratura europea del secolo decimonono. [Költészet és nem költészet. Jegyzetek az európai irodalom XIX. századi történetéről. – 1923.] Bari, 1964⁷, Laterza.
- PS, I–III. *Pagine sparse*. [Szétszórt írások. – 1901–1943.] Vol. I–III. Bari, 1960², Laterza.
- SE *Storia d'Europa nel secolo decimonono*. [Európa története a XIX. században. – 1932.] Bari, 1943⁵, Laterza.
- TF *Tesi fondamentali di un' Estetica come scienza dell' espressione e linguistica generale*. [Alapvető tézisek egy esztétikához mint a kifejezés tudományához és általános nyelvészetéhez. – 1900.] In: „La prima forma della Estetica e della Logica.” (A cura di A. Attisani.) Messina-Roma, 1924, Principato.
- US *Ultimi saggi*. [Utolsó tanulmányok.] Bari, 1935. Laterza.

SUMMARY

Márton Kaposi: *The Concept of Intuition in the Aesthetics of Croce*

Croce's concept of intuition is an aesthetic category, interpreted in a very individual way, and although it is firm enough, within certain limits – according to concrete demands – it can be modified. As regards its contents, it is much nearer to the fantasy concept of some representatives of classic German aesthetics (Schelling,

Solger) than to the intuition (or experience) category of the bourgeois aesthetics of the age: it is empirical to a greater degree and less irrational. It is striking that Croce characterizes intuition in the first place not from its processual side, nor as an extraordinary ability of the subject, but approaches it from its resultative side and de-

scribes it as a pictorial objectivation. He means a mainly spontaneously born ideal formation what the artist creates based upon the „parole” features of language and with the help of his fantasy. It is completely new what the intuitive picture offer it is of an essentially fictive nature and only secondarily reflecting the outside world. In aesthetics of other types, intuition – mainly as a special „cosmos” – is a totality of spiritual essence which could correspond partly to the ideal side of artistic picture and partly to aesthe-

ticum. The moderate subjectivisation of intuition and its comprehension as an objectivation of fundamentally totality nature help Croce in deriving several basic categories of his aesthetics (contents, form, beauty, individuality of work of art) form this concept; but all the same this concept is one-sided to make the essence of the whole of aesthetics sufficiently clear and it is subjective enough to become the principled foundation for avant-garde endeavours – in contrast with Croce’s intention.

РЕЗЮМЕ

Мартон Капоши: Понятие интуиции в эстетике Кроче

Понятие интуиции Кроче истолковывал довольно индивидуальным образом, и, хотя оно стабильно в определённых пределах – в соответствии с конкретными потребностями – это довольно модифицируемая эстетическая категория. По содержанию понятие этой категории стоит намного ближе к понятию фантазии некоторых представителей классической немецкой эстетики (Шеллинг, Зольгер), чем к категории интуиции (или впечатления) современных ему буржуазных эстетиков; в большей степени оно эмпирично, в меньшей степени – иррационально. Бросается в глаза, что Кроче в первую очередь приближается к проблеме не с процессуальной её стороны и не как к чрезвычайной способности субъектума, а – с результативной стороны и характеризует интуицию в качестве наглядной объективации.

Такое (большей частью спонтанно возникшее) идейное образование находит в ней, что художник создаёт на основе особенностей языка „parole” и с помощью фантазии. Инту-

итивная картина даёт совершенно новое: в основном фиктивное и только лишь попутно отражающее внешний мир. Интуиция – главным образом как особенный „космос” – по своей духовной сущности тотальная, что может быть соответственно частично идейной стороне художественной картины, частично эстетическому в других типах эстетики. Умеренная субъективация интуиции, понимание её как объективации в основном тотального характера помогает Кроче из этого понятия выделить большинство основополагающих эстетических категорий (содержание, форма, красота, индивидуальность художественного творчества). Однако это понятие всё-таки односторонне для того, чтобы удовлетворительно осветить сущность совокупности эстетикума, к тому же довольно субъективно и для того, чтобы – вопреки намерению Кроче – авангардные стремления могли бы опираться на это понятие как на принципиальную основу.

NYELVFILOZÓFIA ÉS GENERATÍV NYELVELMÉLET

SZABÓ ISTVÁN

I. NYELVI KÉPESSÉG, NYELVISMERET, ISMERETELMÉLET

Mind Chomsky, mind Katz többször hangsúlyozza, hogy rendszere,¹ a generatív transzformációs nyelvtan, az anyanyelvűek nyelvi képességeit modellálja. Kompetencia-elméletük a rendszer egyik axiómája, ezért mindkettőn figyelemre méltó kísérletet tesznek a nyelvi kompetencia általuk kidolgozott értelmezésének nyelvlélektani és filozófiai megalapozására is. Eszerint szabályrendszerük a beszédalkotás és -értelmezés azon mechanizmusának leírása, amely az anyanyelvű személy tudatában közlésalkotás és értelmezés közben ténylegesen működik. A grammatikai szabályrendszer ezen újszerű értelmezésének taglalása előtt rá kell mutatnunk: Chomsky helyesen hangsúlyozza az ember intellektuális képességeinek minőségi magasabbrendűségét (szemben az Amerikában sokáig uralkodó, a nyelvtudományban is ható behaviorista nézetekkel): „Az emberi nyelv mint képesség a szellemi folyamatok organizációjának specifikus típusával áll kapcsolatban, és nem egyszerűen magasabb fokú tudati szintet jelent.”² Majd a grammatika tanulmányozásának lélektani fontosságáról, a grammatikának a szerző általi értelmezéséről ezt olvassuk: „Ma nincs jobb és célravezetőbb módja az emberi tudat lényeges és specifikus vonásai kutatásának, mint ezen egyedülálló adomány [a nyelv] részletes tanulmányozása. Ha empirikusan adekvát [az ember nyelvi képességét helyesen modelláló] generatív grammatikát sikerül létrehozni, és sikerül meghatározni azon egyetemes elveket, amelyek a generatív grammatikák szerkezetét és rendszerét meghatározzák, ez komoly hozzájárulás lesz az emberi lélek tanához.”³

Másutt még egyértelműbben fogalmazza meg Chomsky e gondolatot: „A grammatika a kompetenciáról ad számot. Leírja és kísérletet tesz, hogy megmagyarázza a beszélőnek azon képességét, hogy bármely közlést megért anyanyelvén, illetve az adott szituációnak megfelelő közlést alkot . . . a grammatika arra törekszik, hogy feltárja és bemutassa azon mechanizmusokat, amelyek e teljesítményt lehetővé teszik.”⁴

¹ Írásunk a rendszer alapvető tételeinek ismeretét feltételezi. A szóban forgó irányzat számos hazai ismertetése közül Kis János és Pap Mária cikkét említjük, amely a tárgyalt nyelvelmélet filozófiai értékelésére is kísérletet tesz, de a chomskyizmus filozófiai lényegét mintha megkerülné. Vö. Kis János–Pap Mária: A generatív grammatika filozófiai háttere. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1968/3.

² N. Chomsky: *Language and Mind*, New York 1968, 62. o.

³ Uo.

⁴ N. Chomsky: Topics in the Theory of Generative Grammar. *Current Trends in Linguistics* c. kötetben. Szerk: T. A. Sebeok, The Hague 1966, 3. o. – A generativisták eltúlozzák az ember szövegmegértő képességét, amikor (mint fentebb is) azt állítják, hogy képes bármilyen, az anyanyelvén közölt mondat jelentésének felfogására. Figyelman kívül hagyják, hogy a megértés nemcsak nyelvi

Az idézetekből két fontos mozzanat emelhető ki:

a) a grammatikai szabályrendszer Chomsky értelmezése szerint a beszéd *pszichikai mechanizmusát igyekszik rekonstruálni*;

b) ez a pszichikai-értelmi mechanizmus az ember beszédképessége.

Chomsky fentebb idézett utalása arra, hogy a lélektan felhasználhatja a nyelvtudomány eredményeit, a két tudomány közti együttműködés egyik oldalára vonatkozik. Nyilvánvaló azonban, hogy ez az együttműködés csak akkor lehet eredményes, ha a generatív nyelvészet is figyelembe veszi a maga modelljének megalkotásánál a nyelvlelektan által vizsgált releváns tényeket. A nyelvpszichológusok vizsgálatai azonban eddig nem igazolták egyértelműen pl. a transzformációs modellt.

Másrészt sem Chomsky, sem pedig Katz nem fogadja el az asszociációs vagy a feltételes reflexre épülő tanulásméletet. Chomsky munkáin végigvonul a tanulás mindenfajta empirista magyarázatának tagadása: „A mai kutatás végre szembenéz a nyelvvel kapcsolatos néhány olyan ténnyel, melyeket sokáig figyelmen kívül hagytak; pl. azzal a ténnyel, hogy az adott nyelvet beszélő ember sok olyan nyelvi tényt ismer, amelyet nem tanult, és hogy a nyelvi viselkedés nem magyarázható meg kielégítően az olyan fogalmakkal – amelyekkel sokszor vissza is éltek –, mint az 'ingerek [központi idegrendszeri] ellenőrzése', a 'feltételesreflex-képződés', az 'analógiás általánosítás', a [nyelvi] 'patternek' és 'szokásstruktúrák' vagy a 'válaszreakcióra való diszpozíció’.”⁵

Ugyanaz a gondolat némileg eltérő megfogalmazásban: „A rendelkezésünkre álló tényanyag azt bizonyítja, hogy a grammatika egyfajta nyelvelsajátítási modell outputja [eredménye]. Ezen bizonyosság világosan mutatja, hogy a nyelv [mint képesség] nem jöhet létre a lépésről lépésre történő induktív eljárások (összetevők szerinti elemzés, osztályozás, behelyettesítő eljárások, analógiás kapcsolatok, feltételesreflex-képzések stb.), vagyis mindazon eljárások útján, amelyek elméletét a nyelvtudomány, a lélektan vagy a filozófia kidolgozta.”⁶

Érveik, amint látható, nyelvészetiek, lélektaniak és ismeretelméletiek. Abból indulnak ki⁷ – és ugyanazt még számos helyen megisméltik, valahányszor a nyelvelsajátítás kérdése szóba kerül –, hogy az anyanyelvű beszélő megszámlálhatatlanul sok új közlés alkotására és felfogására képes, hasonlíthatatlanul többre, mint ahányat egész élete folyamán felfog.⁸ (Hogy valóban új-e és mennyiben új valamely közlés a múltban hallotthoz vagy

kérdés, hanem a valóságról szerzett szerzteágazó ismeretek kérdése is, sokszor pedig szaktudományos képzettség eredménye. Erről bárkit meggyőzhet az, ha például a témával kapcsolatos alapismeretek nélkül akarja megérteni a generativisták szaknyelvét.

⁵N. Chomsky: *Cartesian Linguistics*. New York–London 1966, 73. o.

⁶N. Chomsky: *Recent Contributions to the Theory of Innate Ideas*. A *The Philosophy of Language* c. kötetben. Szerk.: J. R. Searle. Oxford University Press, 1971, 128. o.

⁷Vö. N. Chomsky: *Language and Mind*. Jelzett kiad., 10. o.; J. J. Katz: *The Philosophy of Language*. New York–London 1966, 261. o.

⁸Miller és Galanter (E. Galanter–G. A. Miller: *Some Comments on Stochastic Models and Psychological Theories*. A *Mathematical Methods in Social Sciences* c. kötetben, Stanford 1960) számításai szerint, ha a nyelvelsajátítás a hagyományos tanulásmélet szerint (a hallott nyelvi megnyilatkozások reprodukálása analogikus, induktív alapon) menne végbe, akkor 100 évig egyfolytában másodpercenként 3×10^{20} közlést kellene felfogni az embernek. Katz (i. m. 261 o.) hasonló érveket használ a hagyományos nyelvelsajátításmélet ellen: egy közepes nagyságú egyetemi könyvtárban meglévő

használhoz viszonyítva, arról lentebb még szó lesz. A kérdés azért fontos, mert Chomsky, Katz és más generativisták erre építik egész nyelvelsajátítás-elméletüket, sőt a generatív elvet, és mindkettő, különösen az előbbi, sok ponton vitatott.) Az ember nyelvi kompetenciája, amely nemcsak mennyiségi tekintetben (megszámlalhatatlanul sok új közlés alkotása), hanem minőségi tekintetben is (csak helyes közlések alkotása, a helytelenek felismerése) határtalan verbális termékenységre tesz képessé, nemcsak korlátozott számú, hanem tökéletlen minőségű nyelvi élmény – a nyelvelsajátító által felfogott (hallott, olvasott) közlések, megnyilatkozások – mellett alakul ki: „Nem kerülhető el, hogy szemünkbe ne tűnjön az óriási különbség a tudás [mennyisége] és a tapasztalat [mennyisége] között; a nyelv esetében egyrészt a generatív nyelvtan között, amely az anyanyelvű beszélő nyelvi kompetenciáját fejezi ki, és másrészt a szegényes, tökéletlen [nyelvi] tények között, amelyek alapján a beszélő megalkotta a grammatikát a maga számára” – így Chomsky;⁹ és Katz¹⁰ szerint: a beszélő nem tanulhatja meg a mélyszerkezet szabályait a felszíni szerkezet tényeiből, mert a mélyszerkezet összetevőinek és a felszíni szerkezet elemeinek kölcsönviszonya nem ad lehetőséget az egyik összefüggérendszerből a másikra való következtetésre. A felszíni szerkezet pedig azért „tökéletlen”, „silány” és „szegényes”, mert: „A felszíni szerkezetben nyomát sem találjuk mélyszerkezetnek. A felszíni szerkezetet létrehozó különböző transzformációk teljesen eltörölték a grammatikai viszonyok és funkciók rendszerét, amely a mondat jelentését meghatározza.”¹¹

Chomsky és Katz gondolatmenete eddig világos: a mélyszerkezet a maga tökéletes formájában sohasem jelenik meg, mert a különböző nemkötelező szerkezeti változtatások az eredeti tökéletes szerkezetet eltorzítják-megváltoztatják. A generatív grammatikát (tehát a nyelv tökéletes szerkezetének tökéletes leírását) a nyelvelsajátító személy nem-tökéletes szerkezetű közlésekről szerzett nyelvi tapasztalatai közben – s részben ezek alapján – sajátítja el. Az e megállapításokból folyó következtetések azonban távolról sem problémamentesek. A „tisztá szerkezet” valóban nem jelenik meg soha a mondatban? Az ún. elemi mondatban sem? Elvontabb síkon fogalmazva: létezhet-e a jelenségben soha meg nem jelenő lényeg? Valóban nincs szerkezeti megfelelés, tehát visszakövetkeztethetőség a mélyszerkezet és a felszíni szerkezet között? Nemleges válasz esetén mi a tartalma annak a – generativisták által gyakran hangoztatott – megállapításnak, hogy a mélyszerkezet és a felszíni szerkezet transzformációs kapcsolatban áll egymással? Hogyan fogható fel a közlés jelentéstartalma, amely a mélyszerkezet grammatikai összefüggéseire épül, ha ezen összefüggések a fizikailag realizált és felfogott közlésben nincsenek jelen? Honnan szerzi a nyelvtanuló a tökéletes szerkezettel kapcsolatos ismereteit, hogyan alakul ki nyelvi kompetenciája, ha a tökéletes szerkezetről semmilyen empirikus tapasztalata nincs? Kezdjük a legutóbbi kérdéssel, mert az átvezet bennünket Chomsky és Katz elméletének következő pontjához. Milyen nyelvelsajátítás-elméletet állítanak a generativis-

nyomtatott anyag mondatainak száma megközelítőleg 10^{30} , míg 100 év másodperceinek száma csupán $3,15 \times 10^9$. A felnőtt anyanyelvű tehát hasonlíthatatlanul több mondat megértésére képes, mint ahányat életében hallott (olvasott).

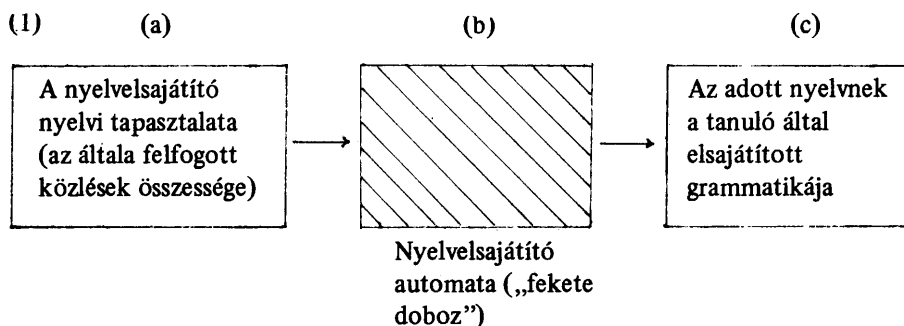
⁹N. Chomsky: *Language and Mind*. Jelzett kiad., 68. o.

¹⁰J. J. Katz: *The Underlying Reality of Language and Its Philosophical Import*. New York–London 1971, 146. o.

¹¹N. Chomsky, i. m. 31. o.

ták az általuk elutasított tanulásemélet helyébe és milyen pszichikai mechanizmusnak tulajdonítják a nyelvi képességet?

Chomsky¹² és ugyancsak Katz¹³ hivatkozik a nyelvelsajátítás általuk javasolt azon modelljére, amely segítségével szerintük e folyamat leírható. Ennek ábrája:



(1a) csak „tökéletlen”, „hiányos” és „szegényes” nyelvi tényeket tartalmaz, (1c) viszont a nyelv generatív grammatikája (tehát megszámlálhatatlanul sok jólformált közlés alkotására és felfogására képessé tevő) kell hogy legyen, mert csak az ilyen grammatika lehet a nyelvi kompetencia alapja. (Chomsky és követői ezért nem fogadják el az egyéb grammatikákat, pl. a közvetlen összetevők szerinti elemzés strukturalista-taxonomikus módszerét.) A nyelvi rendszer azonban többféle generatív grammatikával is leírható, mondja Chomsky,¹⁴ de ezek közül a legegyszerűbb a legalkalmasabb az említett feladatra (egyszerűségi elv).

(1b) (az anyanyelvét elsajátító gyermek agya, amelynek (1b) a modellje) „tökéletlen”, „hiányos”, „szegényes” nyelvi anyag – (1a) – mellett sajátítja el, alkotja meg (1c)-t, a nyelv tökéletes és egyszerű generatív grammatikáját és alakítja ki saját nyelvi kompetenciáját. Ez csak úgy lehetséges, ha (1b) (1a)-val kapcsolatos tapasztalatai előtt már birtokában van a tökéletes struktúra fogalmának, ha tapasztalat előtt ismeri a tökéletes struktúra elemeit és azok egybeszerkesztésének módját, azaz ismeri a legáltalánosabb grammatikai kategóriákat és az újrainvitó (mondatalakotó) szabályokat. Mivel ezen ismeretek nem kerülhetnek nyelvi tapasztalat útján (1b)-be, a tudatba, eredetüknek csak egy magyarázata lehet: az emberrel veleszületnek.

A velünk született (nyelvi és egyéb) eszmék fogalma Chomsky és Katz nyelvfiziológiájának egyik sarkalatos tétele.¹⁵

¹² N. Chomsky: *The Formal Nature of Language*. E. Lenneberg: *Biological Foundations of Language* c. kötetben, New York 1967, 401. o.; N. Chomsky: *Assumptions and Goals*. *The Philosophy of Language* c. kötetben. Szerk.: I. R. Searle. Jelzett kiad. 80. o.

¹³ J. J. Katz: *The Philosophy of Language*. Jelzett kiad., 154–161. o.; Katz: *The Underlying Reality of Language and Its Philosophical Import*. Jelzett kiad., 130–135. o.

¹⁴ N. Chomsky: *Assumption and Goals*. Uo. Jelzett kiad., 81–83. o.

¹⁵ N. Chomsky: *Aspects of the Theory of Syntax*. M.I.T. Press, Cambridge 1965, 48. o.: „A racionalista álláspont szerint a felületi [vagy külső] érzékelő mechanizmusok mellett léteznek velünk született ideák és elvek . . . amelyek meghatározzák a megszerzett ismeretek formáját.” (Az én kiemelemem – Sz. I.)

Chomsky a „velüncszületett eszméket és elveket” a nyelvre és a nyelvelsajátításra is érvényesnek tartja: „Azon egyetemes feltételeknek a tanulmányozása, amelyek meghatározzák minden nyelv formáját [szerkezetét], nem más, mint az ’általános nyelvészet’ nevű rendszer. Ezen egyetemes feltételeket nem tanulás útján sajátítjuk el: ezek azon szervező elveket tartalmazzák, amelyek a nyelvelsajátítást lehetővé teszik . . . Ha az ilyen elveket velüncszületett attribútumként fogjuk fel, akkor megmagyarázhatóvá válik az a tény, hogy az adott nyelvet beszélő személy sok olyan dolgot [nyelvi tényt] ismer, amelyet nem tanult.”¹⁶

És Katz így ír erről: „A racionalista [gondolkodó]¹⁷ elvont fogalmak gazdag rendszerét tulajdonítja a tudat velüncszületett struktúrájának, amely fogalomrendszer meghatározza minden megszerezhető ismeret formáját.”¹⁸

Elméletük filozófiai megalapozására óriási bibliográfiai apparátust vonultatnak fel. Legfőbb érveiket a XVII–XVIII. század racionalista filozófusainak – többször azok elődeinek vagy mai követőinek – tételeiből merítik. Nyelvelméletük igazolására a (idealizmusba hajló, szélsőséges) racionalizmus tételeiből indulnak ki: 1. az érzéki tapasztalat nem nyújt(hat) megbízható ismereteket a külvilágról, (mert) 2. a dolgok, jelenségek, folyamatok lényege, a mélyebb összefüggések, törvényszerűségek egyrészt rejtve maradnak érzékszerveik elől, másrészt induktív úton nem bizonyíthatók; (ezért) 3. az igazi (a lényeges összefüggésekre és törvényszerűségekre) vonatkozó megismerés csak deduktív, a velüncszületett eszmék és elvek segítségével lehetséges; a gondolkodó szellem azonban a racionális megismerés közben nem a valóság törvényszerűségeibe hatol be, hanem a velüncszületett ideákra eszmél. (Lásd a szélsőséges racionalizmus e tételének illusztrációját a Chomsky¹⁹ által is idézett tökéletes háromszög fogalmával.) Az előző 3 tételből és az elvont fogalmi gondolkodás tényéből következik: 4. a szellemi szubsztancia elvont fogalmak és ítéletek alkotására, tehát önteremtő, önfenntartó tevékenységre képes. Chomsky a 4. tételt a XVI. századi spanyol filozófusra, Juan Huarte-re való hivatkozással igyekszik alátámasztani; Huarte azon gondolatát magyarázza, mely szerint az ember (eltérően az állatoktól) egy teremtő (kreatív, generatív) szellemi szubsztancia birtokosa. Chomsky ezt írja: „A normális emberi elme képes arra, hogy saját belső forrásokból tegyen szert tudásra, felhasználva esetleg az érzékszervek útján szerzett ismeretanyagot, de [a tudat] továbbhalad a fogalmakból és elvekből álló, [a tapasztalattól?] független ismeretrendszer megalkotásában és képes új gondolat létrehozására s olyan új módon való megfelelő kifejezésére, amely kifejezési mód meghalad mindenfajta tanulást vagy tapasztalatot.”²⁰

Chomsky szerint az emberi szellem alkotóerői elsősorban a nyelvi kreativitásban nyilvánulnak meg. Tanúságként idézi²¹ Descartes-t, aki az ember és a Descartes által

¹⁶ N. Chomsky: *Cartesian Linguistics*. Jelzett kiad., 60–61. o.

¹⁷ Chomsky és Katz a racionalista filozófia ismeretelméletére építi a maga nyelvelsajátítás-elméletét és a racionalizmus követőjének vallja magát. Elméletük racionalista filozófiai vonatkozásainak elemzésére lentebb kerül sor.

¹⁸ J. J. Katz: *The Underlying Reality of Language and Its Philosophical Import*. Jelzett kiad., 136. o.

¹⁹ N. Chomsky: *Cartesian Linguistics*. Jelzett kiad., 68–69. o.

²⁰ N. Chomsky: *Language and Mind*. Jelzett kiad., 8. o.

²¹ Vö. N. Chomsky: *Cartesian Linguistics*. Jelzett kiad., 3–6. o.

tökéletes automataként felfogott állat közti legfőbb különbséget abban látta, hogy „a gépek (automaták) nem tudnak szavakat vagy más jeleket használni és úgy összekapcsolni, mint mi tesszük”.²² Descartes azonban e tényből (i. m. 239.) olyan következtetést von le, amelyet Chomsky nem említ, de más (lentebb idézendő) kijelentéseiből ítélve hallgatólagosan elfogad, ezért a kérdésre még visszatérünk. Chomsky másik támpontja Cordemoy,²³ aki Descartes-nak a nyelvre vonatkozó megállapítását továbbfejlesztve a nyelv alkotó jellegét annak újszerű (a már hallott közlésektől eltérő), koherens és a szituációnak megfelelő használatában látta; a szellemi elődök között Chomsky²⁴ sokszor idézi a romantika filozófusainak gondolatait, különösen Humboldtnek a nyelvi kreativitásról tett megállapításait. A generativisták nyelvfilozófiájának az utóbbiakkal való rokonosságát Telegdi Zsigmond²⁵ és Károly Sándor²⁶ már tisztázta, ezért itt nem térek ki erre. Az is ismert tény, hogy a Port-Royal Grammatika fontos helyet foglal el a generatív iskola nyelvészeti előzményei között.²⁷ Az érzékek megbízhatatlanságának, az empirikus megismerés elégtelenségének gondolatát szintén a racionalizmus gondolköréből kölcsönzik a generativisták és használják fel nyelvelsajátítás-elméletük igazolására. Vö. Descartes: „... az értelmet soha semmiféle tapasztalat meg nem tévesztheti, hacsak pontosan szemléli a vele szemben álló tényeket ... és ... nem gondolja, hogy a képzelet híven adja vissza az érzékek tárgyait, hogy az érzékek a dolgok igazi alakját mutatják meg, végül hogy a külső dolgok mindig olyanok, amilyeneknek megjelennek. Mindezekben ... tévedésnek vagyunk alávetve”.²⁸ És: „... csekély bizonyosságunk van azoknak a dolgoknak a létezéséről, amelyeket csak érzékszerveink segítségével ismerünk meg”. (I. m. 326. o.)

Az érzéki tapasztalatnak a megismerésben játszott szerepéről a generativisták és a racionalista filozófusok ugyancsak egybevágoan vélekednek. Chomsky: „Nincs semmi érthetetlen azon álláspontban, hogy a stimuláció lehetőségül szolgál a tudatnak bizonyos velünkzűletett értelmező elvek, bizonyos fogalmak alkalmazására, amely fogalmak magából az értelmi erőből származnak ...”²⁹

Ugyanezt állítja Herbert of Cherbury is³⁰, aki elsőként a XVII. századi racionalisták közül a velünkzűletett eszmékről szóló tételt megfogalmazta. E tételt Descartes-nál is következetesebben vallotta.³¹ Azt hirdette, hogy isten fogalma és egyéb vallási fogalmak velünkzűletettek és istentől származnak.

A generativista nyelvfilozófia forrásainak taglalását itt be is fejezhetnők, hisz Katz (és Chomsky más követői) egyazon filozófiai alapokra épít(enek). Katz érvelésének módja

²² R. Descartes: *Válogatott filozófiai művek*. Ford.: Szemere Samu, Budapest 1961, 236. o.

²³ G. de Cordemoy: *Discours Physique de la Parole*. Párizs 1666.

²⁴ N. Chomsky, i. m. 14–30. o.

²⁵ Telegdi Zsigmond: A transzformációs generatív grammatika történeti előzményeiről. *Általános nyelvészeti tanulmányok*. 1969/VI. Szerk.: Telegdi Zsigmond.

²⁶ Károly Sándor: A generatív nyelvtan gondolatának fejlődése és hatása. *Magyar nyelv*, 1970/456. sz. Szerk.: Benkő Loránd.

²⁷ Vö. N. Chomsky, i. m. 31–59. o.

²⁸ R. Descartes, i. m. 123. o.

²⁹ N. Chomsky: *Language and Mind*. Jelzett kiad., 72. o.

³⁰ H. of Cherbury: *De Veritate*. Angol ford.: M. H. Carré. Univ. of Bristol Studies, 1937/6. sz. (Idézi Chomsky: *Cartesian Linguistics*. Jelzett kiad., 62. o.)

³¹ Vö. H. of Cherbury, i. m. 105. o.

azonban eltér Chomskyétól: az utóbbi megelégszik az elődökre való hivatkozásokkal; Katz ezzel szemben a racionalista és az empirista ismeretelmélet fundamentumáig és le és logikailag igyekszik megalapozni a racionalista nyelvfilozófiát, sőt a nyelvfilozófia kérdéseit az általános filozófiai kérdések rangjára emelni. Abból a kérdésből indul ki, hogyan ismerhetők meg a tárgyak, ill. megismerhetőek-e és végső soron megismerhető-e a világ a tárgyaknak az érzékszervekre gyakorolt hatása alapján.^{3 2} Felsorakoztatja az agnosztikusok jól ismert – és a materialista filozófiában már megcáfolt – érveit (i. m. 125. o.): hallucináció vagy az agykéreg elektromos ingerlése a valóságos fizikai érzékeléssel fenomenológiailag azonos érzékletet vált ki; egy helyben álló tárgyak váltakozó megvilágítása a valóságos mozgás illúzióját kelti a szemlélőben stb., és a fenti kérdésre nemleges választ ad. A filozófiailag elfogadhatatlan, *mert végkövetkeztetésében idealista*, tételt ő is Descartes-ra való hivatkozással igyekszik megtámadni: „. . . a dolgoknak gondolatunkban élő képmása nem érzékleteink útján jön létre. Ez annyira igaz, hogy képzeink [fogalmaink] között nincs egy sem, amely velünkszületetten nem lett volna jelen tudatunkban. . . Mert a rajtunk kívül álló tárgyokról semmi sem jut el tudatunkba érzékszerveink útján, kivéve egyes fizikai mozgásokat. . . .”^{3 3}

Ismét felmerül a kérdés: honnan szerzi ismereteit az ember, honnan kerül az elvont fogalmak, ítéletek és szabályok szerzteágazó rendszere az agyba, ha az érzékszervek nem nyújtanak megbízható ismereteket a külvilágról, ha az érzetek, észleletek nem az objektív valóság többé-kevésbé hű lenyomatai és ha ennél fogva a tudat meg van fosztva annak lehetőségétől, hogy a valóság lényegi összefüggéseit, törvényszerűségeit tükrözze a gondolkodás ismert formái és kategóriái által? Katz válasza: „A racionalista elvont ideák gazdag rendszerét tulajdonítja a velünkszületett tudatstruktúrának, amely ideák meghatározzák minden megszerezhető ismeret formáját; a racionalista ugyanis lehetetlennek tartja az ismeretszerzésnek az empirista doktrína alapján történő magyarázatát.”^{3 4}

Az „elvont ideák gazdag hálózata” tehát velünkszületett dolog, és meghatározza a „megszerezhető ismeretek formáját”. A „megszerezhető ismeretek formája” kifejezés itt nem pontos. Katz ugyanis nemcsak a megszerezhető ismeretek formáját tartja a velünkszületett eszmék által meghatározottnak, hanem annak tartalmát is. Ez logikusan következik azon tételből, hogy az érzékszerveinken keresztül szerzett benyomásaink alapján nem juthatunk megbízható ismeretek birtokába a bennünket körülvevő világról; nyilvánvaló, hogy ez esetben ismereteink nem a külvilágra vonatkoznak, csupán a szubjektum belső világára – a veleszületett eszmékre – való szubjektív reflexiók. Ezt Katz más helyen^{3 5} meg is fogalmazza. Idézzük fel a generativisták következő tételeit: a) a nyelv-elsajátításhoz bizonyos általános kategóriák, általános elvek és szabályok (különböző nyelvi univerzálák^{3 6}) ismerete szükséges; b) ezen ismeretek a nyelvi tapasztalatból nem szerezhetőek meg; c) az ember az anyanyelvét viszonylag rövid idő alatt elsajátítja; ez

^{3 2} J. J. Katz: *The Underlying Reality of Language and Its Philosophical Import*. Jelzett kiad., 124. o.

^{3 3} Uo. 136–137. o. (Idézi Katz Descartes-t. Az idézet eredeti helye: R. Descartes: *Notes Directed against a Certain Program. Philosophical Works of Descartes* c. kötetben. Szerk.: E. S. Haldane–G. R. T. Ross. 1955/II. 442–443. o.)

^{3 4} J. J. Katz: *The Underlying Reality of Language and Its Philosophical Import*. Jelzett kiad., 136. o.

^{3 5} Vö. J. J. Katz: *The Philosophy of Language*. Jelzett kiad., 277–282. o.

empirikus bizonyítéka annak, hogy d) a nyelvtanuló már a nyelvi tapasztalat előtt birtokában van az általános nyelvi kategóriáknak, szabályoknak.³⁷ Így jut el Katz Kant nyomán (akire ugyanott hivatkozik) arra, hogy: „Ha igaz azon állításunk, hogy a nyelvelsajátítást a velüncszületett elvek gazdag rendszere biztosítja, akkor – feltéve, hogy ezen elvek valóban szintetikus [tapasztalattól független] tudást fejtenek ki – ebből következik, hogy bizonyos értelemben lehet a priori szintetikus tudásunk, mivel az említett velüncszületett elvekről tudásunk [ismeretünk] lehet.”³⁸

Katz (uo.) meg is magyarázza, mit ért a priori szintetikus tudáson – és ez a magyarázat par excellence kanti –: 1. p (= valamely ítélet, amelyben a tudás megfogalmazódik) megelőzi a tapasztalatot; az ilyen ítélet – mondja Katz – azért a priori, mert annak ítéljük (így: ilyen státussal ruházzuk fel); ezen ítélet helyességének igazolására azonban tapasztalati evidencia szükséges: a transzformációs generatív grammatika elveinek megállapításához (a nyelvi kompetencia megszerzéséhez) szükséges velüncszületett ideák létreempirikus tényekből – a nyelvi tevékenységben (performanciában) megnyilvánuló kompetenciából – következtetünk. De a tapasztalat – érvel Katz (uo.) – meg is cáfolhatja az adott tételt, ezért az ilyen ítélet nem szükségszerűen igaz a priori ítélet. 2. Az a priori szintetikus tudás magában foglal szükségszerűen igaz (a tapasztalattól független, tapasztalati tényekkel nem cáfolható) a priori ítéleteket: a nyelvelsajátítás velüncszületett képességére vonatkozó hipotézist is tartalmazó elvek (ítéletek) olyan mechanizmust (device) írnak le, amely elve meghatározza, mi minősíthető valódi nyelvi tapasztalatnak: „Sajátos vonása azon elveknek, amelyek a nyelvelsajátítás velüncszületett képességére vonatkozó hipotézist tartalmazzák, hogy olyan mechanizmust írnak le, amely meghatározza, mi számíthat valódi nyelvi tapasztalatnak.”³⁹

Ezek a tapasztalati igazolásra nem szoruló, tapasztalatilag nem cáfolható, mert velüncszületett (a priori), fogalmak és elvek tehát meghatározzák a nyelvi tapasztalatot, tudásunk tartalmát; ily módon a nyelvelsajátítás nem más, mint ráeszmélés a bennünk a priori meglévő ideákra. Vigyük végig a gondolatot. Ha így áll a dolog a nyelvi tudattal, miért ne vonatkoztatnánk ugyanezt az elvet ismereteink más szféráira is? Katzék elmélete nem tartalmaz semmilyen megszorítást az ilyen általánosítást illetően. Ellenkezőleg. Vö. Katz fentebb idézett (34. jegyzet) állítását, miszerint a tudás (eredete) általában sem magyarázható az „empirista doktrínával”. Ilyen szubjektivistá végkövetkeztetéshez vezet a generatív nyelvfilozófia végletes mentalizmusa, konceptualizmusa.

A nyelvelsajátítás fentebb ismertetett elveit és hipotéziseit Chomsky, Katz és követőik állították fel. Előírhatja-e néhány nyelvfilozófus mindenki másnak, hogy milyen nyelvi és – miután a nyelv a valóság tükrözésének eszköze (és Katzék a tárgyi valóságot jelölő

³⁶ Lásd pl. Katz, i. m. 276–277. o.

³⁷ Ezek között szerepel az egyszerűségi elv, amely alapján a generativisták szerint a kisgyermek (?!) osztályozza a nyelv leírására alkalmas különböző lehetséges grammatikákat, hipotéziseket állít fel ezekre vonatkozólag és kiválasztja a nyelvi tényekkel legjobban összhangban levő generatív grammatikát; ily módon tesz szert a nyelvi képességre. Vö. pl. Chomsky: *Language and Mind*. Jelzett kiad., 77. o.; J. J. Katz: *The Underlying Reality of Language and Its Philosophical Import*. Jelzett kiad., 140. o. A kisgyermeknek tulajdonított ilyen képesség joggal váltott ki vitát nyelvpszichológusok és filozófusok körében. A kérdésről másutt részletesen szövegek.

³⁸ J. J. Katz: *The Philosophy of Language*. Jelzett kiad., 279–290. o.

³⁹ Uo. 281. o.

fogalmak körét is néhány tucat általuk felállított jelentéstani kategóriába, szemantikai jegybe akarják skatulyázni) – milyen nem-nyelvi tapasztalata lehet? A valóság tényeit, folyamatait nem határozhatják meg néhány ember által konstruált és vallott eszmék: a valóság objektíve létezik, és annak folyamatai objektív törvények szerint mennek végbe. Ez a pszichikai folyamatokra is érvényes. A tapasztalatainkat, ismereteink tartalmát eleve meghatározó velünkszületett kategóriákról szóló tétel nagyon közeli rokona Wittgenstein lingvisztikai szolipszizmusának: „Nyelvem határai világom határait jelentik.” És (uo.): „Ezt a határt [ti. a gondolkodás határát] csak a nyelvben állapíthatjuk meg, és mindaz, ami a határ túloldalán van, egyszerűen értelmetlen.”⁴⁰

Katz elméletének világnézeti alapjait a materialista filozófiában már Katz előtt minősítették, ezért lentebb már csak néhány kritikai megjegyzésre szorítkozunk.

Chomski és Katz elméletét belülről (nyugati nyelvfilozófusok részéről) is számos bírálat érte. Ezek ismertetésére itt nincs terünk.⁴¹

A generatív elmélet filozófiai problémái a szovjet nyelvfilozófusokat is foglalkoztatják. Filin⁴² rámutat, hogy a generatív nyelvfilozófia és az amerikai etnolingvisztika képviselőinek, Sapirnak és Whorfnak a nyelvelmélete között közeli rokonság van. Közismert e két szerző által képviselt azon nézet, hogy az ismeretszerzés folyamatát, a logikai kategóriák és a világszemlélet kialakulását a nyelv határozza meg.⁴³ Katzéknál azonban némileg másként áll a dolog: ők Whorfnál is továbbmennek és a nyelvi ismereteknek az emberi tudatban eleve (eredendően) adott nyelvi kategóriák általi meghatározottságát vallják: Ebből következik, hogy a természetes nyelvben foglalt és általa közvetített ismeretek is csak a nyelvre vonatkozó ismeretek lehetnek. Így létesítenek szakadékot a nyelvi és nem-nyelvi (a külvilágra vonatkozó) ismeretek között (pl. Katz jelentéselmélete), szakítják el egymástól a nyelvet és a gondolkodást. Ez pedig elvezet annak tagadásához, hogy a nyelvben az egyéni és társadalmi tapasztalat tükröződik.⁴⁴ A generativisták tehát az említett etnolingvisták ismeretelméletéhez (annak filozófiai alapjaihoz) kanyarodnak vissza. A valóságot – a generativisták explicite elsősorban a nyelvet mint társadalmi és egyedi (az ember beszédképességében létező) realitást, de implicite a nem-nyelvi valóságot is – deduktíve felállított kategóriákból (a külvilágot a nyelvből és a nyelvet velünkszületett nyelvi fogalmakból) akarják levezetni. A sapiri–whorfi „nyelvmágia” (Filin) sajátos értelmezésével a hazai szakirodalomban Dávidházi Péternél találkozunk.⁴⁵

⁴⁰ Idézi M. Kozlova: *Nyelv és filozófia*. Ford.: Láng Rózsa. Budapest 1976, 130–131. o.

⁴¹ Vö. *The Journal of Philosophy* (szerk.: J. H. Randall), 1967/2.; valamint J. R. Searle szerk.: *The Philosophy of Language* (jelzett kiad.) cikkeivel.

⁴² Ф. П. Филин: О некоторых философских вопросах языкознания. *Ленинизм и теоретические проблемы языкознания* c. kötetben. Szerk.: F. P. Filin. Moszkva 1970.

⁴³ Vö. E. Sapir: *Az ember és a nyelv*. Ford: Fabricius Ferenc, Budapest 1971, 46. o.: „... a világképet jelentős mértékben a nyelv határozza meg. Nincs két olyan nyelv, amely ugyanannak a társadalmi valóságnak a kifejezője volna”. És (i. m. 47. o.): „Jelentős mértékben azért látunk, hallunk s érzékelünk dolgokat bizonyos módon, mert anyanyelvünk sok tekintetben eleve meghatározza számunkra az interpretálás módját.”

⁴⁴ Vö. В. А. Звегинцев: Языки и общественный опыт. *Ленинизм и теоретические проблемы языкознания* c. kötetben. Szerk.: F. P. Filin. Moszkva 1970.

⁴⁵ Vö. Dávidházi Péter: Jelentés, világkép és teljes világ. *Nyelvtudományi Közlemények*, 1975/77. köt. 1. sz. Szerk.: Hajdú Péter. A szerző nézeteinek bírálatát lásd Szabó István: Jelentés, valóság, világkép. (Néhány gondolat Dávidházi Péter „Jelentés, világkép és teljes világ” c. cikkéhez). *Nyelvtudományi Közlemények*, 1979/1. sz. 146–152. o. Szerk.: Hajdú Péter, Rédei Károly.

Visszatérve a generativisták elméletéhez, még egy filozófiai vonatkozású megállapítást tehetünk. Tudományos vizsgálati mód és világnézet kölcsönviszonyáról van szó. Chomsky, mint ismeretes, a deskriptív-taxonomikus módszer elleni lázadással kezdte munkásságát; új, az elődökével ellentétes vizsgálati módszert honosított meg s tett egyeduralkodóvá, ez pedig messzemenő következményekhez vezetett. A tudományos megismerés egyik legtöbbet alkalmazott módszere a dolgok, jelenségek osztályozása. A nyelvészetben ez a jelenségek rendszeres egybevetését, összehasonlítását, taxonómiáját jelenti, amelynek segítségével tudományos absztrakció útján a nyelvész létrehozza a nyelv rendszertani (a taxonómiára épülő) kategóriáit. Ezen eljárást Ahmanova⁴⁶ genetikai eljárásnak nevezi. Az így létrejött tudományos fogalmak és az őket jelölő terminusok azonban bizonyos önállóságra tesznek szert, és az önállósulás esetenként olyan fokra jut, hogy a kutató nem az eredeti objektumokat, hanem a fogalmi rendszereket teszi vizsgálá- ta tárgyává. Az utóbbit Ahmanova (i. m. 146) nyomán metataxonómiának nevez- hetjük. Chomskyék esetében az utóbbi történt: a tárgynyelv tanulmányozása helyett túlsúlyra került a metanyelv tanulmányozása, más szóval: a genetikus módszert axioma- tikus módszerrel cserélték fel. Tudományos rendszerükben a különböző deduktív sémák létrehozásán és alkalmazásán van a hangsúly. E sémákból mint tudományos feltevésekből igyekeznek következtetéseket levonni a tárgy valóságos természetére vonatkozólag. Az empirikus kutatási módszerekről kijelentik, hogy azok nem képesek a tényleírást túllépni, s ezért nem tarthatnak igényt a tudományos kutatás rangjára. Ahmanova (i. m. 148.) szerint – és nehéz bármit is felhozni Chomskyék védelmére – komoly filozófiai és metodológiai eltéréssel van dolgunk, aminek az a tévhit az alapja, hogy minden tudományban annyi a tudomány, amennyi benne a matematika (a formális, deduktív módszer), és hogy az indukció már nem is nevezhető tudományos eljárásnak. A nyelvtu- domány túlzott matematizálásának következményeire hívja fel a figyelmünket Budagov⁴⁷ is, rámutatva, hogy a tudományok egy csoportjának egzakt tudományként való címkézése eleve előfeltételezi, hogy vannak nem-egzakt tudományok. A mai nyelvtudomány min- denáron a matematikai módszerek meghonosítására törekszik, figyelmen kívül hagyva, hogy a matematikai egzaktságon kívül más egzaktság is létezik és hogy a matematikai egzaktság követelményének mindenáron való érvényesítésére törekvés a nyelvtudomány- ban számos természetes-nyelvi tény figyelmen kívül hagyását eredményezi.⁴⁸ Tény, hogy a deduktív-axiomatikus módszer egyeduralkodóvá tétele a fogalmak hiposztazálásához vezet. Ez pedig legalább annyira filozófiai kérdés, mint általános módszertani. Zve- gincev⁴⁹ mutatott rá, hogy az amerikai nyelvészetben módszertani kérdések körül kirob- bant vita tulajdonképpen a filozófiai racionalizmus és empirizmus közti több évszázados harc egyik megnyilvánulása.

⁴⁶ Vö. O. С. Ахманова: Ленинская теория познания и лингвистическая абстракция. *Лени- низм и теоретические проблемы языкознания* с. kötetben. Szerk.: F. P. Filin. Moszkva 1970.

⁴⁷ P. А. Будагов: *Человек и его язык*. Москва 1974

⁴⁸ A képes beszéd tényét említi. Bölcsészdoktori dolgozatomban (*A szemantika generatív vagy interpretatív jellegének kérdéséhez*. ELTE, 1974) a szerzőtől függetlenül igyekszem kimutatni, hogy Katz–Fodor, Katz formális logikai módszere folytán következetesen figyelmen kívül hagyja a képes beszéd alkotásának és értelmezésének mechanizmusát.

⁴⁹ В. А. Звегинцев: *Борьба между эмпиризмом и рационализмом в современной американ- ской лингвистике. Вопросы философии*, 1972/1. Москва.

Chomsky és Katz azon állítása (lásd fentebb 9., 10., 11. jegyzet), hogy a felszíni szerkezetben „nyoma sincs a mélyszerkezetnek”, mert a felszíni szerkezetet kialakító transzformációk „eltörlik a mondat jelentését meghatározó mélyszerkezetbeli grammatikai viszonyokat”, és ennél fogva a nyelvelsajátítást nem lehet az empirikus nyelvi tapasztalatra épülő analogikus, asszociációs tanulásmélettel magyarázni,⁵⁰ ugyancsak ellenvetésekre késztet. Vizsgáljuk meg a szerzők nyelvelsajátítás-elméletét.

II. A GENERATIVISTÁK NYELVELSAJÁTÍTÁS-ELMÉLETÉNEK NÉHÁNY FILOZÓFIAI VONATKOZÁSA

Az anyanyelvnek a gyermek általi elsajátítását magyarázva Chomsky⁵¹ és Katz⁵² azt állítja, hogy a gyermek az egyszerűségi elv értelmében különböző hipotéziseket állít fel az adott nyelv leírására alkalmas legegyszerűbb grammatikát illetően, majd a nyelvi tények által igazoltat kiválasztva kialakítja a maga nyelvi kompetenciáját. Valamely hipotézis felállítása azonban egy metanyelv (logikai nyelv) ismeretét feltételezi. Joggal teszi fel a kérdést Harman:⁵³ értelmes állítás-e az, hogy a nyelvelsajátító személy a természetes nyelv ismerete előtt már birtokában van egy metanyelvnek? Ez logikai képtelenség, amely a velümszületett eszmék még képtelenebb állításához vezet. Egy másik kérdés. Ha a nyelvi eszmék, kategóriák velümszületettek, akkor mi szükség a nyelvi tapasztalatra, a nyelvelsajátítás chomsky–katzi elméletére? Hisz ami természetünkénél fogva adott, azt tanulni nem kell. A Zvegincev⁵⁴ által felvetett kérdésre a generativisták (Chomsky,⁵⁵ Katz⁵⁶) a XVII. századi racionalista filozófusoknak⁵⁷ azon tételével válaszolnak, mely szerint a tárgyi világból érkező benyomások csak mozgásba hozzák a tudatot, de tudatunk tartalma, képzeleteink, fogalmaink a második szubsztancia entitásai, és nem a tárgyi valóságból származnak. Chomskyék e tétellel akarják kivédeni azt az ellenvetést, hogy az emberi közösségen kívülrekedt és felnövő gyermek nem tanul meg beszélni (vagyis, hogy a beszédkézség valóban tanulás és gyakorlás eredménye).

A velümszületett nyelvi fogalmak tételezéséből származó másik logikai buktató: ha a velümszületett eszmék csak a nyelvi ismeretek elsajátítására tesznek képessé, akkor a

⁵⁰ Pedig Pavlov feltételes-reflex elmélete – bizonyos pontosításokkal és kiegészítésekkel – ma is érvényes, mert a tanuláshoz legalapvetőbb törvényszerűségét ragadta meg. Lásd erről és a különböző tanulásméletekről Kelemen László: *A pedagógiai pszichológia alapkérdései*. Budapest 1967.

⁵¹ N. Chomsky: *Language and Mind*. Jelzett kiad., 77. o.

⁵² J. J. Katz: *The Underlying Reality of Language and Its Philosophical Import*. Jelzett kiad., 140. o.

⁵³ G. H. Harman: *Philosophical Aspects of the Theory of Syntax*. *The Journal of Philosophy*, 1967/2. sz.

⁵⁴ V. A. Звегинцев: *Язык и общественный опыт. Ленинизм и теоретические проблемы языкознания* c. kötetben. Szerk.: F. P. Filin. Moszkva 1970.

⁵⁵ N. Chomsky: *Cartesian Linguistics*. Jelzett kiad., 64. o., ű. Chomsky: *Language and Mind*. Jelzett kiad., 72. o.

⁵⁶ J. J. Katz: *The Philosophy of Language*. Jelzett kiad., 278. o.

⁵⁷ Vö. Herbert of Cherbury: *De Veritate*. Angol ford.: M. H. Carré. Univ. of Bristol Studies, 1937/6. sz. 120. o. Idézi Chomsky: *Cartesian Linguistics*. Jelzett kiad., 62. o. („... az általános fogalmaknak és a tudás más formáinak törvénye és sorsa, hogy inaktív állapotban maradnak, hacsak a tárgyak nem stimulálják őket”).

másfajta ismeretek elsajátítása mintegy a nyelvtől függetlenül, a nyelven kívül történik. De ez esetben hol találkozunk a nyelv és a nyelven túli világra vonatkozó gondolkodás? Hogyan lehet a nyelvben – amely eredetében, a nyelvi innatizmus generativista koncepciója szerint, eltér egyéb ismereteinktől és képességeinktől – rögzíteni, osztályozni a világra vonatkozó ismereteinket, tanulmányozni logikai, filozófiai aspektusból magát a tudatot? Katz pl. különválasztja egymástól a nyelvi ismereteket a nyelven kívüli világra vonatkozó ismeretektől, ugyanakkor a nyelvfilozófiában akarja megoldani a filozófia, az ismeretelmélet általános kérdéseit. A nyelv és a gondolkodás különválasztását a velünk született nyelvi eszmék tételezése által, majd a kettő egyesítésére tett kísérletet Zvegincev⁵⁸ joggal nevezi az elmélet nagy ellentmondásának.

A nyelvelsajátításnak, mint más ismeretek megszerzésének, alapja és kiindulópontja az érzéki tapasztalat. A nyelvelsajátítónak n -szer (ahol: $n \geq 1$) konfrontálódnia kell azon szituációval, amelyben az adott nyelvi jel (jelsor) egyértelműen az adott denotátumokra, az azok közti különböző relációkra vonatkozik. E szituációk alapján, amelyeket Stemmer⁵⁹ kapcsoló helyzeteknek („pairing situations”) nevez, létesít a tudat feltételes kapcsolatot tárgy és jel (jelsorok, jelkombinációk) között. Az olyan egyszerű közlés felfogásához is, mint (2)

(2) „Hozd ide a piros labdát” –

a gyermeknek találkoznia kellett előzőleg a tárgyat és annak nevét, a tulajdonságot és annak nevét, az adott cselekvést és annak nevét, a dolgok adott kölcsönviszonyát és azok nyelvi kifejezését „kapcsoló” szituációval: gömbölyű tárgy és megnevezése, tárgy vitele és ennek megnevezése stb.

A Stemmer által vázolt nyelvelsajátítás-elmélet, eltérően a generativista elmélettől, nem szakítja el egymástól a tárgyi valóság megismerésének folyamatát és a nyelvelsajátítás folyamatát. Ily módon itt megvalósul a nyelv és a tapasztalat Zvegincev⁶⁰ hangsúlyozta egysége. A megismerésnek Lenin által meghatározott útja a nyelvelsajátításra is érvényes: „Az élő szemlélettől az elvont gondolkodáshoz és attól a gyakorlathoz: ez az igazság megismerésének, az objektív valóság megismerésének dialektikus útja.”⁶¹ Az élő szemlélet a megismerés e területen a nyelvi tények percepcióját jelenti; az elvont gondolkodás az előbbibe ágyazottan megy végbe és az elvont jelentéstani, grammatikai kategóriák elsajátítását eredményezi; a gyakorlat a mindennapi kommunikációs folyamatban valósul meg, amely az ismeretek elsődleges forrása és egyben próbája.

Chomsky a velünk született nyelvi képesség fogalmának értelmezésébe is sok eklektikus elemet vegyít. Mind ő, mint követői számos helyen hivatkoznak Juan Huartere, Descartes-ra, H. of Cherburyre. (Lásd fentebb 20., 22., 28., 30. jegyzet.) E filozófusok, köztudott, velünk született eszméken a vallási eszméket, isten eszméjét értették, és a

⁵⁸ В. А. Звегинцев: Язык и общественный опыт. Уо. Jelzett kiad. Abban azonban nem érthetünk egyet a szerzővel, hogy Chomsky nézetei kevésbé ellentmondásosak. (Lásd uo. Chomsky értékelését.). Igaz, az utóbbi filozófiai fejtegetéseiben kevésbé kategorikus, amint a nyelvi tényekkel kapcsolatos ítéleteiben is hajlékonyabb, de filozófiájuk azonos tőről fakad és egyformán ellentmondásos. Vö. Chomsky idézett (és idézendő) nyelvfilozófiai megállapításait.

⁵⁹ N. Stemmer: Some Aspects of Language Acquisition. A „Pragmatics of Natural Language” c. kötetben. Szerk.: Y. Bar-Hillel. Dordrecht 1971.

⁶⁰ В. А. Звегинцев, i. m.

⁶¹ Idézi O. S. Ahmanova, i. m. 146. o.

velülnszületett eszméket istenbizonyítékként idézték.⁶² Azt jelentené ez, hogy Chomsky és követői egyértelműen az idealista filozófia álláspontjára helyezkednek? Ha a velülnszületett eszméket az említett filozófusok által felfogott értelemben magyarázzák, akkor és annyiban igen. Chomskynál azonban a fogalom másfajta értelmezésével is találkozunk. Egy helyen pl.⁶³ azt olvashatjuk, hogy a nyelvvelsajátító mechanizmus belső struktúrájának kérdése analóg azzal: hogyan tanulmányozhatjuk azon velülnszületett elveket (innate principles), amelyek a madarakat képessé teszik a fészekrakás és az éneklés (song production) „tudományának” (knowledge) elsajátítására. Itt tehát a feltétlen reflex értelmében felfogott velülnszületettségéről van szó. (Az analógia persze téves, mert egyenlőségjelet tesz az állat veleszületett ösztöne és az ember képességei közé.) Chomsky e fogalom hasonló értelmezését adja: „Indokolt az a feltevés, hogy a nyelvi struktúra sajátos alapelvei biológiai adottak.”⁶⁴

Arról is szó van uo., hogy az emberi agy szerkezetére a fejlődés során hatással volt a nyelv kialakulása. Chomsky e megállapításai helytállóak. Az anatómia pontosan leírja az emberi agy és más főemlősök agya közti különbséget.⁶⁵

Chomsky tehát az általa is említett nyomon (az emberi agy struktúrája és a beszéd-képesség összefüggése) eljuthatott volna a beszédképesség tudományos magyarázatához. Alig 20 oldallal később azonban ismét vitatható magyarázatokat idéz, Weinsteinét: „A Gondviselés rendelete volt, hogy a csecsemő tudata rendelkezék minden tudomány csíráival. Ha nem így lenne, aligha sajátíthatnánk el e tudományokat.”⁶⁶ És Peirce-ét: „Az ember tudata a maga természetes alkalmazkodása folytán képes bizonyos helyes elméletek létrehozására . . . Ha az ember nem rendelkezék ezen alkalmazkodó tudat adományával, semmilyen tudás megszerzésére sem lett volna képes.”⁶⁷

Itt már nemcsak arról van szó, hogy a nyelvi eszmék velülnszületettek, hanem arról is, hogy a gondviselés rendelkezése folytán a csecsemő agyában már ott van minden tudomány csírája, és az emberi tudat azon veleszületett képessége, hogy elképzeli a helyes tudományokat. Chomsky elfogadja a velülnszületett eszmék Peirce „továbbfejlesztette” változatát is, miszerint nemcsak az ember, hanem az állatok is rendelkeznek az a priori helyes ítéletalkotás képességével: „Nem gondolhatjuk komolyan, hogy minden kiköltött kiscsibe végigkotorász [keresgél] minden lehetséges elméleten, míg végre rátalál a helyes gondolatra, hogy felcsipegessen valamit és megegye.”⁶⁸ És Chomsky (uo.) e kommentárt fűzi hozzá: „Senki sem tette magáévá Peirce felszólítását egy olyan szillogisztikus elmélet kidolgozására, amelynek segítségével leírhatók a lehetséges hipotéziseket és ezek bizonyos sorrendben való kifejtését meghatározó [körülhatároló] elvek.”

Azon lehetséges hipotézisekről van szó, amelyeket Chomskyék szerint a gyermek veleszületett képességeinél fogva az adott nyelvre vonatkozólag (vagy amelyeket bár-

⁶² Vö. M. Rozentál–P. Jugyin szerk.: *Filozófiai lexikon*. Budapest 1953, 134. o.

⁶³ N. Chomsky: *Recent Contributions to the Theory of Innate Ideas*. A „*The Philosophy of Language*” c. kötetben. Jelzett kiad., 122. o.

⁶⁴ N. Chomsky: *Problems of Knowledge and Freedom*. London 1972, 18. o.

⁶⁵ Vö. N. Geschwind: *Az agy fejlődése és a nyelv kialakulása. A nyelv keletkezése* c. kötetben. Szerk.: Papp Mária. Budapest 1974.

⁶⁶ N. Chomsky: *Problems of Knowledge and Freedom*. Jelzett kiad., 45. o.

⁶⁷ Uo.

⁶⁸ N. Chomsky: *Language and Mind*. Jelzett kiad., 79. o. (Idézi Peirce-t.)

milyen más ismereteket, viselkedést elsajátító bármilyen lény) felállít. Az erre való képességet akarja a szerző Peirce bizarr tételével igazolni.

Megjegyzendő végül, hogy az általa konstruált elméletet Chomsky maga sem tartja a nyelvi képesség és készség kielégítő magyarázatának. Nyelvfilozófiája megalapozására és igazolására szánt egyik főművét ezzel zárja: „Teljes titok borítja azokat a folyamatokat, amelyek eredményeként az emberi tudat elérte jelenlegi összetettségét és velülnszületett organizációjának sajátos formáját.”⁶⁹

Agnoszticizmusának forrása eklekticizmusában keresendő: abban, hogy az ember magasabbrendű szellemi képességeit hol az állatok idegrendszerének hasonlatára magyarázza (a beszédképesség hasonlít az énekesmadarak éneklőképességére, ill. azonos diszpozíciók tesznek képessé mindkettőre), hol pedig az innatizmusra való hivatkozással. Mindkét magyarázat logikai és filozófiai ellentmondásokhoz vezet. Ezeket elkerülendő, az eklektikus nyelvfilozófus az agnoszticizmusba menekül. Holott más kiút is van: annak figyelembevétele, elismerése, *hogy az ember szóban forgó képességei az ember társadalmisága és a munka eredményeként alakultak ki.*

A materialista embertudományokban (lélektan, ismeretelmélet, embertan stb.) nincs szó „teljes titokról” az ember magasabbrendű képességeinek kialakulásában. Az igaz, hogy a tudomány ma még nem ismeri e képességek minden örökléstani vonatkozását, agyfiziológiai korrelátumát. Ez azonban nem azt jelenti, hogy az idealista filozófiához kell magyarázatért folyamodnunk. Chomskyék pedig ezt látszanak tenni. Ezért egészítettem ki a fentebb mondottakkal azon – egyébként általában helytálló – megállapításokat, amelyeket a hazai szakirodalomban a generatív nyelvfilozófiáról olvastam.

III. ÖSSZEFOGLALÁS

A Chomsky-féle generatív nyelvelmélet nemcsak nyelvtudományi és tudományközi (nyelv- és beszédlélektani, nyelvlogikai, örökléstani stb.) kérdésekben sarkall elmélyültebb gondolkodásra, hanem számos tételének burkoltan vagy kimondottan világnézeti természeténél, bölcséleti jellegénél, harciasságánál fogva filozófiai töprengésre is serkent, polémiára készítet. Egyik legvitatottabb, „legtömegebben” filozofikus tétele a nyelvi képesség (kompetencia), annak értelmezése, a velülnszületett nyelvi kategóriák fogalma. E tétel alapvetően 2 feltevésre épül: a) a tökéletes nyelvi struktúra sohasem jelenik meg a maga tiszta formájában, a fizikailag realizált (kimondott, leírt) beszédműben, a mondatban vagy annál nagyobb egységben, tehát empirikus úton a nyelvi szabályok nem tanulhatók meg; b) az ember anyanyelvét rövid idő alatt (5–6 éves korra) elsajátítja. Mindkét feltevés cáfolható: 1. az ún. elemi (név-

szó + ige vagy névszó + ige + névszó struktúrájú) mondat felszíni szerkezetében a mélyszerkezet elég tisztán jelenik meg; a nyelv nem kizárólag hiányos, „szegényes” és „silány” (szerkezetű) mondatokban funkcionál; 2. a gyermek 6 éves korára a nyelvnek csak az alapjait sajátítja el; a nyelvsajátítás az egyén egész élete folyamán tart; a felnőtt sem ismeri a nyelvet annak teljességében; csak annyit sajátít el belőle, amennyire társadalmisága (a társadalomban elfoglalt helye, képzettsége, foglalkozása stb.) szempontjából szüksége van; a nyelv a maga totalitásában csak az adott nyelvközösség tudatában él; 3. a nyelv mondatai mindig valamely kontextusban, szituációban funkcionálnak, a szerkezetileg nem teljes mondat jelentését a gyermek is ezek alapján fogja fel; 4. az egyén nyelvi készség szintje (kompetenciája) a hagyományos tanulásemlétek (pl. a feltételesreflex-elmélet) alapján megmagyarázható;

⁶⁹ Uo. 83. (N. Chomsky, 1968.)

5. a velükn született nyelvi eszmék (kategóriák) tétélezésére tehát nincs szükség. A nyelvi képeség chomskyi értelmezése eklektikus: ismeretelméleti, örökléstani stb. fogalmak egyvelege. Ha a fogalmat a racionalista filozófusok általi értelmezésben fogjuk fel, akkor az ebből folyó filozófiai konklúziót is elfogadtuk, amely a Katz-féle szélsőséges állásponthez vezet. Írásom a generatív nyelvelméletnek a 70-es évek elejére kialakult gondolatrendszerére való reflexió. Chomsky nyelvsemlélete azóta sok tekintetben megváltozott:

kidolgozta pl. az ún. nyomelméletet. Nyelvfilozófiája azonban, amennyire N. Chomsky, *Knowledge of Language (Language, Mind, and Knowledge)*. Szerk. K. Gunderson. Minneapolis, 1975) alapján meg lehet ítélni, nem sokat változott. Pedig nyelvelméletének, amelyhez nyelvfilozófiája kapcsolódik, legtöbb tétele nem állta ki a nyelvi tényekkel való szembesítés, a tudományos vizsgálat próbáját. Ellenfelei a rendszernek csaknem minden tételét megkérdőjelezték. A vitákban elméletek és ellenelméletek születtek.

SUMMARY

István Szabó: Philosophy of Language and the Generative Theory of Language

Not only does Chomsky's generative theory make one think more deeply about linguistic and interdisciplinary (psycholinguistic, logico-linguistic, genetic etc.) problems, but, in virtue of overtly or covertly ideological, philosophical nature of many of its tenets, by virtue of its militancy, it stimulates philosophical pondering and prompts the reader to argue with it. The thesis concerning linguistic competence and the concomitant tenet positing innate linguistic categories and concepts are philosophically the most „concentrated”, and hence the most controversial, points. These theses are based on two assumptions, viz., a) that perfect grammatical structure never manifests itself in its pure form in physically realised sentences, uttered or written, or in larger units, and b) that the native speaker masters his language within a very short timespan (by the age of 5 or 6). Both tenets are falsifiable (refutable): 1. in kernel sentences the deep structure manifests itself in a quite clear form; language, after all, does not function only in structurally „impoverished”, „meager”, and „degenerate” utterances; 2. the child learns only the basic rules of his language by the age of six, for language learning is a long process going on for the whole of man's life; not even the adult speaker knows his native tongue in its totality; he will master only so much of it as he, a social being, needs and has to (his place in the social division of labour, his qualification, occupation, his interests etc. being determining factors); a language in its totality exists only in the whole language community; 3. the sentences of a language always function in contexts, situations, thus structurally incomplete sentences can be,

and are, interpreted without recourse to the mystical innate ideas; 4. linguistic competence, then, can be explained on the basis of traditional learning theories (e.g., the conditioned stimulus theory), which is not a denial of the role of various forms and levels of abstract generalisations and deductions in learning strategies and scientific reasoning; the point we want to make is that 5 the thesis of inborn linguistic concepts is psychologically invalid and philosophically untenable. The only acceptable interpretation of linguistic competence from the materialist's point of view is viewing it as an equivalent of man's disposition to learn language; but we ought not to, as some language philosophers do, substitute arbitrarily one term for another if we are to avoid terminological confusion. Chomsky's theory under discussion is an eclectic theory: a mixture of epistemological, genetic, and other concepts. If his thesis is conceived of according to its interpretation in rationalist philosophy (cf. quotations and footnotes 11, 12, 13, 17), that will inevitably lead to the extreme views of J. J. Katz (cf. quotations and footnotes 11 c, 15, 30, 31, 35, 36) and to conclusions incompatible with materialist philosophy.

Some words concerning the timeliness of this critique are in order here. The present paper is a reflexion on the generative theory in its form outlined by Chomsky and his followers by the early seventies. His linguistic views have since changed (cf. his trace theory), not so his views on epistemology of language acquisition, as far as can be judged by Chomsky, *Knowledge of Language (Language, Mind, and Knowledge)*. Ed. K. Gunderson. Minneapolis, 1975). Most of the linguistic

tenets, though, to which his philosophical views are closely related, have not withstood „confrontation” with linguistic facts or the test of scientific scrutiny. His opponents have queried most of his original theses (or he has changed them himself). New theories have sprung up in the course of debates and controversies (generative semantics, case grammar, stratificational linguistics, the theory of presuppositions, the speech act theory and so forth), there has also been an upsurge in research work in the field of theoretical linguistics. Generative grammar, born in the controversy with behaviorism and taxonomic grammar, has thus itself been outdone and transcended by theories brought forth by itself (some of its ele-

ments being related and incorporated into them) – the linguistics of the past 3 decades or so is a vivid manifestation of the dialectical development of thought and ideas in this respect – and, in this sense, in having a productive influence, a revolutionising effect on linguistic thinking, generative grammar has undoubtedly been a positive phenomenon in linguistics. The theories opposing it have discovered a great many rules and laws (so has generative grammar itself) and have thus contributed to a deeper understanding of language, this miraculous product of Nature, and by so doing, to a better understanding of Man himself.

MUNKAHIPOTÉZISEK A MUNKAESZTÉTIKARÓL *
(A munkaesztétika tárgyának alapjai)

FUKÁSZ GYÖRGY

A munkaelmélet, valamint a marxizmus–leninizmus esztétikai elmélete *metszéspontjában* keresve a munkaesztétika helyét, elméleti és gyakorlati jelentőségét (társadalmi, gazdasági, politikai, ideológiai, kulturális funkcióját véve alapul), fejtem ki a következőkben azokat az alaptendenciákat, amelyekkel a munkaesztétika lényegét meghatározhatjuk. A munkaesztétika *bonyolult viszonyok szövevénye*. Ezek közül kell kiemelni, illetve egymáshoz való viszonyukban is tanulmányozni a *főbb elemeket*. Kísérletet teszünk ezen az alapon a munkaesztétika problémáinak kifejtésére. Így jutunk el a munkaesztétika mint tudományos diszciplína *jellegének* körvonalazásához.

Már elnevezéséből kitűnik, hogy vizsgált problémáinkat Lukács György művészetén túli rétegeket feltáró esztétikum-koncepciója szerint soroljuk az *esztétika* körébe, sajátos esztétikai tudományágként. Ez már magában is kötelez: arra ösztönzi a kutatót, hogy esztétikai szempontból értékelje a vizsgált anyagot, szelektálja a problémákat, tapasztalatokat, arra törekedve, hogy egy magasabb általánosítást valósítson meg a munkaesztétikai megközelítésmódban.

A munkaesztétikának a tartalmát vizsgálva a fő feladat abban fogalmazható meg, hogy miképpen foglalhatjuk össze azon bonyolult viszonyokat, amelyek összességükben ennek a tudományterületnek a leglényegesebb *elemeit* alkotják. Megítélésünk szerint a munka tudományos elemzése alapján kell feltárni azokat az elemeket, amelyek alkalmasak a filozófiai-esztétikai értelmezésre. Ily módon a munkaesztétika fő elemeit – a munka és a munkatevékenység természetének megfelelően – a következő főbb területeken találhatjuk meg:

a) Az esztétikum léte, érvényesülése *magában a munkában, a munkafolyamatban*: a munka esztétikai minősége, esztétikai értékek megtestesülése a munkában mint tevékenységben – azaz az ember legalapvetőbb, legátfogóbb tevékenységfajtájában.

b) Az esztétikum érvényesülése a *munka környezetében*. A munka környezetét összetettségében kell érteni: a munka megszervezettségének üzemi-munkahelyi viszonyaiban, a munka technikai felszereltségében megvalósuló, s ennek esztétikai értékeket hordozó területétől kiindulva a munka emberi-társadalmi környezetéig. Beleértjük ebbe a „környezetbe” a hagyományos ergonómiai problémákon – szín, hang, zaj stb. – kívül a környezetvédelem munkahelyi környezetet érintő problémáit, a munka emberi környezetét, az emberi viszonyokat is a munkában, a munkahelyen.

c) Ez utóbbi mozzanatok nyomán elindulva a munkaesztétika fontos területeként kell tekinteni a munka során keletkező *emberi viszonyok esztétikumát*, azaz a munkafolyamat

*E tanulmány egy készülő kötet egyik fejezete.

során keletkező emberek közti kapcsolatok, munkakapcsolatok esztétikai minőségét, értékét.

d) A munkaesztétika legtermészetesebb rétege emellett az a terület – s ezt tekintik általában munkaesztétikai jelentőségű problémának –, amely a *munka termékének esztétikumát* illeti. A munka esztétikai vonatkozásai közül érthető módon kiemelkednek azok a vonások, amelyek a munka produktumának esztétikai vonásait érintik, s éppen erre utal az ipari formatervezés, a design azzal, hogy a termék eladhatósága, minőségi mutatói szempontjából irányadó jelentőségű esztétikumot hangsúlyozza.

d) A munkaesztétika lényeges eleme az emberi viszonyoknak egyik sajátos területe – s ezért is emeljük ki a tárgyalt c) pontból önállósítva ezt az elemet –, nevezetesen a munka és az ember közötti kapcsolat foka, jellege. A munka és az ember közötti viszony összegezve úgy fogalmazható meg, mint az *ember viszonya a munkához*, s az ebben megtestesülő esztétikai vonások ismét sajátos módon jelentkeznek, s ugyancsak esztétikai megítélést érdemelnek. Akkor is esztétikainak kell tekinteni ezt a megítélést, ha ugyanakkor nem feledkezünk meg az esztétikai vonásoknak a munkához való viszonyban megnyilvánuló etikai, politikai, világnézeti oldaláról, értékeiről sem. Ezeknek az etikai, politikai, világnézeti értékeknek lényeges hordozója lehet éppen a munkához való emberi viszony által tartalmazott esztétikai érték, amely egyszersmind az adott társadalom lényegét is kifejezi.

A munkaesztétika fogalmának a tartalmát kifejtve természetesen még számos további elemre kell utalni. Mégis úgy véljük, hogy a felsorolt öt elem képezi a munkaesztétika mint tudomány legfőbb területét, s ezeket kell egybeötvözni a munkaesztétika tárgyát kutatva. *Ezen elemek, s az ezek közötti bonyolult viszonyok alkotják ugyanis azt a specifikus tárgyat, amivel a munkaesztétikai kutatásoknak foglalkozniuk kell*, feltárva sajátos eszközeikkel (mindenekelőtt filozófiai, esztétikai eszközökkel, de nem feledkezve meg a további tudományterületek hozzájárulásáról sem e kutatások érdekében) a munka esztétikai értelmét, minőségét, értékeit.

Már az előző, vázlatos felsorolásból is kitűnt, hogy nem tekinthetjük megfelelő munkaesztétikai megközelítésnek azt a felfogást, amely a problémát csupán a munka termékének esztétikus voltára korlátozza, csak a produktum oldaláról közelítve meg a munka esztétikumát. A munka terméke az összegző végtermék, amely magába sűríti a munka esztétikumának valamennyi elemét, kifejezi az esztétikai mozzanatokat. Valamennyi tényezőt képes egybeintegrálni, amelyek a munka különféle területein esztétikai értelemben értékelhetőek. Ennek ellenére sem lehet megfelelő az a felfogás, amely a végtermékről kíván visszakövetkeztetni a folyamat egészére, megfelelően éppen a munka, a munkatevékenység egészének folyamatáról, a munkaesztétikumában megjelenő folyamat totalitásáról. Ezért minősíthetjük általában szűk körűnek, egyoldalúnak azokat a munkaesztétikai kísérleteket, amelyek e problémát csak az ipari formatervezés oldaláról közelítik meg. A design számos alapvető problémát tartalmaz a munkaesztétika területén, s nagy szerepe volt – és van – kidolgozásában, annak ösztönzésében. Mégsem elég a problémát a „technikai esztétikára”, „ipari esztétikára” redukálni, mintha mellőzhetőek lennének a munka alapvető tartalmi, *emberi* oldalai, s csupán *tárgyi* oldalai érdemelnének figyelmet a munkaesztétika feltárásában. Sőt, a munka emberi oldalának primátusát hangsúlyozzuk, az előbb bírált redukált felfogásban kifejezésre jutó nézettel szemben, amely a tárgyi oldalt hangsúlyozza: a munkaesztétika elsősorban az emberi oldal szempontjából ígér termékeny területet mind a tudomány, mind a munka gyakorlata számára.

Az esztétikumot — s így a munkában megtestesülő esztétikumot is — az emberhez való viszonyban tárgyaljuk, az „esztétikum sajátossága” (Lukács Gy.)¹ nem választható el az embertől, s ez a sajátosság egyáltalán nem korlátozható a művészet antropomorfitására. Éppen ezt a művészetten túli érvényű esztétikumot kívánjuk az emberhez való kapcsolat oldaláról megragadni, s ezért látjuk szükségesnek a munkaesztétikát is antropomorfitásában jellemezni.

A munkaesztétikának a munka terméke esztétikai értékelésére való redukálásával szemben ugyancsak alapvető kifogást kell emelnünk abból a megközelítésből is, hogy a munkában rejlő esztétikumot elsődlegesen *nem a munkán kívül* kell keresnünk — nem a munka tárgyasult termékében, abban az eredményben, amelyben természetesen megjelenik a munkát végző ember minden erőfeszítése; az ember beleépíti magát, tehetségét, esztétikai igényeit-szükségeit is termékébe. Az esztétikum a munkában a szó legszorosabb értelmében elsősorban, elsődlegesen *magában a munkában, belsőlegesen* valósul meg. A munkaesztétika területeinek ez a strukturált megközelítése nem véletlenül kezdődött azzal az elemmel, amely a *munka folyamatát* jelenti. A sorrend első szintjére emelt munkatevékenység, munkafolyamat kifejezi a munkaesztétika építményében elfoglalt helyét is, elsődleges jelentőségét hangsúlyozva.

Az eddig kifejtettekből érthető, hogy a munkafolyamat esztétikuma jelenti a vezető elemet a munkaesztétikában, olyan megközelítéssel szemben is, amilyent például az ergonómiai munkaesztétikai vizsgálódás képviselhet, amely — érthető módon — a munka környezetét állítja előtérbe, s a munka feltételeinek az esztétikus voltát hangsúlyozza. A munkafeltételek esztétikai értékei másodlagos jelentőségűek a munkafolyamat esztétikumának elsődleges voltához képest.

Amikor a munkaesztétika tárgyát összefoglalva a legfőbb elemek rendszerét igyekszünk kialakítani, mindenekelőtt a nagyságrendi eltéréseket emeljük ki, hangsúlyozva a kapcsolatrendszerben a meghatározó tényezőket. Ezek segítségével kell majd megrajzolni a munkaesztétika reális építményét. A prioritások megfogalmazása, az elsődleges, meghatározó mozzanat kiemelése természetesen nem szoríthatja háttérbe a további elemek kiemelését, helyüket, jelentőségüknek megállapítását, a rendszerbe való beépíttetésük tisztázását. A munkaesztétika rendszerének felépítése során azokat a mozzanatokot kell keresnünk, amelyek a munkában, a munkához kapcsolódó alapvető esztétikai jelenségeket megmutatják. De ezen mozzanatok összegyűjtése mellett további erőfeszítésekre van szükség ezeknek a munkaesztétika tárgya egységes rendszerébe való beépítésére. Ugyanis a felsorolt elemek nem csupán egymás mellett léteznek, hanem egymáshoz való kapcsolataikban is. S éppen ezek a kapcsolatok, a munkaesztétikában vizsgálandó mozzanatok közötti dialektikus *kölcsönhatások* segítenek a munka esztétikai oldalának minél teljesebb feltárásában. A kölcsönhatások természetének vizsgálata ad alapot ahhoz, hogy a munka a maga teljességében bekapcsolódjék az esztétikai vonások megvilágításába. Ez ad lehetőséget ahhoz, hogy a munka esztétikájából ne szoruljanak ki méltánytalanul, igazságtalanul olyan mozzanatok, amelyek a teljesség mellőzéséből következnének, indokolatlanul leszűkítve a munka esztétikáját egyes munkafajtákra. Ellenkezőleg: *a munka mint totalitás* értelmezése kulcsot ad a munkának minden fajtájában megjelenő esztétikum feltárásához, s ez arra kötelez, hogy megkeressük az esztétikai tartalmat a munka egészében.

¹ Vö. Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*. I–II. köt., Akadémiai Kiadó, Budapest 1965.

Amennyire lényeges metodológiai elv a munkaesztétika tárgya értelmezésében a munka totalitásának alapulvétele, legalább annyira fontos az *esztétikum sokrétűségének, összetettségének* figyelembevétele. Nem engedhetjük meg, hogy ez a sokrétűség egysíkúvá váljék, s azonosuljon az esztétikumban nagy jelentőségű vonással, a *szépséggel*. Bármennyire is alapvető jelentőségű a szépség a munkában – s a reá épülő munka-öröm –, mégsem tekinthetjük azonosnak a munka esztétikumával. Tovább kell kutatni az esztétikai vonások totalitásának értelmében a munka esztétikumának fő területeit, s ez a sokrétűség, összetettség az esztétikum értelmezésében kutatásaink kiinduló bázisát jelenti, lényeges metodológiai alapulvételet.

Csupán a kereteket jelezhetjük a munkaesztétika rendszere felépítéséhez, s a nagyigényű kifejezést: „a munkaesztétika tárgya” talán ezzel szelidíthetjük reális értékére. Ahelyett, hogy a tárgy fogalmára, s ezzel kifejtésére összpontosítanánk erőfeszítéseinket – ez valószínűleg jóval távolabbi idő tudományos feladata –, a munka esztétikája alapvető területeit kívánjuk részletesebben jellemezni, illetve fényt deríteni a munkaesztétika alapvető területeire.

*

A munkaesztétika fogalmának pontosítása, valamint a *munkaesztétika tárgyának* a további kutatásokban történő kifejtése *nem sok eddigi* anyagra, kutatási eredményre építhet. Ezek közül csak utalni kívánunk a szovjet esztétikai írásokban megtalálható egyes elemekre, amelyek láthatóan nem a munkaesztétika szempontjából, hanem más problémák kifejtése kapcsán adnak kiindulópontokat e kérdés tisztázásához.

Viszonylag korai, 1968-ban keletkezett írásában *Jegorov, A. G.*² a munkaesztétika kifejezést eléggé szkeptikusan használja. „A munka esztétikája a marxista–leninista esztétika alkotó eleme” – írja, s ezzel helyesen építi bele a munkaesztétikát a marxista esztétika egész rendszerébe. Ez az elhelyezés valószínűleg nem is válthat ki vitát, hiszen már nevében is esztétikának minősíti: a munkaesztétika valóban esztétikai tudományterület. De ez az elhelyezés úgy folytatódik, hogy a marxista esztétika alkotó elemeként értékelt munkaesztétikát „üres hangnak” nevezi: „... a valósághoz való esztétikai viszony általános törvényszerűségein kívül azonban pusztán csak üres hang. Ezzel egyidejűleg a munka esztétikája a marxista–leninista esztétika *specifikus szférája*. Tanulmányozza az esztétikai érzékelés keletkezését és fejlődését, megjelenésének formáit és specifikumait, a munkából keletkezve; itt a tudományos-technikai alkotás annyira szorosan kapcsolatos az esztétikai képességekkel, hogy egyiket a másiktól praktikusán elválasztani lehetetlen.”

A munkaesztétika kapcsolata az általános esztétikához, annak alkotó elemeként, valamint annak specifikus részeként teljesen indokolt, jogos. Igaz, hogy nem szabad kivonni a munkaesztétikát az általános esztétika által feltárt törvényszerűségek köréből, érvényességük hatása alól. A specifikumok a munkához való kapcsolódásból keletkeznek: ez a talaja az esztétikum adott területének, a munka oldaláról jelentkező esztétikai kérdésként.

²Jegorov, A. G.: Termelés, tudományos-technikai alkotás és esztétika. *Voproszi tyehnyicseszkoj esztyetyiki*. 1. sz. Moszkva 1968, 12. o.

A munkaesztétika fogalmát Novikova, L. J.³ könyvében is megtaláljuk, ezzel még másutt is foglalkozunk tanulmányunkban. Novikova szerint „a munka esztétika az esztétikai tevékenység specifikumát tanulmányozza az anyagi termelés rendszerében, az esztétikai viszonyt a munkához és termékeinek esztétikai értékét, amelyek rányomják bélyegüket a társadalom anyagi kultúrájára, a munka szerepét az esztétikai érzékelés formálásában és fejlődésében és a társadalom esztétikai kultúrája egészében.” Az előzőekben ismertetett munkaesztétika-koncepcióhoz képest Novikova a társadalom anyagi kultúrája elemét kapcsolta be a vizsgálódásba.

A „termelési esztétika” körénél azonban a munkaesztétika tartalmát tágabban kell értelmezni, az anyagi termelés, s benne a fizikai munkatevékenység mellett a szellemi tevékenység mint a munka esztétikumát sem hagyva figyelmen kívül. Amennyire tévesnek kell tekinteni a munkaesztétikának a szellemi munkatevékenységre való szűkítését, legalább annyira téves a szellemi tevékenység ebből való kikapcsolása. Marx az „összmunka” megfogalmazásával adta meg a reális keretet a munkaesztétika tárgyaként vizsgálandó munkának az elméleti és gyakorlati tevékenység számára egyaránt használható köre megállapításához. Novikova megközelítése tartalmaz számos fontos elemet, így az esztétikai viszonyt a munkához, a termékek esztétikai értékét, a munka szerepét az esztétikai érzékelés formálásában, fejlődésében, a társadalom esztétikai kultúrája fejlődését. De a munka esztétikájának körét még ennél is szélesebben kell keresni, s ezért találjuk túlságosan korlátozottnak azt a felfogást, amelyből például kiesnek az emberi kapcsolatok, a társadalom egész kultúrája (nemcsak anyagi kultúrája).

a) MUNKA, MUNKATEVÉKENYSÉG A MUNKA FOLYAMATA AZ ESZTÉTIKA FÉNYÉBEN

A munkaesztétikai kutatások feladata mindenekelőtt abban van, hogy tisztázza, feltárja az esztétikum létét, jelenlétét, hatását magában a *munkában*, a *munkatevékenységben*, a munkatevékenységnek a folyamatában.

Marx a munka fogalmának, természetének a feltárásával, a munka jellegének, szerkezetének, tartalmának a jellemzésével megadta a kiindulópontokat a kutatóknak, amelyeket tanulmányozni kell a munkában rejlő esztétikai vonások feltárásához; egyben az esztétikumnak a munka, a termelés marxi értelmezése keretei nyomán bonthatjuk ki az e területen a munkaesztétika számára adódó elemeit. A „szépség törvényei szerint alakító” ember termelőtevékenységében, munkavégzésében esztétikailag releváns tevékenységet folytat, s ennek jegyében érdemel figyelmet itt az esztétikum megjelenése.

A munka a Marx által kifejtett *konkrét történeti meghatározottságában* válik alkalmassá e kapcsolatok tisztázására. A munka fogalma mellett ezért konkrét feltételei általi meghatározottsága vonatkozásában jelzi az esztétikai problémákat, s éppen ebben jelent fontos kiindulópontot Marx munkaelmélete, amely a munka általános filozófiai értelmének feltárásán, tisztázásán túl megoldotta a munka konkrét történeti viszonyok által kialakított képletének a megfejtését is. Marx a munka kizsákmányolt voltának a feltárá-

³ Vö. Novikova, L. J.: Művészet és munka. Moszkva 1974, Viszsaja skola. 17. o.

⁴ Vö. Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Kossuth, Budapest 1962, 50. o.

sával mutatta be azokat a torzulásokat, amelyek a munka testén bekövetkeztek, s amelyek keresztetik a munka fogalmából következő igényt, hogy az ember törekedjék a „szépség törvényei szerint alakítani”, azaz a munka esztétikuma által vezérelten termelni, munkát végezni. A kizsákmányolt, elnyomott munka is az emberi lényeg realizálásának alapját jelenti, de a kizsákmányoltság folytán eltorzult képlet, hiszen ennek folyományaként kerül szembe az ember munkájával.

Milyen tényezőket kell figyelembe venni akkor, amikor a munka mint az ember lényeg-megvalósító tevékenysége esztétikai természetű érvényesülésének akadályait történetiségükben vizsgáljuk, olyan akadályokként, amelyek a munka kizsákmányolt voltából fakadnak?

A munka olyan ellentmondásai a munkát keresztetző alapvető *társadalmi ellentmondások*, amelyek a kizsákmányolás következtében keletkeztek, de relatíve önálló életet is élnek, s a munka deformálódását okozzák. Elsősorban a *szellemi és fizikai munka* közötti társadalmi ellentmondás keletkezése, léte érdemel figyelmet e vonatkozásban, hiszen a munka kizsákmányolt voltának egyik legjellegzetesebb következménye jut ebben kifejezésre, betetőzve a nagy társadalmi munkamegosztások sorát. A szellemi és fizikai munka közötti társadalmi ellentmondás a maga teljességében szembenáll a munka szépségének, valamint általában a munkában rejlő esztétikumnak az érvényesülésével, s még inkább ezen esztétikum felismerésével, az esztétikai minőségek tudatosulásával, értékévé válásával, az érték orientációjával. Ezért kiemeljük ezen *ellentmondás alaprétegeinek*⁵ hatását, mindenekelőtt magában a munkában, a munka folyamatában a szellemi és fizikai munka közötti szakadék keletkezéseként: a munka maga válik ellentmondásossá, s ez az ellentmondásosság eltakarja a munka valódi tartalmát, lényegét, funkcióját. Ez vezeti a munkát végző embert munkájával való szembekerülésre, minthogy a munka ezen az úton válik külső társadalmi kényszerre⁶ (gazdaságon kívüli, valamint gazdasági kényszerre), ez keresztetzi a munkában rejlő esztétikai vonások feltárulását, érvényesülését. Ezen az alapon szorul háttérbe a munka iránti szükséglet, ami az ember lényegéből fakad, az ember nembelisége realizálásának alapfeltételeként.

A munka esztétikai vonásainak érvényesülését keresztetzi továbbá a kizsákmányolásból, valamint a kizsákmányoló típusú munkamegosztásból fakadó, az ezen munkamegosztás-típusban kényszerűen elfoglalt helyet kifejező *elidegenedés* is. Az ember elidegenedett állapotát — ami mindenekelőtt a munka termékétől, a munkafolyamattól, az emberi viszonyoktól, az embernek önmagától való elidegenedettségben jut kifejezésre,⁷ s elsősorban a munka szférájára vonatkozik, akkor is, ha innen kisugárzik, s az emberi létezés minden területét, a politikai, kulturális, ideológiai területeket is befolyása alá vonja — a munka tekintetében kell értékelni. Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban éppen ezen az alapon fejti meg az elidegenedettség értelmét, e területen keresve legfőbb tápláló forrásait, s így nyújt szilárd kiindulópontokat annak a megállapításához, hogy konkrét-történeti viszonyok között vizsgálva a munka helyzetét, jellegét, mennyire adódik

⁵ Vö. korábbi munkánkban kifejtettekkel. Fukász György: *A munka filozófiája*. Kossuth, Budapest 1965. E könyv tartalmazza véleményünket a szellemi és fizikai munka közötti társadalmi ellentmondás lényegéről, tartalmáról, szerkezetéről.

⁶ Vö. Fukász György: *Az ember és a munka*. Kossuth, Budapest 1972. E kötet tartalmazza a munka szükséglete, valamint a munka külső társadalmi kényszere értelmezését.

⁷ Vö. Marx, i. m. 51–53. o.

lehetőség a munkában rejlő esztétikai mozzanatok feltárására, ezek nyilvánvalóságának megítélésére, a munka „szépség szerint való alakítása” érvényesülésére? A marxi munkaelmélet ezen alaptételeit felidézve vitathatatlan tény, hogy a munka esztétikumának érvényesülése nem történik zavartalanul, s nem általában, mindenfajta konkrét-történeti formájában érinti a munkát, hanem csakis a *munka szabad megnyilvánulásának természetéhez* kötődik. A munka esztétikuma szabad érvényesüléséhez, feltárulásához a kiindulópontokat a munka elidegenedtségének visszavétele, megszüntetése teremti meg, azaz a munka szabadságának megérlelődésével, a kizsákmányolás felszámolására építve nyílnak meg a lehetőségek a munka esztétikuma felszínre kerüléséhez. Így válik a munka az ember szabad élettevékenységévé, az elidegenedtségtől megszabadult munkaként. S csakis ezzel válik nyilvánvalóvá a munka esztétikai oldala, csakis ez teremti meg a feltételeket – a társadalmi forradalom, a szocialista forradalom győzelmének nyomán, a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmában való történelmi ugrás eredményeképpen – ahhoz, hogy a munkában az esztétikum felszínre törhessen, s az ember szabad élettevékenységének törvényszerűsége szerint alkothasson, munkáját, termelőtevékenységét is a szépség törvényszerűségei érvényesülése jegyében végezhesse.

A munka kizsákmányolás által eltorzított természetéből fakadó korlátokat jelezve, s ezek elhárításában a szocializmus-kommunizmus társadalmának szerepét hangsúlyozva, ugyanakkor nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a kizsákmányolás viszonyai sem oltják ki teljesen a munka esztétikumának létét, hatását. Igaz, csak korlátozottan, deformáldott módon jut érvényre, de nem ismeretlen a munka szépségének, örömeinek esztétikum-hordozó szerepe ebben a társadalmi szituációban sem; tehát a munka kizsákmányolt volta sem olthatja ki teljesen a munka esztétikai vonásait. A munka lényegéből fakad ez a következmény: minden munka lényege, ember-teremtő, társadalom-teremtő mivoltából adódóan esztétikai értékeket is megvalósít. Így vezet vissza a munka történeti-konkrét vizsgálata igénye a munka mint olyan szférájához, a munka lényege, alaptermészete és az esztétikum közötti kapcsolatokhoz (pl. a céhbeli remeklés, a mestermunka).

Különösen fontos a munka és az esztétikum közötti kapcsolat felismerése és tudatos kiaknázása a munka olyan történeti helyzetében, amelyet a *tudomány, a technika* előrehaladása váltott ki, a tudományos technikai forradalom viszonyai között. Olyan helyzetet idézett elő a technika vívmányainak a munkába, a termelésbe való behatolása, amely a munka eredeti értelmének megértését zavarhatja, mintha a munka emberi-alkotó természete elhomályosodna a gépek bekapcsolása s a termelés automatizálása, komputerezése stb. nyomán.

A tudományos-technikai forradalom kibontakozása valóban elvileg új helyzetet teremtett, de még inkább fog teremteni – a munka világában. Új lehetőségeket hívott életre a munka alkotó természete kibontakozásához, miközben valóságos ellentmondásokat produkált a munka hagyományos szerkezetei terén. Szemben azokkal a véleményekkel, amelyek a munka „elgépiesedését” hangoztatják, az emberi viszonyok elgépiesedésétől, az ember személyiségének elszegényedésétől féltik a világot, a technika humanizált alkalmazása – s ez a technika szocialista jellegű alkalmazásának minősítő jegye – éppen az ember személyisége sokoldalú fejlődésének alapjaként használja fel a technika lehetőségeit, a munkát nem szegényítve, hanem gazdagítva, nem a munka esztétikumát sorvasztva, hanem éppen ellenkezőleg, a munka alkotó lehetőségeinek kibontásával olyan oldalakat tárva fel,

amelyek tovább bővítik az esztétikai értékek megjelenését mind a munkában, mind a munkához való viszonyban.

A munka, a munkatevékenység, s a munkafolyamat esztétikai mozzanatainak feltárásában ennek megfelelően úgy kell eljárni, hogy a munkát megalapozó *termelőerőket*, valamint a *termelési viszonyokat* egyaránt bekapcsoljuk a vizsgálódásba. Így válik nyilvánvalóvá, hogy a munka esztétikuma, ezen belül a munka szépsége és öröme mennyire szervesen kapcsolódik a termelőtevékenységben felhasználásra kerülő termelőerők jellegéhez, érettségéhez, s nemcsak a technikai termelőerők, a munkaeszközök, hanem a legdöntőbb termelőerő, az ember érettségéhez, személyiségének az esztétikumhoz való affinitásához is. A munkaeszközök szerepe a munka esztétikuma megítélésében már túlmutat magának a munkának esztétikai értékelésén, s a munka feltételeihez, környezetéhez vezet el, amivel később külön foglalkozunk. Itt azt kell kiemelnünk, hogy a munkaesztétika szempontjából fontos mozzanatként kell megítélni a termelési mód másik lényegi alkatelemét: a társadalom termelési viszonyait, amelyek kifejezik, megalapozzák a munka szépsége, esztétikuma alapvonásait. A termelési viszonyok objektív természetét alapul véve ugyanakkor megfelelő helyet kell juttatni a szubjektum szerepének is, amely az emberek közt a termelés során létrejött szükségszerű, akaratuktól független, a termelőerők jellegét kifejező viszonyokként szabad teret enged az ember tudati-emocionális megnyilvánulásának. Így válik lehetővé a termelési viszonyok fejlettségét kifejező módon a munka, a termelőtevékenység esztétikai oldalainak kibontakozása, s még inkább tudatosulása a társadalomban. A termelési viszonyok esztétikai értékelése további kutatások feladata. Egyik oldaluk, a munka során keletkező emberi viszonyok értékelése a következőkben még külön vizsgálat tárgya lesz.

A munkafolyamat, maga a munka mint az esztétikum hordozója megítélésében kiemelkedő fontosságú a munka *jellegének* alakulása. A munka szocialista jellege, majd a kommunista típusú munka a maga összetettségében alkalmas arra, hogy a hozzá tapadó esztétikai vonásokat szabadon érvényre juttassa, s éppen a szocialista fejlődés nyomán keletkezett lehetőségek nyújtanak kedvező feltételeket az esztétikum napvilágra jutásához. Anélkül, hogy a munka szocialista jellege kibontakozását a maga teljes terjedelmében vizsgálánánk — még az esztétikum szempontjából sem —, csak utalunk olyan vonásaira, mint a szellemi és fizikai munka közti társadalmi ellentmondás fokozatos felszámolása, az ellentmondás megoldása a szellemi és a fizikai munka egybekapcsolódása révén (s nem a fizikai munka felszámolásával, amint tévesen vélik a megoldás irányaként). A szocialista jellegű munka kibontakozását, fejlődését egybe kell kapcsolni a munka elidegenedettsége fokozatos megszüntetésének folyamatával is.⁸ Hosszú távon valósul meg a kizsákmányolás viszonyaiból fakadó ellentmondások megoldása, az elidegenedés visszavétele, s nem szabad ezt a folyamatot azonosítani a kizsákmányolásnak a forradalom révén történő felszámolásával. A szocialista forradalom az alap, amit semmi más nem pótolhat. De maga a forradalom győzelme nem hozza automatikusan magával a szocialista típusú munka teljes megvalósulását, hanem csak alapjait teremti meg. A szocialista típusú munka létrehozatalához politikai alapjai mellett meg kell teremteni gazdasági, technikai, kulturális alapjait is. Ez azonban hosszú folyamat, amely fokozatosan érleli meg a feltételeket a munka szocialista jellege által megalapozott új vonások mindenoldalú kibontakozásához.

⁸ E kérdést részletesen vizsgáltuk *A munka filozófiája* c. könyvben.

Ennek során a szocialista munkára épülő esztétikai értékek is csak fokozatosan juthatnak érvényre, s nem egy csapásra, revelációként.

A munka szocialista jellegének rendkívül fontos, a munka esztétikai mozzanatai szempontjából alapvető fontosságú eleme a *munka alkotó jellegének* fokozatos érvényre juttatása. Az alkotó jellegű munka alkalmas arra, hogy a munka valódi emberi-társadalmi értelmét érvényesítse, napvilágra hozza. A munkában megtestesülő alkotói vonások teszik képessé az embert arra, hogy ezzel a fajta munkával azonosulni tudjon, ezt tekintse emberi lényege realizálása eszközeinek. A munka alkotó jellege révén válik reális perspektívává a munka elsőrendű életszükségletté válása. Nem minden munka egyformán, s nem mindenkinek egyformán válik elsőrendű életszükségletté. Éppen a munka alkotó jellegének érvényesülése az a kulcs, aminek megragadásával helyesen értelmezhetjük a munka perspektíváit. De ezen a közvetíten keresztül ugyanakkor a munka esztétikai vonásai is feltárulhatnak: éppen az alkotás, a munkában megtestesülő alkotás teszi lehetővé, hogy az ember alkotó életet éljen, és ehhez a feltételeket, körülményeket nem alapvető tevékenységén, munkáján kívül, hanem éppen annak keretei között találja meg. Ezért is fontos a munka alkotó jellegének pontos, átgondolt értelmezése,⁹ a leegyszerűsítések elkerülése, hogy ezáltal feltárhassuk a munkában rejlő alkotás differenciált képére építve azokat a tendenciákat, amelyek esztétikai relevanciával is bírnak. A munka, s nem a munkával szembeni kompenzációs eszközök (például: a szabad idő stb.) jelentik az ember önmegvalósítását hordozó tevékenység alapjait. A munka alkotó jellegében kell a munkaesztétika megfejtésének egyik legfontosabb problémáját megjelölni, a munka minden területét, a szellemi és fizikai munkát, a technikai alkotást és más alkotó munkákat egyaránt belefoglalva a munka teljességébe, amely a legszélesebb alapját képezheti az alkotássá váló, válható munkáknak.

A munka alkotó jellege pontos értelmezése megint túlvezeti a kutatót — a munka és az esztétikum közti kapcsolatot keresve — azon a körön, amely a munka jellege szűkebb témáját érinti, s elvezet a termelési viszonyok, a társadalmi viszonyok szélesebb szférájához. A munka alkotó jellege alapján lehet reálisan, megalapozottan tanulmányozni a munkához való alkotó viszony, a munkához fűződő emberi kapcsolatok, a szocialista viszony sokrétű kérdéseit. Ezek a pontok választ adnak azokra a kérdésekre, amelyek a munka esztétikai értékelése során keletkeztek, s ezért a termelési viszonyokat is bevonva kell a munkaesztétika szempontjából a munka alkotó jellege problémáit áttekinteni. Így jutunk vissza a korábbi kérdésfeltevéshez: mennyire alkalmas a munka szocialista jellege, a kommunista típusú munka — a szocialista jelleg révén — a munka esztétikai problémáinak tisztázására? Ezen a ponton ismét tovább kell majd lépni a munkához való viszony vizsgálatában. Ennek előlegezésével is már most meg lehet állapítani, hogy a munka folyamatában, jellegében, a munkatevékenységben megtestesülő esztétikai vonások tekintetében mennyire alapvető jelentőségű a munka alkotó természetének mind teljesebb és mind szélesebb körű kibontakozása, tömegessé válása.

Még mindig a munka, a munkafolyamat esztétikai vonatkozásainak körébe tartozó kérdésnek kell tekinteni a munkához kapcsolódó *esztétikai viszony* problémáit, amelye-

⁹ Vö. ennek részletes kifejtéséhez korábbi könyvünket. Fukász György: *Munka és alkotás*. Budapest 1971.

ket Novikova igen részletesen vizsgált könyvében.¹⁰ Az esztétikai viszony mindenekelőtt abban az összefüggésben jelenik meg a munkaesztétika tárgyába foglalva, hogy miképpen alapozza meg a munkát mint gyakorlati tevékenységet, s ennek esztétikai értékelését. Ennek alapján kell áttekinteni az esztétikai viszony jellegét, funkcióját, szerkezetét a munkaesztétika tárgya kijelölése tekintetében.

Az esztétikai viszony szerkezetének vázolósa tanulságos elemeket tartalmaz. Mindenekelőtt az *esztétikai viszony objektuma* érdemel elemzést: Novikova három réteget emelt ki: a természeti objektumot, az ember célszerű tevékenységét, és végül a művészi alkotást. Bennünket a középső tag érint közvetlenül: ennek a kibontása során válik nyilvánvalóvá, hogy az ember célszerű tevékenységeinek széleskörű, összetett csoportjából az ember alapvető, emberré formáló célszerű tevékenységét, a munkatevékenységet is az esztétikai viszony objektumaként kezelhetjük, ami meghatározza az egész esztétikai viszonyt, annak minden elemét. Az esztétikai viszony tartalmazza a másik alapvető szerkezeti elemet: az esztétikai viszony *szubjektumát*. Ennek Novikova szintén három rétegét különböztette meg: a szubjektum meghatározott pszichofiziológiai szerkezetét, a szociális szintet a társadalmi rendszer kifejezőjeként, végül az individuális szintet, amely sűríti az előző két szintet, s az egyes ember személyiségébe áttételeződve realizálja az ember esztétikai viszonyát. Az esztétikai viszony szerkezetének két alapeleme, az objektum és a szubjektum nem egymástól függetlenül vizsgálható réteg: szerves kölcsönhatásuk vezet el a vizsgálódót az esztétikai viszonyoknak a munkafolyamatban megtestesülő munkaesztétikai problémái felismeréséhez.

Az esztétikai viszony szerkezetének a megfejtése vezethet el bennünket az ember *esztétikai szükséglete* szerkezete megvizsgálásához, s ennek nyomán válik a szükségletek rendszerében az ember esztétikai szükséglete egyik elemévé – együtt az ember fejlődő, kibontakozó szükségletével, azzal kölcsönhatásban –, a munkára irányuló esztétikai szükségletté. Az ember esztétikai szükségletei – amennyiben egyáltalán napvilágra kerülnek – nyilvánvalóan elsődlegesen, meghatározó módon, látványosan a művészetben megtestesülő értékekre irányulnak. De a művészetben rejlő esztétikai értékek iránti szükségleteket kiegészítik a más szférában létező esztétikai értékek iránti szükségletek, így jutunk el a munka szükséglete megértése kapcsán a szükségletek elemzésében is a munkaszükséglethez kapcsolódó, *munkához kötődő esztétikai szükségletek* létének megértéséhez. Igaz, hogy ezt a szükséglet-csoportot jóval nehezebb feltárni, a szokványos rétegek mögött húzódik meg, s eltakarja ezt a művészet iránti helyel-közzel létező igény. Éppen ezért az esztétikumnak egy jóval tágabb értelmezéséből szükséges kiindulni, ami nem korlátozódik a művészetben megtestesülő esztétikumra, s hozzájárulhat ahhoz, hogy a szükségletek körében is az esztétikumot szélesebben, s nem csupán a művészetben keressük. Már csak azért is fontos ez a tágítás, mert köztudottan nem kevés ember a művészetben megtalálható esztétikai értékek felfedezéséhez sem jut el, s egyáltalán nem közömbös, hogy tágabb keretben, a művészetten túli szférákban, a mindennapi élet esztétikumaként az esztétikum létehez eljutnak-e ezek az emberek? A munka esztétikai jelentésének megértése, a benne rejlő esztétikai értékek iránti fogékonyság felkeltése átsugárzik az esztétikum más szféráira is, s nem utolsó sorban a művészetben megtestesülő

¹⁰ Novikova, i. m. 30–31. o.

esztétikumhoz is közelebb vihet, felkeltve az igényeket, növelve a fogékonyságot, – egyáltalán az esztétikum iránti szükségletek felkeltésével, kielégítésével.

Anélkül, hogy a munka, a munkafolyamat esztétikai elemzéséhez a munka további elemeit is felsorolnánk, már az eddig jelzett mozzanatok is meggyőzően bizonyítják, hogy mennyire jogos Marxhoz fordulni az esztétika továbbfejlesztése érdekében, keresve az esztétikum értelme megújításának lehetséges kereteit. Marx mutatta ki, hogy ehhez a munka esztétikai lényegét kell kutatni, így tárva fel, hogy az esztétikai mozzanatok léte, keletkezése, fejlődése mennyire a munkatevékenység körébe tartozik. A munka átfogó marxi koncepciója ad alapot e kérdések tisztázásához, s ennek nyomán válik lehetségessé a munkaesztétika tárgya szempontjából a munka, a munkafolyamat, a munkatevékenység relevanciájának megítélése. A marxi gondolatok kifejtésére támaszkodva történeti-történetfilozófiai alapon lehet ezért tisztázni a munka és az esztétikum közötti kapcsolatok természetét, akárcsak a köztük keletkezett szakadék jellegét, perspektíváját, felszámolása társadalmi-politikai-gazdasági-kulturális-ideológiai forrásait, feltételeit.

A marxi koncepció alapján válik világossá a munka és az esztétikum közötti szerves egység, magának a munkának a lényegét illető benső kapcsolat. De ugyancsak ez a koncepció ad választ arra a kérdésre is, hogy miért tört meg ez az egység, hogyan került szembe egymással a munkából a kizsákmányolás nyomán kiszorult esztétikum (ami csakis a művészet szférájára korlátozódott), valamint a munka. Miért vált ennek jegyében a munka esztétikailag közömbössé, antiesztétikai jellegűvé? Az esztétikum, valamint a munka korszerű értelmezése a marxi alapokon elvezet kapcsolatuk történeti, történetfilozófiai elveinek feltárásához. Ennek nyomán lesz nyilvánvaló a munka lényegéhez tartozóan a munkatevékenység, a munkafolyamat esztétikai mozzanatainak léte, jelentősége.

b) A MUNKA KÖRNYEZETE, A MUNKAFELTÉTELEK ÉS AZ ESZTÉTIKA

A munka esztétikumának feltárásában a munkához, a munkafolyamathoz kapcsolódó második alaprétteg a *munka feltételeihez*, a munka *környezetéhez* vezet el. A munka feltételeinek esztétikai jelentése kettős szempontból is vizsgálható: részben a munkafeltételek *társadalmi* szintű rendszerét véve elemzés alá, részben pedig a *konkrét* munkafeltételeket kapcsolva be a munkaesztétikai értelmezésbe. Mindkét réteg vizsgálata célszerű, hiszen a munka feltételeinek legátfogóbb szintjét a *társadalom állapota* szabja meg, s nemcsak a konkrét munkafeltételek keretei között jelennek meg az esztétikai mozzanatok, a munka szépsége stb. kérdései.

Milyen a társadalom, milyen a szerkezete, jellege, hogyan ad keretet a munka végzéséhez? – ezek az alapvető, kiinduló kérdések, amelyek választ igényelnek, s végső soron megszabják a munka esztétikai mozzanatait érvényesülésének kereteit, lehetőségeit, vagy éppen akadályozhatják e lehetőségek megjelenését.

A társadalmi formáció jellege, a társadalmi-gazdasági alakulat keretei között konkretizált társadalom-kép a kiinduló alap ahhoz, hogy a munka környezetét, a munkát évező társadalmi feltétel-rendszert értékelni tudjunk. Olyannyira ebből kell kiindulni, hogy csakis a munka megfelelő környezete – a kizsákmányolás felszámolását vállaló, arra törekvő társadalom – képes a munka valóságos esztétikai értékeit átfogóan, tömegesen napvilágra hozni, érvényesülését elősegíteni. A kizsákmányolás társadalmi ugyanis nem nyújthatnak

megfelelő feltételeket a munka szépségéhez, a munkához kapcsolódó esztétikai mozzanatok számára, ahogyan az előző pontban erről már részletesebben írtunk. A munka lényegének torzulása, a munka elidegenedettsége stb. keresztezik a munka esztétikumának érvényesülését. Így keretezi a társadalom a munka esztétikumának társadalmi szintű feltételeivel mindazokat a mozzanatok, amelyek a munkához, a munkafolyamathoz, az embernek a munkához való viszonyához stb. fűződnek. Ennek megfelelően a munka esztétikumának megállapításában, amikor a munkafeltételek esztétikai szerepét tanulmányozzuk, az első lépést a munkafeltételek legszélesebb szférájában, a társadalom szintjén kell megtenni, s a társadalom mint legáltalánosabb „munkafeltétel”, azaz a munka társadalmi környezete esztétikum-hordozó szerepéből kell kiindulni. Ha ezen a szinten kezdjük az esztétikum tárgya vonatkozásában a munka esztétikai oldalait áttekinteni, nem hanyagolhatjuk el azt az összefüggést, amelyből kitűnik, hogy a társadalom esztétikai vonásai hogyan sugároznak át a munkára: hogyan jelenik meg a munka szépsége hordozójaként a társadalom „szépsége”.

Amint ennek a széles értelemben vett munka-környezetnek az esztétikum-hordozó szerepét tisztáztuk, azonnal adódik a következő szint: a társadalmi méretekben vizsgált munkafeltételektől tovább kell lépni a *munka konkrét társadalmi feltételei*hez, illetve ezen is túllépve, el kell jutni a munka adott munkahelyen meglévő *konkrét feltételei*hez. Ebben találjuk meg azt a szintet, amelyen megjelennek a *munkakörnyezet esztétikai jegyei*, azok a tényezők, amelyek együtttvéve alkalmasak annak a minősítésére, hogy miképpen válik a munka esztétikussá az ember számára, a munka végzője mennyire találja meg munkatevékenységéhez a megfelelő, esztétikai igényeit is kielégítő feltételeket, a megfelelő esztétikus környezetet?

A munkafeltételek esztétikai értékelésében most itt a munkahely konkrét viszonyait kell ilyen szempontból áttekinteni. Milyen *főbb vonásokat* kell ehhez a kérdéskörhöz figyelembe venni? Az ergonómiai kutatások jelzik, hogy mindenekelőtt a munkavégzésben érvényesülő körülményekre kell tekintettel lenni, azokra, amelyek a munkahely állapotára – fény-, hang-, zaj-, színviszonyaira stb. – jellemzőek. Ezek esztétikai relevanciája eléggé kézenfekvő, olyannyira, hogy a munka esztétikai összefüggéseit többnyire ezen a szinten szokás jelezni. Az ipari formatervezés is ezt a szintet érinti.

Számos tényezőt kell összefoglalni a munkafeltételek körében, olyan mozzanatok, amelyek valamilyen módon hozzájárulhatnak a munka és a munkahely esztétikai hatásához. Olyan tényezőket kell felsorolni, mint például a munkabiztonságot szolgáló berendezések, a zajelhárítás, a munkához szükséges jobb levegőzési-szellőzési, valamint megfelelő világítási viszonyok (a világítás nemcsak munkaegészségügyi kérdés, hanem esztétikai relevanciával is bír: a szükséges világosság nemcsak a látási szerv megkímélését szolgálja, hanem például a munkahely megvilágításában rejlő esztétikai mozzanatot is). Ugyancsak ilyen, a munkafeltételek körébe vágó kérdésnek tekintjük a munkaeszközök, a gépek megfelelő elhelyezését, a munkahelyek testhezálló kialakítását, a munkafeladatok megfelelő kiadását és a munkaszervezés, üzemszervezés megfelelő eszközeinek alkalmazását, a munka monotóniájának korrigálását – a munkafunkciók váltogatásával, a munkahelyhez kötöttség valamelyes csökkentésével –, a munka és pihenés szintetikus rendszerének kiépítését, például a munkaidő rugalmasabb alakításával, megfelelő munkahelyi mikro-pauzák beiktatásával, munkahelyi tornával stb.

Az ember–gép rendszer valamennyi elemének felsorolására nincs szükség ebben az áttekintésben. Utalnunk kell azonban az ergonómia, a munkapszichológia, a munkafiziológia által tárgyalt kérdésekre, mert ezek jelzik mindazokat a mozzanatokot, amelyek a munkafeltételek alakításában alkalmasak arra, hogy a munka esztétikai oldala előtérbe kerüljön. Az eddigiekből is látható, hogy nem korlátozhatjuk ezt a munka *fizikai* feltételeire, bármennyire is fontos szerephez jutnak a munka esztétikuma megalapozásában olyan tényezők, mint a megfelelő szín-dinamika, a munkához segítő funkciót teljesítő hang-kompozíció stb.

A fizikai munkafeltételek mellett a munkahelyen a *társadalmi-politikai* jellegű munkafeltételeket is esztétikailag értékelni kell, hiszen ezek a feltételek alkalmasak a munka környezetének jellemzésére. Így a munka esztétikuma számára perdöntő jelentőségű a szociális részvétel megalapozása, a munkahelyi-üzemi demokratizmus biztosítása, a munkahelyi csoportérdeknek a szélesebb érdekekkel, a társadalmi- általános érdekekkel, valamint az egyes munkás érdekeivel való szinkronba hozása. Ugyancsak fontos a munkajogi biztosítékok megteremtése a munkahelyi közérzet, a jó üzemi-munkahelyi légkör biztosítása érdekében. Fizikai-gazdasági, valamint társadalmi-politikai tényezőként kell értékelni a balesetvédelemre irányuló intézkedéseket, az üzemegészségügy fejlesztését. Nem kis szerephez jutnak a munkahelyi környezet, a munkafeltételek javításában esztétikailag is értékelhetőként azok a mozzanatok, amelyek a munkaerő képzésével, az üzemi képzéssel-továbbképzéssel, a felnőttoktatással-felnőttneveléssel, az üzemi kulturális tevékenységgel kapcsolatosak.

A munkafeltételek, a munkakörülmények konkrét-üzemi szinten való tervezésében a polgári társadalomban is megjelennek ezek a munkaesztétikai célok. Bár e feladatok általánosságban fogalmazódnak meg, megoldásukban mégis számos olyan pozitív intézkedés is született, amelyeket az iparilag fejlett, vezető tőkésországok üzemi- és munkaszervezéséből érdemes megtanulni, s át kell ültetni, adaptálni a hazai, szocialista viszonyokra.

A munkafeltételek és a munkakörnyezet esztétikailag értékelhető mozzanatai számára azonban a tőkés viszonyok nem nyújtanak kedvező feltételeket. Pontosabban: a kapitalizmus eleve korlátok közé szorítja a „legjobban megcsinált” munkaszervezési intézkedések, megoldások eredményeit is, hiszen maga a társadalom, kizsákmányoló mivoltánál fogva, ellenáll a munkafeltételek leírt javításának, illetve: csak addig enged teret ezeknek, amíg beleillenek a tényleges társadalmi célok által adott keretekbe. Az ezeken túllépő mozzanatokat már csak „képmutatásból” vállalja, ott szegi meg, ahol tudja, s csak ott valósítja meg, ahol nem ütközik gazdasági-politikai érdekeibe. A szavak nem azonosak a tettekkel, ezért nem a munkafeltételek szép leírásából, hanem valóságából kell kiindulni. Nem a reklámból – hogy színezik a műhelyeket, hogy a munkás „jókedvűen”, „identifikálódva” vállalja a termelési feladatokat –, hanem a reklámmal szemben a valóság sokkal szürkébb, sötétebb képéből, ami a munkafeltételek vonatkozásában a nyers gazdasági érdeket juttatja kifejezésre.

Ezen a ponton világosan kitapinthatóak az összefüggések a munkafeltételek szélesebb és szűkebb rétegei között. A társadalmi méretekben érvényesülő munkakörnyezet eleve megszabja a helyi munkahelyi körülmények között érvényesülő munkafeltételek alakulásának jellegét, körét, korlátait és lehetőségeit egyaránt. Összekapcsolódnak ennek során a munkafeltételek társadalmi szintű rendszerei és konkrét csoportjai. Ezért kell a munka esztétikai megítélése érdekében beleillesztenünk a munkakörnyezet esztétikai lényegét a

társadalmi formáció által nyújtott munkakörnyezet esztétikum-hordozó keretébe. Így reális csak a „munkafeltételek esztétizálásának” igénye, amit napjainkban sokszor fogalmaz meg a design, az ipari formatervezés nyomán a polgári teória is.

A munkafeltételek esztétikai értékeléséhez komplex szemlélet szükséges, a feltételek különböző csoportjait egységbefoglalva, a köztük meglevő korrelációkat kibontva és alkalmazva. A termelési környezet komplex, harmónikus és célszerűen való szervezettsége szerepét gyakran hagyják számításon kívül a munkafeltételek esztétikum-hordozó szerepének értékelésekor. Márpedig ezt a komplex szemléletet szembe kell állítani azzal a gyakran tapasztalható leegyszerűsítő szemlélettel is, amely a munka esztétikumát, szépségét nagyon alacsony fokúra, primitívre becsüli. Nem elégedhetünk meg a „munka szépsége” megértésének, elfogadásának ezzel a fokával, a csakis az első megközelítésben tapasztalható, kezdetlegesen érzékelhető, elfogadható szintjével. A konkrét munkakörnyezetet a maga egészében kell értelmezni az esztétikum szempontjából, természetesen építve arra a szintre is, amely az első megközelítésben fogad el valamiféle szépség-fokot. Ha a munka valóságos humanizálását tekintjük a munkafeltételek, a munkakörnyezet komplex értelmezése összefoglaló szintjének, s ezt az integratív megközelítést alkalmazva tanulmányozzuk a munka esztétikumát a munka feltételei oldaláról, akkor egy szűkített értelmezéssel szemben szélesebb alapokra helyezhetjük ezt az esztétikum-hordozó tényezőt. Ez azonban csakis a szocialista társadalmi viszonyok talaján lehetséges: csakis a szocialista fejlődés képes a megfelelő társadalmi viszonyok feltétel-rendszerét létrehozni a munka valóságos humanizálása számára. Tőkés feltételek között a munka humanizálására, a „human relations” megteremtésére irányuló törekvés legfeljebb látszat-humanizálást, részleges, átmeneti érvényű humanizálást eredményezhet, amit a társadalom alapvetően antihumánus természete keresztel, áthúz, s nem enged valóságos humanizálásként érvényesülni. Éppen ezért tekinthetjük a munkafeltételek, a munkakörnyezet esztétikai relevanciáját mindenekelőtt társadalmi méretekben tanulmányozandó kérdésnek, és szembe kell állítanunk a munka szocialista viszonyok közötti humanizálását a munka humanizálása polgári jelszavaival, törekvéseivel. Akkor is előtérbe kell helyezni ezt a szembeállítást, ha a polgári törekvések is megfogalmazzák a munka humanizálása kapcsán a munka feltételei, a munka környezete humánus voltára építve, a munka esztétikai jelentésének fontosságát (mint például Antonoff¹). A munka esztétikai vonásai számára azonban a társadalom csakis adott viszonyok közt tud alapot teremteni, s ez nem szándék kérdése, nem szubjektív óhaj függvénye, hanem a realitásoké.

„A termelési környezet esztétizálása” a tőkés viszonyok között a design igényeire, tapasztalataira építve terjed. Ez az „esztétizálás” azonban nem annyira esztétikai, sokkal inkább gazdasági-szociális-politikai jellegű, azaz nem az ember esztétikai igényeinek direkt kielégítését szolgálja, hanem direkt módon a gazdasági célok által vezérelt (azaz a munka termelékenységének, a termék eladhatóságának szempontjaként, valamint azzal a közvetítettséggel is, amely gazdasági célok szolgálatába állítva igyekszik hasznosítani az esztétikai igények kielégítését). Nem tagadjuk ezzel azt, hogy a polgári talajon keletkezett munka-esztétikai törekvés tudatosan is, a munkás esztétikai igényeinek kielégítése érdekében is igyekszik mozgósítani a munkakörnyezet esztétikai vonásait. Ez az indirekt kapcsolat azt jelenti, hogy az esztétikai igények keltése, az esztétikai szükségletek kielégítésére való

¹ Vö. Antonoff, R.: *Arbeitsästhetik*. Stuttgart 1976.

törekvés a munkafeltételek javításával, a munkakörnyezet „esztétizálásával” igyekszik megalapozni, hogy a munkás, a munka végzője, az ember „érezze jól magát” a munkahelyen. S ez a jobb munkahelyi közérzet maga is „termelőerővé válik”, hiszen az „esztétizálással” kapcsolatos fáradozások megtérülnek a termelékenységi mutatókban, a termék minőségének fejlődésében, a hatékonyság növekedésében stb. — olyan mutatók körében, amelyek nem direkt módon kapcsolódnak az esztétikai szükségletekhez, de mégis összefüggésben vannak azokkal. Ennyiben a munkaesztétika tőkés viszonyok közti terjedése már önmagában mutatja azokat a motívumokat, amelyek a munkaesztétika polgári talajon történő megfogalmazása mögött megtalálhatók. (Ezt az indirekt kapcsolatot természetesen a munkafeltételek, a munkakörnyezet szocialista viszonyok közti „esztétizálásában” is érvényesíthetnék azzal együtt, hogy itt nagyobb a lehetősége a direkt kapcsolatoknak is.)

A munka környezetének, a munka feltételeinek a kettős rendszerét áttekintve, vissza kell jutnunk a kiindulópont kettős megközelítésének konzekvenciáihoz: a munkakörnyezet általános, társadalmi méretű, valamint konkrét munkahelyi méretű problémáinak egybevetése alapján. A kettéválasztás s e kettős megközelítés érvényesítése jogosságát az eddig kifejtettek igazolhatják. A megközelítések ezen lehetőségeit azonban a következőkben még egy további mozzanattal kell kiegészíteni, a két megközelítés közti kapcsolat, a közvetítések, az átmenetek révén. Ebbe a rétegbe kell beleszámítani, itt kell értékelni a munka környezetének a *munkahely elhelyezésével* kapcsolatos, átfogóan jelentkező kérdéseit.

A munkafeltételek jellegét erőteljesen befolyásolja az az *üzemtelepítési* politika, amely vállalja, hogy tudatosan tervezze meg egy üzem elhelyezését, megkeresve a legkedvezőbb környezeti viszonyokat. Ebben a tervező munkában talán van valamelyes szerepe az esztétikai megközelítésnek is, bár valószínű, hogy egészen más, s nem a környezet-esztétikai szempontok dominálnak. Elsődlegesek a munkaerő-források, a nyersanyag-források és hozzáférhetőség révén végzett gazdaságossági számítások, a termelésben szükséges kooperáció kedvező feltételeinek kutatása, a szállítási lehetőségek legkedvezőbb adottságainak kiszámítása stb. De ha minden tényezőt fontosabbnak is ítéli meg az ipartelepítési politika, nem feledkezhet meg a környezet másfajta megközelítéseiből adódó szempontokról sem. S ezek közt nem csekély hely jut a munkahely környezetvédelem szempontjából történő értékelésének, az elhelyezés ökológiai szempontjainak. Ennek súlya, jelentősége közismerten nagyon erősen növekszik korunkban, a környezetszennyeződés által okozott súlyos károk nyomásának figyelembevételével, az ipari, a termelési berendezések elhelyezése viszonyai közt.

A munkahely környezetének fontos tényezője, a munkahely elhelyezése vonatkozásában is, a *munkahely esztétikus volta*: az a probléma, hogy a munka környezete milyen települési, természeti feltételek között található. Vonzó tényezővé válhat a munkahely telepítésének esztétikus környezete, míg hiánya elháríthatatlan taszító tényezővé alakulhat, s ennek konzekvenciái a termelékenységben, hatékonyságban stb. is szemmelláthatóan, feltűnően megjelennek. A munkahelyek, a munka terei és ezek elhelyezése — makro- és mikroméreteken egyaránt, valamint olyan tényezők, mint például az üzemi építészeti szerepe a munka környezetének kialakításában — a munka feltételeinek esztétikai jellegével szorosan összefüggő, pontosabban: abba beleilleszkedő tényezőrendszer alkot, amelyet a munka esztétikája kidolgozásában figyelembe kell vennie a kutatónak. A

szép, esztétikus természeti viszonyok közé elhelyezett munkahely esztétikai hatásánál fogva alkalmas vonzóerőt gyakorolni. De a munkahely telepítésének nemcsak természeti, hanem városképi, vagy éppen humán oldalai is szerephez juthatnak: hogyan illeszkedik környezetébe a munkahely – ez nemcsak a munkahely színdinamikai környezetének esztétikus voltára utal, nemcsak az alkalmazott jelek megfelelő esztétikai alapon tervezett és kivitelezett, grafikai alapossággal és szépséggel realizált rendszerére épít. Ezekre is, hiszen ezen tényezők – sok mással együtt – beletartoznak a munkakörnyezet rendszerébe. A munkahely beilleszkedése azonban várostervezési, településtervezési kérdés is – ennek esztétikus volta objektív alapokon a szubjektumban is tükröződik, a szubjektum tudatának szintjét, érettségét jelentősen befolyásolhatja. A munkához való pozitív, tudatos alkotó viszonyban szerephez jut a munkahely környezetével való azonosulás, építve annak esztétikumára.

Ilyen munkaesztétikai törekvés figyelhető meg a néhány évvel ezelőtt elkészült ózdi dróthengermű elhelyezésében. A rendkívül modern termelési berendezéseket – éppen hatékonyságuk, s az ebben nagy szerepet játszó esztétikai hatások érvényesülése érdekében – olyan természeti környezetbe illesztették be (láthatóan és nem átláthatatlan betonkerítéssel elszigetelve a szép természeti látványtól), s úgy szerelték fel (parkosítással az esztétikus környezetet beleillesztve a meglévő gyönyörű természeti keretbe), hogy összhangban legyen a modern berendezések színvonalával. Ez a tudatos környezet-esztétikai igényeket alkalmazó tervezés még nem túlságosan gyakori. De ez a jövő útja, s ebben a munkaesztétikai kutatások sok segítséget nyújthatnak a gyakorlati tevékenységnek, a gazdaságosság emelését célzó törekvéseknek is.

c) A MUNKA ESZTÉTIKUMA AZ EMBERI KAPCSOLATOKBAN A MUNKAVÉGZÉS SORÁN

A munka környezete, feltétel-rendszere elvezet a munka során keletkező *emberi kapcsolatok esztétikumának* vizsgálatához.

Nemcsak a munkát a maga tárgyiségében, hanem a munkát végző ember oldaláról közelítve, a szubjektív oldalt is hangsúlyozva kell értelmezni az esztétikai mozzanatokat a munkával kapcsolatban. A munka körülményei nemcsak a tárgyi körülményeket jelentik. Nemcsak a munkaeszközök, a gépek elhelyezése, a munkahely objektív viszonyai jelentik a munkafeltételeket, nemcsak a tárgyi vonásokban rejlenek esztétikai lehetőségek, vonások a munkában, amikor a munka környezetét tanulmányozzuk.

A munkakörnyezet, a munka feltételei másik csoportját is figyelembe kell venni, azokat a viszonyokat, amelyek a munka „humánus oldalához” tartoznak, azaz az emberi viszonyok munkakörnyezetet teremtő szerepét is számításba kell venni. Ez az emberi oldal természetesen nemcsak azt jelenti, hogy az *objektív viszonyok milyen visszhangra* találnak az emberben. Nem mellékes szempont ez sem: van-e emberi *reagálás*, és milyen ez a reagálás, például a színdinamika alakítására, a gépek célszerűbb elhelyezésére, a zajártalmakkal szembeni intézkedésekre stb.? A „visszaigazolás” fontos lehet, ezen is le kell mérni az objektív munkafeltételek értékét (s ezen az alapon a bennük rejlő esztétikai lehetőségeket is). Könnyen lehet, hogy elmarad a szükséges reagálás, nem éri el célját az objektív feltételek átalakítása. Akkor meg kell vizsgálni ennek az okait, s keresni kell a megfelelő hatásokhoz szükséges eszközöket, feltételeket.

Másik oldalról az emberi viszonyokat a munkakörnyezet szempontjából az esztétikai szempontokat hordozó munkafeltételek érettsége, színvonala tekintetében kell vizsgálni. Ennek nyomán kutatni kell a munka, a termelés során kialakult termelési-emberi viszonyok szerepét, esztétikum-hordozó funkcióját.

Az emberi viszonyok esztétikuma áttekintése során visszautalunk az *esztétikai viszony szerkezetének* tanulmányozása alkalmával tett megállapításokra. Novikova az esztétikai viszonyban a *szubjektum* három: a pszichofiziológiai, a szociális, valamint az individuális rétegét sorolta fel. A szubjektum részvétele a munkafolyamatban (s ezáltal a munkában rejlő esztétikum léte, hatása) szorosan kötődik a felsorolt három szinthez. Beleszövídik a pszichofiziológiai szinten keletkező esztétikum szövetébe a munka esztétikuma, beleértve a szubjektum szerepét az esztétikai elsajátítás folyamatába, a tárgy vagy szituáció intuitív-emocionális értékelése hogyanját kapcsolva hozzá a munkában való szubjektív részvétellel magához a munka tényéhez. Nyilvánvaló, hogy a szubjektum szerepe az esztétikai viszonyban ezen első szintet meghaladóan még határozottabban előtérbe kerül a *szubjektum társadalmi determináltsága* értelmében: ez a társadalmi viszonyok direkt közvetítését jelenti az esztétikai viszony szubjektumának szférájában. A munka folyamata, jellege, feltételei tekintetében jelentkező társadalmi determináltság jelentőségét kell továbbvezetni, amikor a szubjektum oldaláról is a társadalmi viszonyok meghatározó szerepét hangsúlyozzuk: a társadalmi viszonyok, mindenekelőtt a társadalom termelési viszonyai eleve megszabják a szubjektum, az ember helyét, szerepét, lehetőségeit a társadalmi tevékenység minden szférájában, s a legalapvetőbb társadalmi tevékenységben: az ember munkájában is, sőt, elsősorban talán éppen ebben a munkatevékenység kereteit determinálva.

A társadalmi viszonyok meghatározó szerepet játszanak a munka, a termelés során kibontakozó emberi kapcsolatok jellege, természete, hatásossága vonatkozásában is. A termelési viszonyok szabják meg, hogy az emberi kapcsolatok hogyan alakulnak a munkafolyamatban, mennyire tudatosak, mennyire feltételezik a társadalmi, az üzemen belüli munkamegosztás hatásainak érvényesülését az emberi viszonyokban; azaz a termelés társadalmi természete, jellege mennyire tudatosul az emberben, mennyire azonosul a termelés objektív viszonyaiból fakadó követelményekkel, vállalja-e azokat, beleépíti-e létébe, magatartásába, viselkedésébe – vagy ellenkezőleg: hogyan próbál ellenállni a termelési viszonyok követelményeinek, hogyan szorul sarokba, hogyan marad magára stb.? A szocialista, valamint a tőkés termelési viszonyok közti alapvető ellentétek e téren is rendkívül fontos eltéréseket idéznek elő a munka nyomán kibontakozó emberi viszonyok esztétikuma vonatkozásában. Ki kell emelnünk a munkaesztétika tárgya jellemzősekor a munka emberi feltételei, körülményei között az *emberi kapcsolatok* esztétikumát, a munka során kialakuló, a munkához kötődő kapcsolatokra korlátozva megállapításunkat. (Ez a korlátozás jogos: nem tághatjuk indokolatlanul az emberi kapcsolatokban rejlő esztétikum körét a munkaesztétika körvonalazásakor, más kérdés lenne általában az emberi viszonyok esztétikumának az elemzése. Most azonban csakis a munkához kötődő emberi kapcsolatokat vesszük számításba, a barátság, az egymásra utaltság, a szolidaritás stb. olyan vonásait, amelyek kifejezetten a munka során kialakult közösségi vonásokat juttatják kifejezésre.) A *közösségi vonások esztétikuma* mindenekelőtt tartalmi kérdés, s csak másodlagosan kezelhetjük szervezeti-formai problémának. Természetesen ez sem közömbös, hiszen a közösségi vonásokat fejlesztő, terjesztő, erősítő tudatosító formák,

szervezetek sokat tehetnek a közösségért, annak zavartalan funkcionálásáért, s ezzel együtt a *közösségben rejlő esztétikai vonások* kibontakozásáért.

Csak a példa kedvéért emeljük ki a munkahelyen keletkezett közösségek sorából a *szocialista brigádmozgalmat*, amely az esztétikai értékek termelésében, kifejezésében, tudatosításában igen nagy lehetőségekkel bír. Mindenekelőtt az emberi viszonyok esztétikuma terén képes a szocialista brigád a közösségi vonások fejlesztésével, kialakításával, tudatosításával fontos munkaesztétikai funkciót teljesíteni. Bár nem feladatunk most a szocialista brigádok helyzetének, fejlődésének áttekintése, értékelése, csupán a munkaesztétika szempontjából utalunk a bennük rejlő lehetőségekre, itt is érdemes felhívunk a figyelmet arra, hogy a szocialista brigádok továbbfejlesztésében tekintettel kell lenni *közösségi-voltukra*, s mindenekelőtt *munkahelyi szocialista alapközösség-funkciójakra*. Ez alkalmas arra, hogy az emberekben a közösség iránti igényeket kielégítse, s főként az informális közösség iránti szükségletek vonatkozásában kaphat nagy hangsúlyt a munka feltételei közötti szerepe, az emberi kapcsolatok szervezésében. Erősíteni kell ezért a brigádok munkahelyi vonásait, a munka során létező emberi kapcsolatok szervezett közösségeként, a munkán túli közösségként való kezelésükkel szemben.

A munka feltételei között az emberi kapcsolatok esztétikum-termelő, -hordozó funkcióját tanulmányozva, hangsúlyoztuk a szocialista fejlődés lehetőségeit (ezzel egy-szersmind felelősséget is vállalni kell az esztétikum ezen területe tudatos fejlesztéséért). A társadalmi és a termelési viszonyok determináló szerepe az esztétikai viszonyban a szubjektum létére, fejlődésére természetesen nem korlátozódik a szocialista termelési viszonyokra. Megtalálhatjuk ezt az összefüggést a tőkés termelési viszonyok között is. Igaz: a kapitalizmus eljutott a termelés társadalmi jellegének magas fokáig, miközben ragaszkodik a termelés produktumainak magánelsajátításához. Köztudott, hogy a kapitalizmus alapvető ellentmondását Marx éppen ezen a ponton találta meg. Már maga az a tény, hogy a termelés társadalmasodik, kifejezi a termelés, a munka során a munkamegosztás létét, fejlődését. Márpedig a termelés társadalmi jellege eleve magával hozza a munkát végzők, a munkások egymásrautaltságát, közösségként való létének szükségességét. Ez az alapja a munkátestvériségnek, a szolidaritásnak, végső fokon a proletár internacionalizmusnak. A munkásközösség teremt emberi viszonyokat a társadalom kizsákmányolási viszonyai között. Ennyiben a munkásközösség léte, hatása politikai-gazdasági-ideológiai oldalaihoz kapcsolva (osztályharc!) esztétikai-etikai vonásokat is találhatunk. A munka feltételei között esztétikum-termelő tényező a tőkés világban a jó megvilágítás, a munkahely dekorálása, felvirágozása, zenei hangkulisszák megteremtése stb. mellett, sokkal inkább a munkásközösség léte, hatása; bár – éppen az osztályharcban játszott fontos szerepe miatt – igyekszik ezt korlátozni a burzsoázia, megbontva a közösséget, a munkásegységet munkahelyen és társadalmi méretekben egyaránt (a „divide et impera” elve jegyében). A munka esztétikai jellege – etikai tartalmával együtt – ily módon nem általában kötődik a munkához, hanem a munka konkrét történeti feltételei által meghatározottan, a társadalmi-termelési viszonyok által determináltan.

A társadalmi szint ily módon állítja előtérbe alapvető jelentőségű tényezőként, az esztétikai szubjektum keretei közt a munka során létező, ható viszonyokat. Ugyanakkor ez belekapcsolódik az *individuális* szintbe, az egyes ember élete során produkálva-reprodukálva a munka esztétikumát érvényesítő emberi viszonyokat. Az egyes ember individuálisan keresi-értékeli a munka viszonyai között azokat az emberi kapcsolatokat, amelyek a

munkahelyen kialakulnak, s amelyek alkalmasak arra, hogy az ember számára megjelenítsék mindazokat a tényezőket, amelyek esztétikailag hathatnak. *Valamennyi munkaesztétikai probléma*, de különösen a munka emberi kapcsolat-teremtő, motiváló tényezőjével kapcsolatos esztétikai probléma *aktuális, konkrét formájában az egyes ember életében* jelenik meg, individuális szinten érvényesül. A sok véletlen elem megléte mellett átsüt rajtuk a meghatározó tényező: a társadalmi determináltság. Semmi sem képes ezt az alapvető meghatározottságot hatálytalanítani, s bármiféle törekvés, amely erre a torzításra irányulnék, eleve kudarca van ítéelve.

Ennek ellenére nagyon sok olyan törekvést ismerünk, amelyek a mai kapitalizmus viszonyai között megkísérik ezt a lehetetlent valósággá avatni: mindenekelőtt az ún. „*human relations*” koncepciója érdemel figyelmet e téren, hiszen ez a polgári ideológiában-politikában, munka- és üzemszervezésben nagyon elterjedt felfogás éppen arra törekszik, hogy a munkahelyen emberi viszonyokat produkáljon. A vezető tőkérszágokban óriási erővel terjesztik e felfogást, tanítják a felsőoktatásban, nagy apparátusokat teremtettek az üzemekben, vállalatoknál annak érdekében, hogy biztosítsák az „*emberi viszonyokat*” – de egyáltalán nem az emberi kapcsolatokban, viszonyokban rejlő esztétikai értékek, hanem elsősorban gazdasági, politikai hasznuk miatt. (Nagyon ritka az az álláspont, amit a nyugatnémet Antonoff képvisel, aki a munka humanizálásában – ahogy ezt tanulmányunkban bemutattuk – a munka esztétikai értékeinek nagy jelentőséget tulajdonít.) A „*human relations*” kifejezetten termelési, hatékonysági kérdésnek tekinti a munkahelyen kialakítandó megfelelő emberi körülményeket, a munka emberi feltételeit, amelyek növelik a munkaerőnek a termelőerő-funkcióra való alkalmasságát. De ha nem is az esztétikum áll a figyelem középpontjában, egyáltalán nem tekinthető véletlennek, hogy már a polgári munkaelmélet és esztétika is „*felfedezi*” a munkaesztétika hasznát. Nem véletlen az sem, hogy a munka, s a munka keretei között az emberi viszonyok esztétikai jelentését éppen egy olyan teoretikus – és gyakorlati szakember, mint Antonoff – fogalmazta meg, aki esztétikai érdeklődése mellett designer is. Az ipari formatervezés adta meg azt a társadalmi-gazdasági bázist, amely kitermelte a munkaesztétika iránti fogékony-ságot polgári talajon is.

A „*human relations*” eszközeivel a mai kapitalizmus viszonyai között számos gyakorlati eredményt értek el, már ami a munkahelyi viszonyokat érinti. A munkahelyi környezetben, a mikrostruktúrában alkalmazott „*human relations*” nem lebecsülhető tényező a munka emberi feltételeiben rejlő lehetőségek feltárásában. Ennyiben a munka esztétikai alapjainak bizonyos rétegeit is megalapozhatják a „*human relations*” segítségével. Mégpedig abban a szférában, amely a munka környezetének, feltételeinek emberi oldalát jelenti, a munkahelyen az emberi viszonyok körében.

A munka esztétikai vonásai a munkahely környezetében akkor válhatnak valóban hatékonyvá, tartóssá, ha ezt a munkahelyi környezetet a társadalom maga is analóg módon támogatja, ha a társadalom maga is emberi viszonyokra törekszik. Bármennyire elsődleges ily módon az emberi kapcsolatok individuális rétege a munka esztétikája megalapozásában, az esztétikai viszony szubjektuma betetőzéseként, a döntő az egyes ember szempontjából értékelésre kerülő emberi viszonyok, kapcsolatok társadalmi determináltsága. Éppen ezért a társadalmi szinten az emberi viszonyokat ellenző, akadályozó szerkezet keretei között a munkahelyi körülmények közt jelentkező, individuális szintű emberi viszonyok esztétikum-termelő és -hordozó szerepe maga is nagyon szűk körre

szorul össze. A kizsákmányolás által korlátozott „emberi viszonyokkal” szemben a szocialista társadalom társadalmi méreteiben humanizálja a munkát, s „emberi társadalomként” alkalmas valódi emberi viszonyok megteremtésére.

Az emberi viszonyok megteremtésére megnyíló lehetőségek a szocialista fejlődésben jogot és kötelezettséget egyaránt jelentenek. Kötelezettséget, felelősséget hoz magával a lehetőség: a szocialista társadalom mit tesz annak érdekében, hogy az emberi viszonyok munkahelyi körülmények közt, mikrostrukturális szinten megvalósuljanak? Az esztétikum szempontjából ez a közvetlen forrás, az individuális szinten kell éppen ezért a munka esztétikumához vezető emberi viszonyokat, a tartalmas emberi kapcsolatokat megteremteni, nem elégedve meg azzal, hogy a társadalom a szocialista fejlődés során általában, egészében mennyire humánus társadalom. Különösen akkor tűnik szembe ez a felelősség, amikor konkrét munkahelyi viszonyok között helyel-közzel egyáltalán nem emberi viszonyok léteznek, hanem éppen az embertelenség virágzik.

A munka feltételei, a munka környezete ezen a szinten az *emberek* között a munka során kibontakozott *kapcsolatok* csoportjával is kiegészítendő. Nemcsak a tárgyi, hanem a személyi feltételek esztétikai értékelése is szükséges; erre megvannak az alkalmas viszonyok. Ennek megfelelően, a munkaesztétika kidolgozása során rendkívül fontos mozzanat a munkában résztvevő ember kapcsolatrendszerének esztétikai elemzése, a munka személyi vonatkozásai kapcsán keletkező esztétikai tényezők figyelembevétele. A munkakörnyezet esztétikuma ennek alapján kiegészül azzal, hogy ezt a környezetet mennyire és milyen módon építik ki a munkatársak, a munkát végzők emberi kapcsolatai, és elvezetnek-e ezek a kapcsolatok esztétikai vonások megjelenéséhez, vagy nem? Az emberi kapcsolatok értékei (vagy értéktelenségei), az igényesség (vagy ellenkezőleg: az igénytelenség) milyen fokon képes etikai, sőt, esztétikai értékeket produkálni, s megtalálja-e az ember ebben a kapcsolatrendszerben az esztétikai igények, szükségletek kielégítésének eszközeit, feltételeit?

Az esztétikai viszonyban a szubjektum szerepére támaszkodva tárult fel az emberi kapcsolatok esztétikai értéke, jelentése a munka folyamatában. Amikor a munkafolyamat feltételeit, környezetét ebben a vonatkozásban tanulmányoztuk, egyúttal tudomásul vettük és alkalmaztuk azt az esztétikai viszony körében a szubjektum megítélésében kiindulópontot jelentő metodológiai elvet, a szubjektum és objektum közötti kölcsönhatást, amelyben az objektum az elsődleges, a szubjektumot is meghatározó tényező. De a szubjektum visszahatása magában is, építve az objektum körére, esztétikailag releváns tényezővé válik. Így vezetnek el az emberi kapcsolatok a munka során az objektumon át a már tárgyalt kérdéshez: a munkaszükségletben a szubjektum részvételéhez. Miképpen azonosul az ember a munkájával? – ebben benne van a munka jellege, fejlettsége, technikai felszereltsége, munkafeltételei, környezete stb. De benne van maga az ember is, a munkát végző ember szubjektumának jellege, fejlettsége, tudatának foka, öntudatának állapota stb. Nem közömbös: az ember mennyire hajlamos erre az identifikálódásra, vagy pedig tudatának fokánál fogva, mennyire áll ellen ennek az azonosulásnak? Az emberi szubjektum ennyiben maga is visszahat az esztétikai objektumra, s a benne rejlő indítékok maguk is jelentős esztétikai tényezővé válnak. Nemcsak a munka állapota, jellege szempontjából differenciálódik a kép: milyen munka válik az ember elsőrendű életszükségletévé, építve a szükséglet tárgyának elsődlegességére, hanem abból is: kinek a számára válik a munka életszükségletté, s ebben benne van annak a megállapítása, hogy az ember

szubjektuma mennyire alkalmas erre a fejlődésre. Ezért sem közömbös, hogy a munkához fűződő emberi kapcsolatokra kitérjünk – ezt a következőkben még külön megtegyük –, hiszen ebben látjuk az esztétikai viszony fontos elemét a munka körében, a munkaesztétika tárgya megközelítése mozzanataként.

d) ESZTÉTIKUM A MUNKA TERMÉKÉBEN

A munkaesztétika talán legismertebb területe, amit különösebb vita nélkül elfogad a közvélemény is, a gyakorlat is esztétikailag releváns problémának: a munka *produktumának* az esztétikai jelentése. A munka eredményeként keletkezett termék megtestesíti azokat az emberi erőfeszítéseket, amelyek az eredményben jelennek meg. Az ember munkáját végezve valósággal beleépíti magát, képességeit, erőfeszítéseit, tehetségét, izom- és ideg-felhasználását a termékbe. A végtermék a munka eredményeképpen ily módon tárgyiasultan az ember egészéről ad képet, jelzi az ember esztétikai minőségét, értékét. A munka terméke esztétikum-hordozóként is jelentős – mint maga a termék, annak esztétikai jelentése, állapota –, valamint ezen túl közvetve is esztétikai információkat nyújt az emberről, munkája esztétikai jellegéről. Közvetve a termékben így tárul fel az emberi lényeg megvalósításának, az ember önmegvalósításának esztétikai fejlettsége, megmutatva, hogy az ember mennyire volt képes „a szépség törvényszerűségei szerint alakítani”, avagy mennyire szorul háttérbe, más motívumok miatt, az emberi lényeg realizálásának esztétikum-teremtő szerepe. A közvetlen és közvetett esztétikai relevancia a termék esztétikus voltában ily módon ad képet a munka esztétikumáról, ebben a tágabb keretben.

Mennyire esztétikus a termék? – ez a kérdés nemcsak elméleti jelentőségű probléma, hanem elvezet a termék gazdasági megítéléséhez is. Éppen ezen a ponton válik nyilvánvalóvá, hogy a munkaesztétika köréből miért emelkedik ki a közvélemény megítélésében is a termék esztétikai oldala, miért válik a munkaesztétika értelmezése ebben a körben csaknem azonossá magával azzal a ténnyel, hogy mit jelent a termék esztétikailag? E kérdés tehát kettős megvilágításban is polgárjogot nyert már: az egyikben a termék eladhatósága szempontjából merülnek fel az esztétikai igények. A másik oldalon a termék előállításával kapcsolatban keletkeznek az esztétikai igénnyel összefüggő kérdések.

A piac jelzi mindenekelőtt a termék esztétikai minőségének, esztétikailag értékes voltának fontosságát. Ennyiben a piaci szempont a termék eladhatósága oldaláról képes utalni a termék esztétikai színvonalára iránti igényekre: ma már egyre erőteljesebben növekszik a technika, a tudomány eredményeinek alkalmazásával párhuzamosan az igény a termék hasznosságára, s e hasznosság nem zárja ki a termék esztétikus voltát. A „világ színvonal” megfogalmazott vagy meg sem fogalmazott igényei ma már nemcsak a hasznosságot érintik: két termék közül nem annak lesz igazán piaca, amely funkcionálisan alkalmas ugyan, de küllemével, felépítésével taszít, hanem ellenkezőleg: a vásárlóközönség keresi a tetszetős, formatervezett árut, s inkább megfizeti az árban is kifejeződő különbséget, nagyobb értékűnek ismerve el azt, mint a hasznos, de csúnya, taszító terméket.

Kérdés, hogy a gazdasági tervező szervek mennyire ismerték fel ezt a változást az igényekben, s mennyire hajlandók preferálni a termékben megtestesülő esztétikai értéket? További kérdés, hogy meddig jutott el az igények fejlődése, hajlandók-e a gazdasági

irányító, tervező szervek vállalni az igényformálást is, mennyire ismerik fel a termék esztétikai értékeiben rejlő hatalmas hűzóerőt, amely nemcsak esztétikai nevelésre alkalmas? Ez sem közömbös, hiszen a szocialista tudatformálás egyik legalapvetőbb feladata a politikai, világnézeti nevelés, a morális nevelés mellett a tömegek esztétikai nevelése. Vagyis: a hazai és a nemzetközi, illetve a világszínvonal közti viszonyról van szó egyik vonatkozásban: a termék eladhatóságában kifejeződik esztétikai minősége is. De nemcsak eladhatósági kérdések keletkeznek, hanem a tömegek ízlésszintje fejlesztésének lehetőségei oldaláról is figyelmet érdemel a termékben megtestesülő esztétikai érték, a munkaesztétika „látványos” és igen hasznos vonásaként.

A gazdasági, társadalmi-kulturális problémák elvezetnek a munka, a termelés tudatos esztétikai tervezésének igényéhez. Az eddiginél nagyobb figyelmet érdemel a termék esztétikumára való koncentráció, az esztétikai célok, feladatok tudatos megfogalmazása. Ez nemcsak az ipari formatervezés elismerésének kérdése – az is –, hanem szélesebb körben a termelésnek az a céltudatossága, irányultsága, amely alapkérdésként kezeli a termék esztétikus voltának elérését. Ebben az eddigieknél is nagyobb szerepet kell biztosítani az ipari formatervezésnek. A design nem véletlenül fejlődik rohamosan az iparilag fejlett országok csaknem mindegyikében. A design mint önálló szakma, mint a termelés szerves alkotórésze a szocialista világban is egyre nagyobb rangot vív ki a maga számára. Nemcsak, s nem elsősorban üzleti szempontok által vezérelten, hanem a benne rejlő nagy társadalmi-politikai, ideológiai-kulturális értékek miatt is nagy érdeklődés övezi a design fejlesztését a Szovjetunióban – ahol a forradalom utáni közvetlen időszaktól fogva napjainkig nagyon tudatos ipari formatervezői tevékenység folyik, s ennek igen nagy a nemzetközi elismertsége,¹² és más szocialista országokban, például az NDK-ban, Lengyelországban is. A vezető tőkésországokban még ennél is nagyobb hangsúlyt kap a design, s ezt talán indokolja az ott érvényesülő, mindennél fontosabbnak tekintett üzleti szempont. „A gyakorlat az igazság kritériuma” – s ennek jegyében a modern termelés gyakorlata nagyon erőteljesen igazolja azt az igazságot, hogy a termék esztétikuma nem valamiféle külsődleges, a termékre kívülről ráaggatott felesleges dekoráció, hanem nagyon is a termék szerves része, tartozéka, ami nélkül ma már a modern termelés egyáltalán elképzelhetetlen. Ezen a vonalon haladva valószínűleg már könnyen érthetővé válik, hogy miért kerül előtérbe a világon mindenütt a munkaesztétikának ez az oldala, a termék esztétikai jelentése, minősége oldaláról közelítve a problémához.

A termék esztétikuma mindenekelőtt a *termék szépségében* jut kifejezésre – ami nem ellentételezése a termék hasznosságának. A termék szépsége mindenekelőtt a dolgok szépségét jelenti. A dolgok szépsége egyben kifejezi a társadalom, a szocializmus szépségét, s a termelő ember hatalmát a dolgok fölött, a munka szabadságát, de a munkát végző, valamint felhasználó, a fogyasztó ember esztétikai szükségleteinek a színvonalát is. A munka produktumának szépsége kifejezi a kor esztétikai viszonyait, azok jellegét, fejlettségét, s mutatója lehet a kor esztétikai állapotának, ízlésszintjének is. Kifejezője lehet a társadalom esztétikai érettségének, fejlettségének a termékben rejlő, megtestesülő esztétikum foka, jellege. A termék szépsége, esztétikai értéke a termelés folyamatának célja.

¹² Ezt a nemzetközi értékelést mutatja, hogy 1975-ben Moszkvában került megrendezésre az ICSID világkongresszusa, az ipari formatervezés, a design szakembereinek világtalálkozója a szovjet formatervezési központ, a VNIITE szervezésében, nagy társadalmi figyelem által övezve.

Nem öncélja, hanem a termék hasznosságával, a funkcionalitással együtt értékelhető csupán. Jogos a megállapítás: „designer termékének esztétikai értéke a használati minőség szükségszerű-eleme”¹³ (Czuhina, Novikova).

A termék szépségének másik oldalát is emlékezetünkbe kell idéznünk, a termék mint dolog, tárgy szépségén kívül. A munka, a termelés terméke közvetlenül a munka produktumaként az a termék, amely dologi mivoltában, objektivációként sűríti magába a munka, a termelés minden esztétikai vonását. De a dolog, a tárgy mellett a munka, a termelés termékeinek a köre szélesebb. A munka, a termelőtevékenység termékeinek körébe tartoznak az előbb tárgyalt problémák is: a termelés eredményei az *emberi viszonyok*, akárcsak *maga az ember*, konkrét fejlettségével, erkölcsi-esztétikai szükségleteivel, politikai-világnézeti tudatosságával stb. A munka termékének esztétikai jelentését ebben a szélesebb körben is meg kell fogalmazni, azzal együtt, hogy a dolog szépsége, a munka termékének közvetlen esztétikai jelentését ezzel ne homályosítsuk el.

Az ember munkájával hozta és hozza létre ma is önmagát: a munka terméke az emberréválás folyamata, s ez nemcsak az emberiség keletkezésének őstörténetére igaz, hanem mai, aktuális jelentése is van. Az ember munkája révén kvalifikálja önmagát, emberi mivoltát, a munka teszi az embert emberré, ez az ember alapvető minősítő jegye, az a *differentia specifica*, amivel az ember mint olyan, emberi lényegét minősítheti. Ennyiben a „termék” – szélesebb értelemben, nemcsak dologiságában értve – magába foglalja az embert is, az emberben megtestesülő esztétikumot. Az ember, az ember kapcsolatai, s az ezekben rejlő esztétikai értékek ily módon épülnek rá a munkatevékenység esztétikum-termelő, esztétikum-hordozó funkciójára, kitágítva a termék körét. De ezen a vonalon haladva még egy további lépést is meg kell tenni: a termék átvitt értelemben az embert mint terméket úgy is jelenti, hogy az embert a munka emeli ki, teszi emberré, s egyben azt is, hogy az ember munkája révén teremtette meg a társadalmat.

A munka termékének esztétikumát vizsgálva így jutunk el a társadalom, mint a munka terméke esztétikai jellemzésének szükségességéhez is. Ennyiben tehát a munka termékében megtestesülő esztétikum nem korlátozódik a design esztétikai jelentésére, hanem a maga teljességében igényel vizsgálatot. Bele kell foglalni ebbe a teljességbe a munka termékeinek közvetlenebb és közvetettebb rétegeit egyaránt, a közvetlen dologi-tárgyi terméktől az embert, az emberi kapcsolatrendszert, a társadalom mint a munka terméke közvetettsége egész tartományát is.

A munka terméke értékelésének sokféle szempontja létezik. Mindenekelőtt az érték, illetve használati érték (s a köztük levő viszony) közgazdasági vonatkozásai hatnak, s ennek a közgazdasági értékelésnek kell alávetni minden további szempontot. De a közgazdasági vonatkozásokkal nem merült ki a termék megítélésének köre. Már a közgazdasági szempont is egyre összetettebb, ahogyan a tudomány, a technika vívmányai behatolnak a termelésbe, s megtestesülnek a termékekben. Ennek megfelelően nem érdektelen önállóan vagy relatíve önállóan vizsgálni technikai színvonal szempontjából is a terméket. Ez a szempont a hatékonyságnak fontos eleme. Ebbe a szempont-rendszerbe kell beleilleszteni a termék *esztétikai értékét*, nem önállóan, nem célként-öncélként, hanem a többi szemponttal szinkronban, az esztétikai mozzanatok növekvő fontosságával. Már csak ezért is

¹³ *Vesztnyik MGU*, 1967/3, 78. o.

jelentős a munka terméke esztétikai vonásait szélesebb rendszerbe beleágyazva kutatni, feltárva mindazokat a tényezőket, amelyek az esztétikai jelentéssel összefüggésben, kölcsönhatásban vannak. Nagyon jelentős kérdés a termék esztétikumának tanulmányozása a társadalmi determinánsok fényében. Az esztétikumot, s mindenekelőtt a termék szépségének összefüggését hasznossága kölcsönhatásával, funkcionalitása érvényesülésével együtt kell vizsgálni. Ebben a soktényezős rendszerben sem csekély az esztétikum szerepe, s egyre növekszik súlya, jelentősége.

e) A MUNKÁHOZ VALÓ VISZONY MINT A MUNKA ESZTÉTIKUMÁNAK KIFEJEZŐJE

Már az előzőkben jeleztük, hogy a munka körében mennyire jelentős helyet foglal el az emberi oldal. A munka az *ember munkája*, s éppen ezért az ember és a munka közti kapcsolatban testesül meg végső soron minden mozzanat, amely a munkához kötődik. A munka folyamata, a munka terméke, a munkavégzés, a termelésben a munka által keltett emberi kapcsolatok – közösségi rendszerek (s ebből építkezve: réteg-, csoport- és osztályviszonyok emeletei) a munkának az ember általóságát, az ember által végzett voltát hangsúlyozza. Ennek alapján jutottunk el már az eddigiekben is a munka, a munkafolyamat, a termelés objektív területeitől a munkában az ember részvételéig: az ember objektíve részt vesz a maga szubjektumával együtt az ember–munka kapcsolatban, elidegeníthetetlen részeként annak, amit a munka az ember és a társadalom számára jelent, mint az ember differencia specifikája. Másik oldalról közelítve: *csak az ember végez munkát*, s már maga a kifejezés: „munka”, szükségképpen tartalmazza emberi mivoltát, azt, hogy csakis az emberhez mint alanyhoz kötődve létezik. (Másutt¹⁴ foglalkoztunk részletesebben a munka emberi mivoltának lényegével, s azokkal a torzulásokkal is, amelyek a munka emberi voltát igyekeznek elvitatni, leválasztani a munkát az emberről. Az embert megfosztani munkájától, s a munkát elemberteleníteni: egy és ugyanazon töről fakadó, kettős egybefonódó torz értelmezése a munkának. A munkamegosztás mai szakaszát ennek jegyében nevezik „gépek közti munkamegosztásnak” így utalva arra, hogy az embertől a gép átvállalja a munkát, s így válik a munka gépivé, embernélkülivé stb.)

A munka esztétikáját tanulmányozva, a munka esztétikum-hordozó és -termelő természetének különböző területeit feltárva, már az előzőkben is tisztáztuk, hogy a munka folyamata csakis azáltal vizsgálható érdemének megfelelően, ha megvizsgáljuk egyúttal a munka körében keletkezett emberi viszonyokat is, s ha az azokban rejlő esztétikumot a munka esztétikai vonásai között a megillető helyén tárgyaljuk. Ennek jegyében emeltük ki, külön pontban (c) pont) vizsgálva, a munkához kapcsolódó emberi viszonyok esztétikumát.

Logikus folytatása az ember és a munka közötti kapcsolat további tanulmányozásának a munka körében kialakult emberi viszonyok tisztázásának az a területe, amely elvezeti a kutatót az emberi viszonyok leglényegesebbjéhez, ahhoz a legemberibb *emberi viszonyhoz, amely az embert a munkához fűzi.*

¹⁴ Vö. Fukász György: *A munka filozófiája*. Jelzett kiad. Főként az I. fejezete tartalmazza a munka és ember kapcsolatának kifejtését a munka lényegét illetően. Ugyancsak foglalkozik e kérdéssel egy későbbi munkánk: Fukász György: *Az ember és a munka*. Jelzett kiad.

Az emberi kapcsolatok, érintkezési formák sokfélesége közismert. Éppen ezek gazdagságát teszik vizsgálat tárgyává Marx és Engels *A német ideológia* c. kötetükben. Anélkül, hogy az emberi kapcsolatok változatos színképét végigkövetnénk – még a munka körében jelentkezőket is csak szűken tárgyalhatjuk, nem is beszélve az emberi kapcsolatok gazdag formavilágáról: barátság, szerelem, munkatársi egymásraultalság, a szolidaritás, amely a proletár internacionalizmus emberi kapcsolataiig is elvezet –, az emberi kapcsolatok sokféleségéből ki kell emelni azokat, amelyek genetikusan is az ember emberré válásához vezettek.

A munkaesztétika, kutatási területének kialakítása során, a tárgy körvonalainak megrajzolásához az emberi oldalt tárgyalva, szükségképpen eljut az embernek a munkához való viszonyához, ebben a szférában is feltárva a munkához kapcsolódó folyamatok fontos csoportját. A munkához való viszonyban az embernek a viszony-rendszere rendkívül összetett. A felszínen, „látványosan” nem az esztétikai értékeket jelzi, hanem főként *etikai értékeket* juttat kifejezésre.

Köztudott dolog a munkához való viszony etikai jelentősége, s ennek megfelelően többnyire a munkaerőkölc oldaláról tárgyalják ezt az egyébként nagyon is összetett problémát. A munkához való viszony etikai értékeket tartalmazó jellegzetességeit nem lehet kétségbe vonni. Inkább azt a vizsgálódást kell elvégezni ehhez kapcsolódva, hogy *e viszony az etikai értékeket hogyan tartalmazza*, s csakis etikai jelentéssel bír-e? Nem szükséges különösebben beható vizsgálódás annak a feltárásához, megállapításához, hogy a munkához való viszony jóval összetettebb annál, semmint hogy csak etikai relevanciája lenne. E viszony jellegét tanulmányozva nem kisebb a jelentősége a probléma világnézeti oldalának, valamint politikai természetének: a munkához való pozitív viszony etikai értékein túl félreérthetetlen világnézeti-politikai értékeket is kifejez. Éppen ezek az újabb rétegek erősítik a munkához való viszonyban megtestesülő etikai-morális értékeket, felnagyítva, megsokszorozva azok erejét, jelentőségét.

A munkához való viszonyban kifejeződő értékeket komplex módon kell értelmezni, s ezen komplexitásba az etikai-morális, világnézeti, politikai értékek (valamint jogi stb. jelentése) mellett, nem kis fontosságú elemként tartoznak bele a munkához való viszonyt jellemző esztétikai értékek is. A munkához való viszony esztétikai oldalai – esztétikum-termelő, -hordozó funkciói, a munka szépségének érvényesülése, esztétikumként való érvényesülése, s esztétikai szükségleteket keltő, azokat kielégítő természete – adnak kulcsot kezünkbe annak megértéséhez, hogy miképpen érvényesülnek az előbb említett etikai-morális értékek a munkához való viszony körében. Kérdésünkre – *hogyan tartalmazza a munkához való viszony az etikai-morális értékeket?* – éppen az esztétikai értékek megközelítésében tudunk teljesebb választ kialakítani annál, mintha az etikai értékeket csakis önmagunkban, direkt módon érvényesülve értelmeznénk. Az etikai-morális értékek a munkához kapcsolódva ugyanis gyakorta jelennek meg indirekt módon, áttételesen, s a közvetítő láncszemeket, az áttételt éppen az esztétikum szférája jelenti. Az etikum és esztétikum közötti kapcsolatok tárulnak fel ezen vizsgálódás eredményeképpen, s ezzel azt is tisztázhatjuk az embernek a munkához való viszonya körében, hogy a munkához való pozitív viszonyban mennyire előtérbe kerülhetnek a munka esztétikumából fakadó ösztönző tényezők. A munka szépsége, esztétikai jelentése alkalmas arra, hogy felerősítse, elfogadhatóvá tegye azokat a morális vonásokat, amelyek direkt formában talán nem találnának olyan hatásos elfogadásra, talán nem feltétlenül vezetnének a

mély meggyőződés szintjéig, míg a munka esztétikai értékelése elfogadhatja etikai hatásukat, etikai megítélésüket is. Ily módon a munka esztétikai értékei – az embernek a munkához való viszonya esztétikai értékelésében – a munkához való kapcsolat etikai értékeinek is fontos hordozóivá válhatnak. Hozzájárulhatnak az etikai-morális értékek befogadásához, tudatosodásához, s kibővíthetik a munkához való viszony pozitív forrásait, kiszélesíthetik ennek bázisát.

A munkaesztétika tárgyának ez a fajta megközelítése, az embernek a munkához való viszonya oldaláról történő értelmezése így nemcsak elméletileg fontos kérdéshez vezet el a kutatót, s nem csupán az esztétika számára jelentős problémák tárulnak fel. A kérdés elméleti jelentőségénél talán még figyelemreméltóbb a *politikai*, s talán még a *gazdasági* funkciói is. A munkához való viszony bázisának esztétikai alapokon való szélesítése nagy szerephez juthat konkrét munkaszervezési kérdésekben, a szocialista munkaverseny kibővítésében és mélyítésében, a munkafegyelem erősítésében, a munka megbecsülésének megszilárdításában. Munkaesztétikai alapon kell kiegészíteni azokat a forrásokat, amelyek a munka szocialista jellege nyomán a munkához való szocialista viszonyt táplálják, megkeresve azokat a hatékony eszközöket, amelyek a munkával történő identifikációt megalapozzák, könnyítik, hatékonyabbá teszik.

A munkaesztétika tanulmányozása során így olyan problémáig jutunk el, amelyek jelzik, hogy az esztétikai értékek az etikai-morális értékeken túlmenően mennyire belefógnak gazdasági, politikai, világnézeti értékekbe is. Természetesen az *esztétikai viszony a munkához* a munkához való viszony komplex tartalmának csak egyik eleme, nem helyettesítheti az egészet. A munkához való viszony tekintetében az esztétikai viszony növekvő jelentősége nem vállalhatja át e viszony más elemeit, azok funkcióit. Nem pótolhatja például a munka közgazdasági értékeit – értékelését, megbecsülését –, nem helyettesítheti a munkaszervezés szükséges fejlődését a munkához fűződő kapcsolat értelmes voltának meggyőző bizonyításában (a munka nemcsak szép, hanem értelmes is legyen!). Relatív önállóságának értése nyomán azonban feltárulhatnak a viszony komplex természetének következményei.

A munkaesztétika ezen területének tisztázása kiegészíti a *munkaszükséglet* tartalmáról, szerkezetéről kialakult képünket is. A munka az embernek elsőrendű életszükségletté válása – a szocializmus, majd a kommunizmusba való átmenet viszonyai között, a munkaszükséglet magasabb fokait produkálva – különböző elemekből épül fel. Ezek közt nemcsak az ismert fiziológiai-pszichológiai motívumokat kell számításba venni. Nem kevésbé lényeges a munkaszükséglet mint etikai-morális viszony feltárása, s ezen túllépve: a munkához való viszonyban rejlő esztétikai tartalmak feltárása is. A szocialista társadalmi-termelési viszonyok objektív alapot teremtenek a munka átalakulásához nemcsak az ember morális, hanem esztétikai jellegű szükségletévé is. A munka perspektíváinak feltárása során a marxi koncepció tartalmának kibontása az elméleti tisztázáson túl fontos gyakorlati konzekvenciákkal is jár: a munka szabadságának fejlesztése, a szocialista, majd a kommunista jellegű munka kibontakoztatása, az ehhez szükséges feltételek megteremtése nyomán, a kizsákmányolás viszonyaitól örökölt és teljesen még fel nem számolt ellentmondások, vagy legalábbis a maradék-ellentmondások (elidegenedés, a szellemi és fizikai munka közti társadalmi ellentmondás stb.) megszüntetésére törekedve, nem kevésbé lényeges a probléma esztétikai oldalát megragadva, s a munkaszükséglet szocialista viszonyok közötti tudatos megalapozására esztétikai eszközökkel, az esztétikai vonások

erősítésével, azok tudatosításával is törekedni. A munkaszükséglet, s főként a munka elsőrendű életszükségletté válása folyamata összetettebb értelmezése elképzelhetetlen a munkához való viszony esztétikai természetének tisztázása nélkül. Helyesen mutatja ki ezt az összefüggést a szovjet Csuhina¹⁵ is írásában.

A munkához való viszony, mint esztétikum-hordozó és -termelő emberi kapcsolat elemzése, esztétikai jellegű értékelése nem válhat izolált, csak-esztétikai jellegű problémává. Olyannyira, hogy ennek az esztétikai problémának a munkához való viszony egész szerkezetébe való beillesztése adhat csakis reális kiindulópontokat egyáltalán az esztétikai problémák tisztázásához. A munkához való viszony napjainkban nem utolsósorban a *munkafegyelem* kérdéseiben jelenik meg, ez az a kézzelfogható terület, amelyen a munkához fűződő kapcsolatok reálisan megfogalmazódnak. Munkafegyelem – munkaverseny, a munkához fűződő emberi kapcsolatok társadalmi természetének, társadalmi meghatározottságának mutatói. Amikor a munka esztétikai jelentésének területeit áttekintve az embernek a munkához való viszonyát is tanulmányozzuk, nem feledkezhetünk meg arról, hogy ebben a viszonyban hogyan jelentkeznek a társadalmi viszonyok által meghatározott alapvonások: a munkafegyelem jelentése más tőkés és más szocialista viszonyok között. A munka mint külső társadalmi kényszer nyomására megvalósuló „vakfegyelem”, a munkához való viszony tekintetében a kizsákmányolás tényének következménye. A szocialista forradalom győzelme következtében változások történnek e téren is: a külső társadalmi kényszer kizsákmányolásból fakadó fő forrása megszűnik – de nem váltja fel azonnal a munka belső szükségletének magas foka, a munkaszükséglet mint az ember belső „kényszere” (ami emberi lényegéből fakad) önként vállalt munkafegyelem képében. Ezért is kerül a munkához való viszonyhoz ez az oldala a társadalom jelentős politikai problémáinak a körébe. Lenin a forradalom győzelme utáni években ismételtén vissza-visszatért a szocialista, tudatosan vállalt munkafegyelem, a munkához való kommunista viszony jelentőségére, társadalmi összefüggéseire. Ebben a vonatkozásban tárgyalta a kommunista jellegű munka, a munkához való kommunista viszony nagy társadalmi fontosságát a „kommunista szombatok” alkalmából, kiemelve ennek „nagy kezdeményezés”¹⁶ -voltát, s az önként vállalt munkafegyelem, a munkával való, társadalmi okokból történő azonosulás alapvető szerepét az egész társadalmi fejlődésben. A munkához való viszony társadalmi jelentősége fogalmazódott meg a proletárdiktatúra politikai rendszerének Lenin által kidolgozott körvonalaiiban is, amikor a proletárdiktatúra viszonyai között jelentkező osztályharc főbb feladatait áttekintette. Mint ismeretes, Lenin a proletárdiktatúra fő feladatait, funkcióit összefoglalva, az osztályharcnak az új, a proletárdiktatúra körülményei között jelentkező feladatait megfogalmazva utalt a munkafegyelemre, kimutatva, hogy a tudatosan vállalt munkafegyelem megteremtése az osztályharc feladata.¹⁷ Meg kell harcolni a munkásosztály osztályérdekeinek (s ezzel együtt a társadalom felemelkedése érdekeinek) érvényesítéséért e téren is, a munkával szembeni nem-munkás magatartás leküzdésével, a munkás tudatában, magatartásában jelentkező nem-munkás vonásokkal, törekvésekkel szemben. Ez pedig osztályharcot jelent akkor is, ha a munkásellenes

¹⁵ Csuhina, L. A.: A munka esztétikai lényege. *Munka és esztétikai nevelés*. Izd. ZINATNE. Riga 1969. 14. o.

¹⁶ Vö. Lenin: A nagy kezdeményezés. *Lenin Összes Művei* 39, Kossuth, Budapest 1973.

¹⁷ Vö. Lenin: A proletárdiktatúra. Tervvázlat. *Lenin Összes Művei* 30, Kossuth, Budapest 197.

érdekeket, törekvéseket a nem-munkás öntudatú munkások magatartásában találjuk, s ezekkel szemben a fellépést, a szocialista munkafegyelemért való küzdelmet az osztályharc fontos feladatként kell értelmezni.

Látszólag igen messze jutottunk a munkaesztétikától, s annakkeretei között a munkához való viszonyban megtestesülő esztétikai problémák tisztázásától. De csak látszólag vezetett el bennünket a gondolatmenet a kiinduló, esztétikai problémától. Valójában ennek kutatjuk egész társadalmi háttérét, s ezért kell a munkaesztétikai problematikát a munkához való viszony egész rendszerébe beleágyazva vizsgálni. S ebben elsődleges jelentőséget kell tulajdonítani a munkához való viszony politikai alapjainak, az osztályharc megvilágításában vizsgálva minden, a munkához való viszonnal kapcsolatos kérdést, így a munka esztétikai oldalait is.

*

A munkaesztétika lényegének összefoglalására törekedve az eddigieket természetesen nem minősíthetjük a „munkaesztétika tárgya” meghatározásának. Nem is vállalkozhatunk erre a nagy igényű feladatra, hiszen e területen csak a kezdet kezdetén tart a tudományos kutatás. Csupán arra törekedtünk, hogy kísérletet tegyünk a munkaesztétika körébe tartozó alapvető problémák, területek áttekintésére, azoknak a kérdéseknek a felvázolására, amelyekkel a munkaesztétikai kutatásoknak foglalkozniuk kell. E kérdések összefoglalása azonban már jelezheti azokat az utakat, irányokat is, amelyeken a továbbiakban majd a tárgy meghatározása érdekében tovább kell lépni.

A munkaesztétika kutatási kompetenciájának körébe tartozó kérdések áttekintése korántsem tekinthető teljesnek, nem is vállalhattunk volna ebben teljességre, vagy akár-csak viszonylagos teljességre törekvést. Számos területen kell továbbmenni, s az eddigi tapasztalatok azt mutatják, hogy sok további problémakör érdemelné meg a figyelmet a munkaesztétika meghatározásával kapcsolatban az eddigieken kívül is. Nem is szólva arról, hogy a munkaesztétika elsősorban a „jövő tudománya”, s jelentősége várhatóan egyre növekszik a már-már tapasztalható felismerés kapcsán, amely kezd hangot adni a munka esztétikai oldalában rejlő nagy problémák és lehetőségek feltárása társadalmi fontosságának. Nem kell nagyobb jóstehetség annak a megállapításához, hogy a munkaesztétikába tartozó alapvető problémakörök a jövőben keletkező újabb problémakörökkel tovább fognak bővülni, s a mostanáig vizsgált problémák körét is nyilvánvalóan ki kell egészíteni. Ez a kiegészítés további bontásokat eredményezhet, hiszen a munkafolyamat, a munka környezete, a munka körében keletkező emberi kapcsolatok, valamint a munka terméke és a munkához való emberi viszony eléggé átfogóan tartalmazza a munkaesztétikai problémák lehetséges területeit. Sőt, máris alkalmazhatunk olyan belső bontásokat, amelyek a jelenlegi körülmények között – aktuális elemekkel megalapozva – célszerűnek látszanak a munka esztétikai jelentésének vizsgálatához (például: a munkafolyamatból kiemelve az ahhoz tartozó emberi relációkat).

Az elkövetkező kutatások feladata a munkaesztétika további kidolgozása. Ezt segíthetik elő a szükségképpen kibontakozó viták, amihez ez az összefoglalás vitaalapként csupán kezdeti állomást kíván jelenteni.

A POLITIKAI ANTROPOLÓGIÁRÓL*

GOMBÁR CSABA

Néhány éve Tonga, Samoa és a pápuák földje független országokká váltak. Olyan területek ezek, amelyeket jó, ha útleírásokból vagy néprajzi elemzésekből ismerünk kissé. A körülbelül másfélszáz ma létező államalakulatból százat, mint legalábbis formálisan független államot, e században kellett vagy kellett volna megismernünk. Ezek jó része a legutóbbi időkig a gyarmati függés valamilyen formájában élt, és társadalmi fejlettségére az úgynevezett primitív állapot volt a jellemző. Mit is takar ez a minden létező különbséget elfedő és persze lekezelő fogalom, a „primitívség” politikai tekintetben? Mire épülnek az új, a szándékok szerint nemzetállami formák? Mi az a befogadó közeg, amelynek adaptálnia kell vagy kellene a különböző politikai exportcikkeket, a számukra ajánlott politikai intézményeket? Miként és mivé változott ezen népek politikai, vagy politikai-ként is felfogható szervezetsége?

A mindössze néhány évtizede kialakult politikai antropológia közvetlenül ezekkel a kérdésekkel foglalkozik. Érdemes erről a kutatási területről tájékozódni, mert hatása és jelentősége messze túlmutat az általános antropológia kérdéskörén, és eredményei mind a politikatörténet, mind a politikaelmélet szempontjából elhanyagolhatatlanok.

Georges Balandier, a politikai antropológia neves francia kutatója egy összefoglaló munkában (G. Balandier, 1967) vizsgálja meg a törzsi-nemzetségi társadalmak politikai jellegzetességeire vonatkozó kutatásokat. Ezek a kutatások jelentősen tágítják a politikai gondolkodás horizontját. Hiszen a társadalomtudományban használt politikai fogalomrendszerünk érthetően Európa-centrikus, sőt többnyire Nyugat-Európa-centrikus. Ez pedig paradox módon sokszor egy „európai provincializmust” eredményez és a legkisebb ellenállás irányában haladva, ami nem illik bele a nyugat-európai fejlődésbe, azt a tradicionális fogalmi krumpliszákjába helyezzük.

A tradicionális uralom weberi fogalma (M. Weber, 1967), mint a modernnel, a racionálissal – jelen esetben a racionális-bürokratikus állammal – szembenálló, azt történetileg megelőző, mint orientációs fogalom bizonyos elvontságban joggal használható. A világ népeinek többsége azonban a legutóbbi időkig ebben a tradicionális állapotban leledzett, de korántsem egyformán. A kialakult és most alakuló modern politikai rendszerek jelentős mértékben meghatározottak a tradicionális uralom fogalmi burkában rejlő politikai variációk által. Ezeket a változatokat, protopolitikai viszonyokat, a még csak kvázi-politikai státuszokat és szerepeket vizsgálja a politikai antropológia.

*Az alábbi néhány politikai antropológiai írás ismertetése jelen esetben politikaelmélet iránti érdeklődésből fakad, ami természetesen csak egyike a lehetséges nézőpontoknak.

A magyar nép honfoglalás előtti politikai történetéről például már számos dolgot kiderítettek a szakkutatások. Lehetséges, hogy olyan széles körű és pontos ismereteink soha nem lesznek a honfoglaló magyarság politikai viszonyairól, mint amelyet az általuk használt kard vagy nyeregtípusokról olvashatunk (Kőhalmi K., 1972). A nyelvészek, történészek és régészek által vázolt kép a magyarság kettős fejedelemségi politikai intézményéről, a nemzeti jellegű hatalmi tagoltságáról azonban (László Gy., 1944, Dienes I., 1972, Györffy Gy., 1977) értelmezhetőbbé és talán bővíthetőbbé válik, ha az eddigi eredmények összevethetők a politikai antropológia már eddig értelmezett adattömegével.

Amikor a hazai társadalomkutató kitekint az európai politikából, akkor legfeljebb az „ázsiai despotizmussal” példálódzik. Kétségtelenül még erről tudunk a legtöbbet a marxista kezdeményezésnek köszönhetően. Ne felejtjük el azonban, hogy Marx és Engels koruk élvonalbeli antropológusainál tájékozódtak ezekről a kérdésekről. Morgan óta viszont az antropológia is fejlődött.

Az antropológia pedig nemcsak tárgyi néprajz, mint ezt általában ugyan tudjuk, hanem eltérő kultúrák és társadalmi szervezetek összetett feltárása. Egy mozsártörő vésett motívumainak változása persze nem kevésbé érdekes mint a nemzeti politikai viszonyok változása. Az utóbbi azonban már nélkülözhetetlen a politika elmélet-történeti szemléletéhez. C. N. Parkinson neve nálunk széles körben ismert a bürokráciára vonatkozó ironikus írásából. Érdemes itt utalni viszont arra a szakkönyvekben idézett véleményére, hogy a politikai antropológia segítségével a politikai eszmék világtörténete írható majd meg.

Nemcsak számunkra itt és most fontos kérdés, hogy milyen a hatalmi osztottság, milyen az uralmi szerkezet, mikor és hogyan keletkezett az állam, lehetséges-e politikai mobilitás, milyen az ideológiai és a politikai gyakorlat viszonya, és így tovább, hanem ez a törzsi-nemzeti társadalom antropológusok által eddig feltárt anyagán is vizsgált és értelmezhető.

A POLITIKAI ANTROPOLÓGIA TÖRTÉNETE ÉS TÖRTÉNETISÉGE

A politikát vizsgáló tudományoknál általában is megállapítható: egyrészt nagyon régi a politikára vonatkozó tudományos érdeklődés, másrészt ezek mint önállóan művelt diszciplínák nagyon fiatal tudományok. A politikai antropológia is nagy elődjei közé számíthatja Arisztotelészt, Bacont vagy Machiavellit, akik összehasonlítás végett kitekintettek saját politikai rendszerükből és legalábbis észlelték az úgynevezett primitív politikai berendezkedéseket, ugyanakkor a politikai antropológia mint viszonylag önálló tudományág egy ma már klasszikusnak számító tanulmánykötettel csak 1940-ben mutatkozott be (M. Fortes és E. E. Evans-Pritchard, 1940).

Ez a bemutatkozás természetesen nem volt híjával figyelemre méltó előzményeknek. G. Balandier igen fontosnak tartja a Montesquieu alkotta fogalmat, az „orientális despotizmust”, ami később Marxnál nyert már konkrét antropológiai anyagon koncepcionális értelmet. Még jelentősebb viszont szerinte Rousseau munkássága, aki már határozottan a „vad” népekre irányította figyelmét politikai szempontból is. Rousseau-ról Lévi-Strauss is nagy reverenciával nyilatkozik, mikor megjegyzi, „hogy Rousseau és kortársai jó szociológiai ösztönről tettek tanúságot, amikor megértették, hogy kulturális magatartások és

tények, olyanok, mint a társadalmi szerződés és a megegyezés, nem másodlagos képződmények, mint ellenfeleik állították, különösen Hume, hanem a társadalmi élet nyersanyagai, és nem tudunk olyan politikai szervezeti formát elképzelni, amelyekben ezek jelen ne lennének” (C. Lévi-Strauss, 1973). S ha már a társadalmi szerződés került szóba, talán nem fölösleges Figgis véleményére is utalni, miszerint a köztudatban többnyire fikciónak minősített szerződés – bár valóban történetietlen, azaz az egyének tudatosan és tényszerűen nem mondtak le önállóságukról a közakarát javára – valójában a hűbériség íratlan felelősségviszonyaihoz is jól simuló elgondolás volt, miközben támadta annak kérlelhetetlen szubordinációját (J. N. Figgis, 1907).

Mindenesetre a felvilágosodással megkezdődik a politikai szemlélet „deoccidentalizálása” és Balandier ezt tekinti Marx és Engels vonatkozó munkássága nélkülözhetetlen előzményének, akik szerinte az időközben alakuló társadalmi antropológia realitásán átértékelik az egész politikai filozófiát.

Az evolucionizmus, majd a funkcionális stádiumaiban fejlődő etnológiai kutatások – alapvetően persze a pozitívizmus által befolyásoltan – a két világháború között intenzív terepkutatásokat folytatva általában a filozófia nagy ellenzőivé válnak. Tényeket kell kutatni, nem pedig filozofálni – válik általánossá a vélekedés. „Éppen itt az ideje, hogy az Ember kutatója is joggal mondhassa el *‘Hypotheses non fingo’*, (hipotézist nem állítok fel) – vallja Malinowski (B. Malinowski, 1972). Így aztán nem véletlen, hogy a politikai antropológia is a funkcionális szemlélet jegyében születik meg és rögtön szembeszáll a filozófiával. Fortes és Evans-Pritchard programadó tanulmányukban kifejtik, hogy azzal kell foglalkozni, ami van, nem pedig azzal, aminek lennie kellene, mint azt a hagyományos polgári politikai filozófia teszi. Induktív leírásokra és komparatív elemzésekre van szükség, nem pedig prekoncepciókra és hipotézisekre. Eközben viszont kifejtik a funkcionális prekoncepcióját és hipotézisét, azt, hogy a szegmentáris – azaz még állam nélküli, rokonsági-leszármazási ágazatokra tagolt – társadalmakban nincs domináló ágazat és a leszármazás szerint és funkcionálisan osztott szegmentumok között koordináció, szolidaritás és végső soron egyensúly van. Az egyensúly, az a sokat hangoztatott ekvilibrium válik az „államtalan” társadalmak mindent megmagyarázó kulcsszavává.

A primitív politikai viszonyok három fázisa adott így az egyensúly kimutatása számára. Az első az acephalos, azaz fejnélküli társadalom, ahol stabil uralmi posztok még nincsenek, mint például az ausztráliai őslakosoknál. A másik a nemzetségek szerint tagolt szegmentáris társadalom, ahol az uralmi pozíciók döntően nemzetséghez kötöttek, ami a világon nagyon sok helyen tapasztalható gyakorlat. A harmadik pedig a „primitív”, vagy archaikus állam, mint például a Polányi által is izgalmasan megrajzolt rabszolgatartó Dahomey (Polányi K., 1972). Mindhárom típus tradíció által irányított, funkcionálisan egyensúlyban levő, immobil és prehistorikus a funkcionális felfogásában. Ahol pedig a kutató éppen nem talált durkheimi értelemben társadalmi szolidaritást és strukturális egyensúlyt, akkor a helyzetet anómiaként, patológikus jelenségként értelmezte.

Ezt a felfogást kérdőjelezte meg Leach 1954-ben megjelent munkája (E. Leach, 1954). A szerző véleménye szerint a valóságos politikai rendszer messze nincs úgy egyensúlyban, mint az eszmék rendszere. „Stabil egyensúly” csak a társadalmi struktúra modelljében van, de nem a valóságban, még ha a bennszülöttek a kikérdezés során mindig ekvilibriumról látszanak is vallani. Egyensúly csak az antropológus és e mítoszt recitáló bennszülött fejében van, de nem a bennszülött közösség hétköznapijaiban.

Ha Leach álláspontját úgy fogalmazzuk, hogy a dolgok kapcsolata és rendje más, mint az eszmék kapcsolata és rendje, akkor ez valójában nem Spinoza ismert tételét cáfolja, csak a két szféra merev azonosságát nem fogadja el. Nem Spinoza ellen szól e tétel – aki egyébként a politikai antropológia elődjeként konkrétan is figyelembe veendő (Spinoza, 1953., 1957) –, hanem Radcliffe-Brown funkcionális antropológiája és a Parsons-féle szociológia ellen. A fő kérdés Leach szerint az, hogy miként történik a változás és mi a változás mechanizmusa a „primitív” népek között. Az, hogy a rituális kifejezések mindig inkonzisztensek a valósághoz képest – mondja Leach –, ez mindenkor szükségszerű a tényleges társadalmi és politikai szisztéma megfelelő működéséhez. Ezzel, úgy véljük, nemcsak a burmai kacsinok körülményeiről mond érvényeset, ahol vizsgálatait folytatta, hanem az ideológia politikai szerepéről általában.

A funkcionalizmus sugallta történelmietlenségről pedig az a véleménye, hogy nem a törzsi-nemzetségi társadalmak történetietlenek, hanem az az antropológus – és itt Malinowski felé vág –, aki nem az 1914-ben tapasztalt trobriandi társadalomról beszél, hanem a trobriandi társadalomról. Így azután már nem meglepő, hogy kijelenti: nincs számára unalmasabb, mint antropológusok deskripcióit olvasni tárgyokról és mítoszokról, ha azok nélkülözik a történelmi és a koncepcionális magyarázatokat.

Georges Balandier is igen nagyra értékeli Leach munkásságát. Szerinte ma már a politikai antropológia nem tekintheti tárgyát szinkronikus folyamatoknak, hanem csak diakrónikusnak, bármilyen nehéz is a történelmi jellegű kifejtés. A strukturalizmus eredményezte szinkronikus szemléletet a politikai ideológiaként is felfogható mítoszelemzésénél ő is gyümölcsözőbbnek tartja, de csak mint kiegészítő módszert, mivel az úgynevezett tradicionális társadalmak soha nem egy tradíció által végtelenen determinált egyidejűségben leledzenek, hanem a feltételektől függően alakították, alakítják, vagy időlegesen képtelenek kialakítani az államot mint történelmi produktumot. Mindezek az elméleti szempontok oda vezettek a politikai antropológiában is, hogy fel kellett, fel lehetett adni a politikai filozófiával szembeni gyanakvásokat.

Meg kell ugyan jegyezni, hogy a gyanakvás talán túl enyhe kifejezés. A pozitívizmus, a viselkedésre irányított és korlátozott szemlélet, Max Weber értékmentességet kívánó kutatói irányultsága a társadalomtudományokban általában is és a politikai elemzések területén konkrétan is oda vezetett, hogy a filozófiai analízis ellenében a scientizmus oly rohamosan terjedt, mint a cargo kultusz Melanéziában (M. Stretton, 1969). Ennek hatásaként az ötvenes években sokan már halottá nyilvánították a politikai filozófiát. Csakhogy korainak bizonyult a halotti bizonyítvány kiállítása – mondják egy mai politikai filozófiai összeállítás szerkesztői (A. de Crespigny és K. Minoque, 1975).

Nem célunk ugyan a politikai filozófia elismertségének és hasznosításának tudománytörténeti hullámszását ismertetni, de az mindenképpen hangsúlyozandó, hogy az ötvenes évek óta a politika filozófiai eljárás módokkal történő elemzése egyre gyakoribb. A második világháború után a szociológiai módszerekkel is fölfegyverkezett amerikai politikatudomány – nem függetlenül az Egyesült Államok nagyhatalmi szerepétől – globálisan kiterjeszkedett és az úgynevezett „area studies”, a területi-helyi politikai elemzések a világ minden számukra hozzáférhető pontján folyamatos föladattá váltak. A döntően pragmatikusság által vezérelt vizsgálódások azonban meglehetősen hűjával voltak az elméleti és politikaelméleti összefüggéseknek, főként az afrikai és ázsiai területen, ahol az interdiszciplinaritás az együtt dolgozó antropológusok, szociológusok és politikai elemzők

között jórészt csak formális követelmény maradt (R. Cohen, 1969). Mindez fokozottan ráirányította a figyelmet a politikai összefüggések elméleti vizsgálatának hiányára és a politikai filozófia elparentálásának hibájára. Úgy látszik, hogy angolszász körben erre leginkább az angliai kutatók figyeltek föl és tettek nem is keveset a politikai filozófiai föléléstéséért (M. Stretton, 1969., M. Cranston, 1973., W. J. M. Mackenzie, 1978). Mind ez persze túlmutat a politikai antropológia kérdésein, de korántsem független attól.

A politikai antropológiát egyébként nem véletlenül művelték az angolszász és általában a gyarmattartó országokban. Az angol gyarmati uralom alapelve, az „indirect rule”, a közvetett irányítás, eleve megkövetelte, hogy a gyarmatot irányító adminisztráció megfelelően kapcsolódhasson a gyarmatosított terület eredeti politikai viszonyaihoz. Egy „primitív”, patrimonális állam esetén például a gyarmatosítás végtelenül labilissá tette a belső helyzetet, mivel politikailag és a misszionáriusok tanítása által is deszakralizálta a központi hatalmat jelentő főnöki funkciót. A főnök így vagy a gyarmatosítók kiszolgálójává, vagy reménytelen ellenállóvá vált. Mindkét esetben azonban megrekedt az állam kialakulását jelentő szerves, belső fejlődés, és a patrimonálishoz képest a szegmentáris, kifejezetten rokonsági viszonyok konzerválódtak, mint a politikai rezisztencia hathatósabb elemei. Ezekről a kérdésekről a politikai antropológusok sok figyelemre méltót tudtak mondani.

A második világháborút követő dekolonizációs hullám nem kevésbé tette nélkülözhetetlenné a politikai antropológia ismeretanyagát. Bármely neokolonizációs szándék végrehajtásához ugyanis a direkt gyarmatosításhoz képest sokkal finomabb és konkrétabb ismeretekre van szükség a belső politikai viszonyokra vonatkozóan. Talán ebben az értelemben is beszélhetünk a „practical anthropology” fogalmáról, nemcsak olyan esetben, mint Margaret Meadé, aki az óceániában tapasztalt férfi–nő viszony alapján, egy magasabb távlatból tudott érvényeset és újat mondani ugyanerről a viszonyról fejlett körülmények között (M. Mead, 1970). És talán nem önkényes itt említeni Hobsbawm írását is, amely szintén alkalmazott politikai antropológia a XX. századi európai „társadalmi banditizmus” tárgyában. „A maffia és a társadalmi banditizmus végtelenen archaikus és politikai előtti jelenségek, éppen ezért nehéz modern politikai terminológiával minősíteni bármelyiket” – írja a szerző (E. Hobsbawm 1974). Ugyanekkor nagyon is jól tudjuk, hogy ezek a protopolitikai képződmények a modern európai társadalom zárányaiban milyen jelentősek az olasz vagy a spanyol anarchista mozgalmak megítéléséhez.

Mindenesetre tévedés lenne, ha a politikai antropológiát születési dátuma és körülményei miatt egyszerűen az imperializmus eszközének tekintetnénk. A kutatók által feltárt ismeretek és összefüggések egyaránt alkalmasak egymástól nagyon is különböző politikai törekvések előmozdítására. Jelentősebb összefüggés azonban a tudomány belső fejlődéséből adódó eredmény, a politikának és a politikai gondolkodásnak egy differenciáltabb megközelítési lehetősége. A politikai antropológia is nélkülözhetetlen és egyenrangú része annak a szintetikus törekvésnek, mely olyan szerencsésen elválaszthatatlan közelségbe hozta a politikai filozófiát, politikatudományt és politikai szociológiát, és aminek eredményeivel ma már kézikönyvekben is találkozhatunk (R. E. Dowse és J. A. Hughes, 1972., W. Feigelman, 1972). Egyik tudományos ágazat sem alaptalanul sorolja így elődjei közé Arisztotelészt, s a szintetikus törekvéseket tekintve nem is érdemtelenül.

A politika szférájának közkeletű értelmezései – mint tudjuk – korántsem egyértelműek. A csak az államra összpontosuló és ma már meghaladott érdeklődést felváltotta a főként hatalomra való koncentráció, ami viszont a különböző hatalomértelmezésekben parttalaná tette a politika fogalmát. Ha ugyanis minden személyes befolyást hatalomként, és így közvetlenül politikaiként fogunk fel, akkor a politika könnyen pszichológiává párolódik.

A harmincas években induló politikai antropológia ezért igen nehéz helyzetben volt, e tekintetben is, a politikai tudomány akkori chicagói iskolájának parttalan hatalomfelfogása miatt. H. D. Lasswell ugyanis, az iskola legerősebb egyéniségeként szinte máig hatóan, de mintegy másfél évtizedig jóformán kizárólagos hatással a politika tárgyát a befolyásoló és befolyásoltak viszonyában határozta meg (H. D. Lasswell 1936).

A „primitív” népek politikai kérdéseit vizsgáló kutatók így gyümölcsözőbbnek vélték Durkheim és Weber fogalmainak kölcsönzését. A politikai mozzanatokot a durkheimi szakrális és profán dichotómiával közelítették, illetve Weber uralmi típusai által kívántak eligazodni. Kifejezetten antropológiai indíttatású fogalomként pedig Morgan „területi szervezethez” terminusa volt kéznél a politika megtalálásához.

A kutatás tárgyának viszonylag pontos kijelölése így óhatatlanul felvetette a politika filozófikus megközelítésének problémáit, hiszen a tényismeret jóval megelőzte annak kezelési lehetőségét. Hiszen az ma már jórészt elméleti megfontolás kérdése, hogy a Malinowski által a Trobriand-szigeten vizsgált kula-kört pusztán gazdasági kapcsolatként, vagy egyúttal valamiféle politikai jellegű, összetartó organizációként értelmezzék, mivel a rituális ajándékcsere néha semmiféle gazdasági hasznossága nem fedezhető fel. Fokozatosan nyilvánvalóvá vált, hogy például a rokonsági szervezethez szemben a területi szervezethez egyáltalán nem vezet világos elhatárolódáshoz. Egyrészt azért nem, mert a legprimitívebb hordák is lokalizálhatók területileg, mégis vannak bizonyos hordaközi kapcsolatok, másrészt azért nem, mert politikailag már erősen differenciált archaikus államoknál is a nemzeti-leszármazási kapcsolatok politikailag funkcionális jelentőségűek. Nem is beszélve arról, hogy a „primitív” népek többségét kitevő szegmentáris társadalmakban épp e rokonsági kapcsolat a politikai szervezet hordozója.

A szakrális és a profán megkülönböztetés még az előzőnél is kevésbé alkalmas a törzsi-nemzeti formáció politikai mozzanatainak megközelítéséhez, mert a politikai hatalom nemcsak ezen népeknél jelentkezik mindig szakrális formában, hanem az európai történelemben is így adott ez a legújabb korokig.

Leginkább használhatóvá így azután a weberi tradicionalizmus fogalma vált számtalan al- és hibrid típus kidolgozásával a politikai uralom értelmezésére.

A kutatások során világos lett, hogy a „primitív” társadalmak intézményei multifunkcionálisak, azaz vannak már bizonyos politikai jellegű akciók és elképzelések, de ezek még teljességgel elkülöníthetetlenek formailag a gazdasági vagy a szakrális mozzanatoktól. Ez persze még semmi specifikusat nem tartalmaz ezen társadalmak politikai mozzanataira, ha arra a marxista álláspontra gondolunk, ahogy Tőkei Ferencel egyetértve például Görgényi Ferenc is értelmezi az államot és a politikát, azaz hogy az viszonylagos önállóságában csak a kapitalizmusban válik adottá. (Görgényi F., 1973). A politika azonban mint tevékenységek cseréje, mint a mindig konfliktusos társadalmi szerkezet viszonylagos

egységben tartása az egészre vonatkozó reális döntésekben mozgó hatalom alapján, már az archaikus állam megjelenése előtt is megtalálható.

A marxi gondolatok alapján világos, hogy a politika csak a kapitalizmus megjelenésével emancipálódik más társadalmi szféráktól, de az emancipálódás történelmi előzményei a társadalmi formációk váltásában fejlődnek a viszonylagos elválásig és ennek kezdetei a „primitív” társadalmakban már adóttak. Az állam, a politikai rendszer valóban csak a kapitalizmusban áll elő a maga viszonylag tiszta formájában és a „politika primátusának” Lenin jellemezte fényében, de nem kétséges, például Leach vizsgálataiból, hogy a burmai felföld kacsinjai már formailag is differenciált tevékenységet folytatnak e tekintetben is, bármennyire rejtett, protopolitikai jellegűek is ezek a formák. Az iszlám umma kialakulásával ugyan nem szűnik meg a beduinok nemzetségi szervezete, de Simon Róbert elemzése alapján talán joggal véljük, hogy az új szervezeti forma lényegében csiraállapotú politikai közösség és messze több mint vallási szervezet (Simon R. 1967). Ezért alapvető fontosságú az adott kérdésben Balandier véleménye, amikor arra utal, hogy a törzsi-nemzetségi formációnál jogosulatlan a politikát nyelvi „kódokra” vagy rokonsági „hálókra” redukálni. A mítoszok ugyanis legalább annyira a politikai ideológia funkcióját is betöltik, mint a mágikus vallásosságét és az csak egy hatalmi felállás következménye, hogy a mindig fellelhető mítosz-variációk közül melyik számít apokrifnak és egyúttal egy opposzió ideológiájának. A rokonsági kapcsolatok pedig, mint ahogy többek között Leachtól tudhatjuk, legalább annyira tárgyai egy genealógiai manipulációnak, mint a tényleges vérségi kapcsolatoknak.

A kutatások során tehát kialakul egy orientációs elméleti keret, melyben a legprimitívebb szinten a rokonsági vonatkozások teljesen egybeesnek a politikai mozzanatokkal, de ami nem teszi lehetővé Lévi-Strauss számára, hogy például a nyambikvara indiánok között értelmezni próbálja a döntően konszenzus és nem a kényszer alapján létező hatalmi posztot. Ennél fejlettebb forma a szegmentáris társadalom, amelyben nem minden rokonsági kapcsolat, hanem csak a leszármazási – többnyire fiktív – ágazat hordozza az irányító, összehangoló, hatalmi tevékenységet az egész társadalomra vonatkozóan. Végül a központosított „primitív” államalakulatok a politikának egy archaikus, számos differenciált intézménnyel bíró redisztributív rendszerét képviselik – főleg az afrikai kontinens történelmében.

Mindezen protopolitikai, előpolitikai formációk még csupán előzményei az ázsiai despotizmus már igen fejlett politikai rendszertípusának. Fejlődésük során egyre inkább érvényesül a területi szervezethez és egyre differenciáltabbakká válnak a marxi szempontból protopolitikáinak nevezhető intézmények és a kvázi-politikai státuszok, miközben profanizálódás helyett inkább finomabbá válnak a szakrális manipulációk a politikai ideológia működését illetően.

Összefoglalóan csak annyit mondhatunk, hogy a politikai antropológia nem definiálta a politikai filozófia helyett a politika szféráját – ha ugyan lenne értelme a tudományok közötti ilyenét munkamegosztásnak. A politika és más társadalmi folyamatok között a határ semmivel sem vált markánsabbá, mert legkevésbé érvényes a határkérdés felvetése a „primitív” társadalmaknál. A politika történelmi értelmezésének a lehetősége azonban jelentősen gazdagodott az antropológiai kutatások során. A politikára vonatkozó spekulatív sémák rögtönzése persze nehezebbé vált, de a politikaelmélet fejlődésének egy szélesebb összehasonlítást biztosító tényanyag semmiképpen nem kárára, hanem előnyére válik.

A HATALOM KÉRDÉSE

A politikai hatalom – mint tudjuk – mindennemű politikai vizsgálódás súlyponti kérdése. A hatalom azonban nem tartozik a politikai élet fenomenológiájához, hanem a politika lényegi, tartalmi mozzanata, s ezért a legkritikább esetben ragadható meg egy hivatalban vagy egyes személyben, lévén eredendően viszonyjellegű. A hatalom mint a politikai test egészére vonatkozó tényleges döntések valamilyen fokon legitim birtoklása egyúttal a tagolt politikai egységek közötti viszonyban rejlik.

A hatalmat még a modern New Havenben is nehéz megtalálni, hogy csak utaljunk R. Dahl ismert (prekonceptióival együtt ismert) erőfeszítéseire (R. Dahl, 1961), de még inkább nehéz azt elemezni fejletlenebb körülmények között, ahol a politikai élet sokkal diffúzabb, sok funkciójú intézményekben rejtett és varázslatban, mítoszban fejeződik ki.

A hatalom azonban egyszerűbb szinten sem merő transzcendens vizionálás, hanem nagyon is reális döntésgyakorlás. A papi funkciók mint a praktikus hatalom valamilyen legitimizációját biztosító tevékenységek különben is igen korán leválnak, részben elkülönülnek más uralmi funkcióktól. A nemzeti társadalmakban az uralmi munkamegosztás során például szegmentárisan különülnek el az uralmi mozzanatok és Spinoza találóan (mintegy politikai antropológiát művelve) értelmezi úgy a leviták nemzetiségét a Biblia politikai analizisében, hogy az a viszonylag elkülönült papi funkciók letéteményese (Spinoza, 1953).

A főnöki hatalom a még állam nélküli társadalmakban a katonai, gazdasági, bírói, vallási típusú döntések birtoklását tekintve a modern politika szempontjából differenciálatlan, de uralmi-munkamegosztási szempontból és a klánok politikai súlyát tekintve szegmentárisan osztott. Az antropológia e sajátos hatalmi osztottságnak számos variációját fedte fel. Különös figyelmet érdemel két olyan sajátosság, amely a legkülönbözőbb változatok mindegyikében megtalálható. Az egyik az, hogy a nemzetiségek között nincs egyenlőség és a leszármazási ágazat és a különböző rokonsági csoportok és azok korcsoportjai egyenlőtlenek és sajátosan specializáltak még a legegyszerűbb szinten is, és így politikai szempontból állandó – mondhatni – oppozíciók és koalíciók alakulnak ki területi és leszármazási elv szerint. Ennek pedig szerves része az a másik általános sajátosság – a politikai antropológia tanúsága szerint –, hogy a hatalmi posztok betöltése nem egy leszármazási automatizmus szerint történik és a tradicionális körülmények sehol sem jellemezhetők fixizmusként.

Balandier szerint hatalmi pozícióra az aspirálhat, aki a klan „arisztokrácia” tagja, családfő, korcsoportját tekintve öreg, javakban ajándékozásra képesen gazdag és erős személyiség. A politikai vezető ezek kombinációjából adódik, de önmagában egyik sem elegendő a hatalmi poszt betöltéséhez. S ami ugyancsak jelentős, Leach vizsgálatai alapján, hogy az előző tényezők nem jelentenek merev struktúrát, a pozícióért szegmentáris háttérű versengés van és időnként igen gyors mobilitás. Így válik érthetővé a már említett genealógiai manipuláció, ami egyszerre fejezi ki a vérségi leszármazás történeti fikcióját és a legitimitást biztosító strukturális szükségletet.

A hatalom tehát primitív körülmények között is igen reális tényező és nem merül ki vérségi mítoszok transzcendens vonatkozásaiban, mint ahogy az „ösközösség” képzete az antropológia eredményeinek fényében sem egyenlőséget, sem politikátlanságot nem foglal magában.

Hogy a politikai antropológia fokozatosan és az Evans-Pritchard-féle funkcionális és strukturális egyensúllyal szemben ilyen eredményre jutott, abban a politika elméletének fejlődése is igen jelentős szerepet játszott. Legfőképpen Easton nagy hatású munkájára kell itt utalnunk. „A politikai rendszer” az ötvenes évek politikatudományának konstruktív kritikája és továbbfejlesztése (D. Easton, 1953). Eleendő itt címszavakban utalni arra, hogy a politika elméleti rendszerének kidolgozásakor bírálja a politikával foglalkozók hiperfaktualizmusát, történetietlenségét, pszichologizálását, az értékmentesség álláspontját, az egyensúly-fikciókat, az elméletnélküliséget és a minőségi szintézisek hiányát. A politika rendszerének specifikálásával pedig jelentősen hozzájárult a hatalomelképzelések parttalanságának megszüntetéséhez és a politika történeti felfogása érdekében a vizsgálódások antropológiára való kiterjesztését is programszerűen megfogalmazta.

A hatalomelemzések és általában a politikai vizsgálódások kiterjesztése az állam nélküli társadalmakra sokban gazdagította aztán az államnak mint történeti produktumnak a megértését. Az archaikus állam mint a hatalom szegmentáris tagoltságán túllépő és központosuló hatalom viszonylag világosabban áll előttünk előzményei feltárásában. Így válik szervezettebb érthetővé Engels egyszer már elparentált igazsága – ahogy Balandier jellemzi a helyzetet –, miszerint a primitív államalakulatok megjelenése nem magyarázható meg külsődelegességekkel, a hódításelméletekkel, mert az valójában belső fejlődés eredménye. „A család, a magántulajdon és az állam eredete” című munkájával – mivel az állam kialakulását a társadalom belső problémáiból eredezteti mint olyanokból, melyek a már meglévő intézmények által nem vezérelhetők, nem kezelhetők – Engels méltán foglalja el helyét a politikai antropológia előtörténetében.

Engels főként Morgan antropológiai eredményeit használta fel, s mint említettük, azóta az antropológia és az őstörténet sokat gyarapodott. Például Morgan által a nemzeti társadalmakra tételezett „katonai demokrácia” a maga „háromhatalmi tényező” rendszerével inkább egyes archaikus államképződmények jellemzője, nem pedig a nemzeti társadalom szegmentáris politikai viszonyainak modellje. E kérdés megvilágítása különben Tőkei Ferenc elemzésében egyúttal plasztikusan bizonyítottnak is tűnik (Tőkei F., 1969). A bazileus, a bulé és az agora „demokráciája” nem a törzsi-nemzeti társadalom politikai intézménye, hanem az archaikus, majd klasszikusan antik poliszé.

A demokrácia sokrétű és történelmi fogalmával – melynek történeti alakulásáról jól tájékoztat Sartori munkája (G. Sartori, 1958) – sok mindent jellemezhetünk, de mint sajátos uralmi tényező, a legkevésbé alkalmas a „primitív” társadalmak politikai viszonyainak, hatalmi állapotának leírásához. Az antropológia rég túljutott a humánus vadember és a krudélis vadember fiktív dilemmáján és a történelmietlen erkölcsi ítélkezésen. Ha ugyanis egy horda állapotban levő társadalom protopolitikai hatalmi mozzanatára az erőszaknélküliség, a konszenzus az inkább jellemző, ez még semmiképpen nem jelent demokráciát. Ugyanígy a modern demokrácia az állampolgárok konszenzusát magában foglalva és a koerciót kizárva – éppenséggel azzal szemben –, működő uralmi tényező, ez azonban a konszenzust szintén nem avatja önmagában demokráciává.

A „megegyezés”, a konszenzus azonban – ahogy ezt Lévi-Strauss tapasztalatai is megerősítik – minden hatalomnak elengedhetetlen összetevője. Egyoldalúság persze az általános hatalomműködésben csak a konszenzust látni, és az erőszakot csak az államhatalomban tételezni, mint ahogy például Kropotkin tette – egyébként gazdagon alkalmazott antropológiai érvekkel is –, amikor a „kölcönös segítség” elvét kifejtette

(P. Kropotkin, 1924). A működő hatalom mindenkor a „megegyezés” és az erőszak funkcionális egysége is, és a politikai antropológia tanúsága szerint a hatalomgyakorlás ezen általánosságai számos lépcsőfokon vezettek a hatalom államjellegű intézményeinek kifejlődéséhez, bár soha nem váltak kizárólagosan államivá.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- G. Balandier: *Political Anthropology*, Penguin Books, 1972. eredetileg franciául, a Presses Universitaires de France kiadásában, 1967.
- R. Cohen: *Anthropology and Political Science: Courtship or Marriage? „Politics and Political Sciences”* c. kötetben, amelyet S. M. Lipset szerkesztett; Oxford University Press, New York, 1969.
- „*Contemporary Political Philosophers*” A. de Crespigny és K. Minogue szerkesztésében; Dodt, Mead and Co. New York, 1975.
- M. Cranston: *The Mask of Politics*, Allen-Lane, London, 1973.
- R. Dahl: *Who Governs?* Yale University Press, 1961.
- R. E. Dowse and J. A. Hughes: *Political Sociology*, John Wiley and Sons Ltd. 1972.
- Dienes István: *A honfoglaló magyarok*, Corvina, 1972.
- D. Easton: *The Political System; An Inquiry into the State of Political Science*, Alfred A. Knopf Inc. 1953.
- M. Fortes és E. E. Evans-Pritchard szerkesztésében az „*African Political Systems*”, Oxford University Press, 1940.
- W. Feigelman szerkesztésében a „*Sociology Full Circle*”, Praeger Publishers, 1972.
- J. N. Figgis: *Political Thought from Gerson to Grotius: 1414–1625*, Harper and Brothers, 1960. eredetileg a Cambridge University Pressnél 1907-ben.
- Görgényi Ferenc: *Állam, jog, tulajdon a Nyersfogalmazványban. Világosság*, 1973/1.
- Györffy György: *István király és műve*, Gondolat, 1977.
- E. Hobsbawm: *Primitív lázadók*, Kossuth K. 1974. az idézet a 25. lapról
- Kropotkin Péter: *Kölcsönös segítség mint természettörvény*, Népszava, 1924.
- H. D. Lasswell: *Who Gets, What, When, How?* Whittlesey House, New York–London, 1936.
- E. R. Leach: *Political Systems of Highland Burma* Beacon Press, Boston, 1954.
- C. Lévi-Strauss: *Szomorú trópusok, Európa*, 1973. – az idézet a 357. oldalról
- B. Malinowski: *Baloma*, Gondolat, 1972. az idézet a 299. oldalról
- László Gyula: *A honfoglaló magyar nép élete*, Budapest, 1944.
- W. J. M. Mackenzie: *Political Identity*, Penguin Books, London, 1978.
- M. Mead: *Férfi és nő*, Gondolat, 1970.
- Polányi Károly: *Dahomey és a rabszolgakereskedelem*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1972.
- G. Sartori: *Demokratic Tehory*, Praeger Publishers, 1965. eredetileg olaszul az Il Mulino kiadásában, Bologna, 1958.
- Simon Róbert: *Az iszlám keletkezése*, Gondolat, 1967.
- Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*, Akadémiai, 1953.
- Spinoza: *Politikai tanulmány és Levelezés*, Akadémiai, 1957.
- H. Stretton: *The Political Sciences*, Routledge and Kegan Paul, London, 1969.
- Tőkei Ferenc: *Antikvitás és feudalizmus*, Kossuth, 1969.
- U. Kőhalmi Katalin: *A steppék nomádja lóháton, fegyverben*, Akadémiai, 1972.

SZEMLE

AZ „EGYENSÚLY” A PSZICHOLÓGIÁBAN

BALOGH TIBOR

A pszichológia filozófiához konkludáló problémáit fogalmaztatta meg recenzenssel *Az attitűd pszichológiai kutatásának kérdései* címmel az Akadémiai Kiadónál 1979-ben megjelentetett kötet. Bemutatása előtt azon asszociációkról adunk számot, melyekre e kötet tanulmányai készítették.

Pszichológusok saját tudományuk korlátozását, felülvizsgálatát gyanítva gyakran intoleránsak olyankor, amikor filozófusok a lélektanról beszélnek – kijelentéseiket, ítéleteiket beavatkozásként aposztrofálhatják a pszichológusok: sokszor nyíltan visszautasítva, elhárítva a filozófusok „illetéktelen” beszédét.

Freud fiktív előadásainak egyikén – XXXV. „előadásán” – szintetizáló deklarációban fejtette ki a pszichoanalízis és a világnézet viszonyának sajátosságait. Kiinduló kérdése az volt: vezethet-e, s ha igen, milyen világnézethez a pszichoanalízis. A felelethez mindenekelőtt a *világnézet* fogalmát definiálta Freud, mondván: „a világnézet egy intellektuális konstrukció, mely létünk minden problémáját egy fölérendelt feltevésből kiindulva egységesen oldja meg, melyben ennek folytatán semmiféle kérdés nem marad válasz nélkül, és minden, ami igényt tarthat érdeklődésünkre, megtalálja a maga helyét. . . Egy ilyenben való hit birtokában biztonságban érezhetjük magunkat, tudhatjuk mire kell törekednünk, hogyan használjuk fel legcélszerűbben érzelmeinket és érdeklődésünket.” (Sigmund Freud: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Bécs: 1932 – Magyarul: *A lélekelemzés legújabb eredményei*, Debrecen: Ampelos könyvek I., 1943.)

Freud felfogásában a pszichoanalízis (amely a lélektan egyik ága, szaktudomány) nem vindikálhatja magának a külön világnézet kialakításának jogát – „csatlakoznia kell a tudományos világnézethez”. A tudományos világnézet behatóan felülvizsgált megfigyelések intellektuális feldol-

gozását nevezi meg a világ megismerésének egyedüli forrásaként, az *intuíciót*, a *sugallatot* és a *sejtést* (a pszichoanalízishez hasonlóan) mint vágyteljesülést elutasítva. Freud szerint a tudományos világnézethez és a pszichoanalízishez egyaránt el kell utasítaniuk az illúziókat, hiszen a tudásra törekcsenek. (A *filozófiában* persze – állítja Freud – valaha nagy teljesítményeket indukálhatott az intuíció és a megsejtés, nagy teljesítményekre ösztönözhettek az illúziók.) Freud le választja a tudományokról a filozófiát, egyszerűs mind elvlasztja a tudományos világnézettől is, noha megjegyzi: a filozófia nem minden vonatkozásban áll ellentétben a tudománnyal (képes ahhoz hasonlóan viselkedni), általában módszerei is hasonlatosak hozzá.

A filozófia *illúziójára* legvilágosabban az utal: az intuícióból származtatja a megismerést, a tudást. Freud úgy gondolja: tudománnyal ellentétben álló világnézethez implikálnak a filozófiai rendszerek; ezek életrehívói világmépük kifomálásakor mintegy elfordultak a világtól, magukra hagyatkozva pusztán visszatükrözték azt saját agyukban. Két filozófiai rendszer reprezentálja Freudnál az említett „deformitást”; a második – s ezt kell Freud intencióihoz ragaszkodva komolyabban vennünk – *Marx* rendszere. Nem érzi magát eléggé szakértőnek Freud Marx rendszerének bírálatahoz, de lényegesnek gondolva a kritikát mégis vállalkozik rá. Azt állítja: „A marxizmus ereje nem a történelemből alkotott felfogásában és a jövőnek ennek alapján való megjósolásában rejlik, hanem abban, hogy éles elmével rámutatott arra a kényszerítő befolyásra, amit az emberek gazdasági viszonyai gyakorolnak intellektuális, etikai és művészeti magatartására.”

Ugyanakkor a marxista filozófia legfőbb fogatékossága (Freud felfogásában) az, hogy művelői állítása szerint az ember társadalmi magatartását egyedül gazdasági okok determinálják. Freud azt hiszi: „Ha valakinek sikerülne részletei-

ben is kimutatni, hogy ezen különböző tényezők, az általános emberi ösztönalkat, ennek faji változatai és kulturális átalakulásai, a társadalmi berendezkedés, a foglalkozás, a kereseti lehetőségek mellett, hogyan viselkednek, hogyan gátolják és fokozzák egymást, mondom, ha valaki képes lenne erre, az illető a marxizmus számára olyan kiegészítést adna, melynek segítségével az igazi társadalomtudománnyá válhatna.”

Freud szerint a tudományos világnézet felülvizsgálhatja a pszichoanalízis (a pszichológia) tételeit – megítélheti konzisztens, illetve nem-konzisztens jellegüket. Nem cselekedheti azonban ugyanezt a filozófia. A XXXV. előadását író Freud Marx rendszere számára nem kínálja fel a tudományos világnézetnek megadott lehetőséget. Felkínálja viszont – a marxista filozófia legfőbb fogyatékosságát leküzdendő – a pszichológia segítségét. Azért is teheti ezt, mert véleménye szerint „szigorúan véve csak két tudomány létezik, lélektan, valamint tiszta és alkalmazott természet-tudomány”.

Freud bemutatott felfogásában a tudományos világnézet és a pszichoanalízis (pszichológia) az ismeretszerzés azonos természetű, megegyező logikája alapján hozhatók vonatkozásba: ezen az alapon *a világnézet elvetheti a pszichológia számára idegennek bizonyuló tételeit.*

Piaget életművében is előkerül (*Sagesse et illusions de la philosophie*, Párizs: P. U. F., 1968. című kötetében a legszisztematikusabban) a pszichológia–filozófia viszonyának problematikája. A filozófia és a pszichológia látszólag közel van egymáshoz Piaget-nél; a közelséget szóhasználatával „szuggerálja”: a „filozófiai pszichológia” fogalommal. A közelség azonban látszat – magyarázza Piaget –, a filozófiai pszichológia művelői hiszik és hirdetik; valójában a *filozófiai* pszichológia és a *tudományos* pszichológia világa két külön világ. Mindkettő együtt halad, illetve haladhat nagy metafizikai rendszerekkel, csak hogy a tudományos pszichológia az együttthaladás helyességéről szuverén módon meggyőződhet, a kísérletek ellenőrző eszközével kontrollálhatja magát. A pszichológiai tények (bármely tudományos tényhez hasonlóan) tartalmazzák a kutató válaszát az általa feltett kérdésre, a válaszhoz szükséges kísérletek „leolvasását”, s végül azon interpretációt, mely – esetleg rejtetten – megtalálható a kísérlet „leolvasásában” és a válasz megértési módjában.

A filozófia és a tudományos pszichológia döntő megkülönböztető kritériuma – a pszichológiai (tudományos) tény iménti jellemzésével összefü-

gésben – Piaget szerint az, hogy a filozófiai pszichológia minden ellenőrzés nélkül a tiszta introspekciót részesíti előnyben; az önmegfigyelés annál korlátozottabban nyer alkalmazást a tudományos pszichológiában. Még jobban poentírozva a különbséget: a tudományos pszichológiát ellenőrző adatai *objektivitáshoz* juttatják; a filozófiai pszichológiát viszont átvehetetlen (mert bizonyítani meg sem próbált) gondolatai, problémafelvései jellemzik.

Freudnál a filozófia *magára-hagyatkozó, intuitív*; Piaget esetében a filozófiai pszichológiát az *intuíciónak, a lényegnek és a jelentés preferálásának*, az ellenőrzés nélküli tiszta és kizárólagos *introspektív módszer* alkalmazása jellemzi. Az intuíciónak és az introspekciónak (itt: magára-hagyatkozásnak) át nem vehető gondolatokat, problémafelvéteket eredményez.

Anélkül, hogy jelen alkalommal megkísérelnénk behatóan opponálni Freud és Piagetekben vázolt felfogását, pusztán arra hívjuk fel a figyelmet: tipikusnak érezzük a pszichológusi aspektusból a filozófiával, a filozófiai pszichológiával szemben előterjesztett ellenszenvet. Ez az ellenszenv talán azért igazán zavaró, mivel éppen az illusztris pszichológiai rendszerek konkludálnak olyan szisztematikusan kidolgozott ember-képhez, melyre reflektálnia kell a filozófiának.

*

A pszichológia filozófiához konkludáló kérdései feltehetőek a bevezetőnkben említett kötet apropóján. E kötet három részre tagolja a publikált tanulmányokat – I. Az attitűd fogalma, az attitűdkutatás tárgya és módszerei. II. Az attitűd és a kognitív folyamatok. III. Attitűd és viselkedés, az attitűd tanulása.

A kötet szerkesztői, bevezetőjének írói (*Halász, Hunyady, Marton*) az általuk kiválasztott külföldi szerzők szerepét, jelentőségét is érzékeltetendő a pszichológia *attitűd* iránti megújuló érdeklődését azzal magyarázzák: a megújuló érdeklődés (eredményessége esetén) az emberi magatartás, a cselekedetek megismeréséhez-kiszámitásához vezethet. Az attitűdvizsgálatok várhatóan „hozzájárulnak a társadalmi tudat viszonyainak megismeréséhez, és ilyen módon kielégítik a társadalmi gyakorlat bizonyos igényeit”. . . . „Az értékelő állásfoglalás és az ebben kifejezésre jutó értékek ismerete a társadalmi *valóság megismerésének és tudatos alakításának* (a politikai gyakorlatlól a felnövekvő nemzedékek pedagógiai for-

máláság) egyik alapvető tényezője. A szociális attitűdök kutatása ugyanakkor aligha tud egyszerre empirikus választ adni a filozófia elméleti szintjén megfogalmazott, illetőleg a politikai és pedagógiai gyakorlatból adódó aktuális kérdésfeltevésekre. Mégis előfeltétele annak, hogy a társadalmi valóság kutatása az itt megragadott tudati jelenségek magyarázatát keresse, sokrétű összefüggéseit is feltárja, és alakításához ezáltal mind rövidebb, mind hosszabb távon hozzájáruljon.” (23., 23–24.) Az attitűd és a viselkedés közötti kapcsolatot jellemző kutatások ember-képet körvonalaznak; ez az ember-kép sajátosan változó, áttűnési elyok mintegy szellemképként hathatnak ránk – a szélsőségesen *diszpozícióstól* a szélsőséges: *konkrét helyzetet* piederstálra állítóig sorolhatjuk a kutatások emberképeit. A kötet bevezetőjének zárógondolata a *diszpozíció* kontra *konkrét helyzet* kérdésre reflektál: „A viselkedés valójában helyzetspecifikus, de az emberek nem utolsósorban attitűdjeik nyomására elősegítik, hogy ismételten a nekik megfelelőbb helyzetekben, a rájuk jellemző szociális környezetbe kerüljenek, illetve lehetőség szerint elkerüljék azt, amit diszpozíciójuk szerint idegennek érznek.” (34.)

Bemutatásunk a kötet II. fejezetére koncentráll, e fejezet tanulmányainak alapelvéként az *egyensúly keresését-jellemzését* nevezük meg.

Klein szerint a személyiségelemletek érvényesége attól függ: részletekbe menő pontossággal, eredményesen tudják-e megmagyarázni a személyek közötti különbségeket. E cél elérését szolgálhatná, ha rendszerezni tudnánk az észlelés egyedi vonásait, eltérő jellegzetességeit. Megnehezíti az individuális eltérések feltárását az a hagyományos megközelítés, mely valóság-értékelésünkről, valóságon történő úrrálevésünkről úgy számol be, mint egokontroll-komplexumról – alkotóelemeit a személy által konstruált egyeztető megoldásokban, *egyensúlyi mechanizmusokban* tettenérve. Az adaptációs elméletek a percepciónak segítő szerepet szánnak: értelmezésükben a percepció közreműködik a feszültség feloldásában, a külső–belső egyensúlyi állapot kialakításában. A kontroll-elvek, az egyensúlyi mechanizmusok a percepcióban, a percepció révén manifesztálódnak.

Klein el akarja kerülni a fizikai modellekhez történő túlzásba vitt kötődést, mellőzni óhajlja a horizontális megközelítésű kémiai egyensúly fantomját; nem tartja az egyensúlyt rögzített, elkerülhetetlen állapotnak, olyanak, melyhez a személyiség mindig visszatér, melyhez minden személyiség egyformán jut vissza. „Az ’állandó álla-

pot’ formáját a személy által alkalmazott feszültségcsökkentés preferált és állandósult módjai határozzák meg. Ami az egyik embernek ’egyensúly’, az a másiknak kényelmetlen állapot. Ez alapvető adottság és ebből kell kiindulnunk.” (153.)

Klein célja: megkeresni a perceptuális struktúra spontán megnyilvánulásait, melyek által a személy helyreállítja eredeti egyensúlyi státuszát, s ezáltal eljutni a lényegi kontrollhoz. Klein kulcselvé az átfogó, a percepció mellett más területeken is megnyilvánuló kontrollal: az *attitűd* [’genotipikus kontrollal, amely specifikus tartalomhoz nem kötött, sajátos konfliktusokkal vagy stresszekkel nem szükségszerűen függ össze, és megfelelői vannak a kognitív viselkedés összes formáiban” (154.)].

A kiegyensúlyozatlanságok feloldásait Klein szerint szimplifikálóan, jelzesszerűen úgy képzelhetjük el, hogy a „*kiegyenlítés*” és „*kiélelés*” kontinuumon helyezkednek el. (A „*kiélező*” attitűd az apró részletek, árnyalatok, különbségek iránti túlérzékenységekben, a változások eltűlésében mutatkozik meg.) A „*kiegyenlítés*” és „*kiélelés*” egyaránt az egyensúlyi állapot megteremtéséhez vezet: az egyensúlyi állapot kialakításának a személy által választott elérésmódja.

Eltérő nagyságú négyzeteket exponálva megvizsgálta Klein, hogyan szerveződik–integrálódik a kísérleti alanyok nagyságfelfogása. A szituáció formális szempontjaira volt kíváncsi; a fokozatos növekedés sorrendjét betartva helyettesítette az eredeti alakzatokat egyre nagyobbakkal. Tapasztalatai szerint a helyettesítés regisztrálására képtelenek kiegyenlitenek, az egyformaság stabilitásához tapadnak; a helyettesítést regisztrálók viszont éberek, érzékenyek a változás felfogása iránt. A kiegyenlítőkre a „befelé irányulás” dominanciája, a kiélezőkre a „kifelé” illetve „befelé irányulás” megoszlása jellemző. A szerző megkockáztatja: „Nem elképzelhetetlen, hogy amit mi mint kiegyenlítő attitűdöt figyelünk meg, az a kérgi területen diszkriminatív történésformát foglal magába.” (163.)

A látszatmozgás mozgásélménye elől elzárkókoztat „formakötöttnek”, a mozgásélményt elfogadókat, átélőket pedig „formalabilisaknak” kategorizálta Klein. A „formakötött” csoportja homogén: a két/többértelműséggel szembeni intolerancia, extrém esetekben pedig a merev pedantéria, a kényszeresség jellemzi e csoport individuumait. A „formalabilisek” egy része rugalmas – más része olyannyira szabadon projiciál, hogy elhanyagolja a valóságot. Fontos prob-

lémának tartja Klein azt a konfliktust, mely a szélsőségesen „formakötötteket” kíséri életútjukon: hogyan alkalmazkodnak ők? További vizsgálati feladat annak eldöntése is, hogy a homloklebeny sérülése minden esetben „formakötöttséghez” vezet-e.

A fiziognómiai élmények egyéni eltéréseit kutatva Klein feltételezi: lobotomizált (lobotómia: a homloklebeny rostjainak átmetszése) személyek fiziognómiai észlelésükkor eltávolodnak a konvencióktól,

Klein úgy véli: attitűd-értelmezése tartalmaz bizonyos implikációkat az *elhárítás* pszichoanalitikus fogalmát illetően. Az implikációt az a meg lehetőségen általános szintű elhárítási elképzelés engedi meg, mely szerint az elhárítás a feszültségcsökkentés sajátos módja. Klein szerint „a klinikai kutatásban zsákutcába vezetett az a túlzó törekvés, hogy a differenciáldiagnózis kialakítása során összefüggésbe hozzanak minden lehetséges adatot anélkül, hogy magával a *folyamattal* és funkcionális specifikásával törődtek volna, anélkül, hogy birtokukba lett volna a teljes működésről egy olyan modell, amely az összefüggéseket az egyed törvényeinek alapjává tenné”. (172.)

Tanulmánya befejező részében leírásának hiányosságairól számol be a szerző. Az eddigiek nem tárják fel a személyiség különböző attitűdjei között fennálló viszonyokat, az egokontroll-*rendszerből* pusztán a perceptuális attitűd (az alkalmazkodás egy fajtája) természetét jellemzik; ideális lenne ugyanakkor a perceptuális attitűdök újradefiniálása – ehhez „a legalkalmasabb modellek az észlelő olyan 'vertikális' sémája látszik, amely az önszabályozásban 'nyílt rendszer' sajátosságaival rendelkezik”. (173.) Kérdés az is, hogy mi készíti valamely attitűd előnyben részesítésére, mi determinálja pl. az elhárítási mechanizmus, illetve a neurózis „választását”. Valószínűleg túl keveset mondunk azzal is, miszerint az egoműködés esszenciája a valóság ellenőrzése és uralása. Végülis: a percepció koherens jellege a személyiség állandóságára utal, „a percepció egyben a személyiség”. (174.)

Fraisse szerint az attitűdöt a perceptuális aktivitás orientációjával jellemezhetjük. A percepciót túlnyomóan az *inger* determinálja ugyan, ám más tényezők sajátos beállítódáshoz juttatva módosíthatják az inger adta meghatározást; e módosítások főbb típusai: a perceptív szelekció, a szenzibilizáció és a perceptív torzítások. Fraisse szerint a legegyszerűbb észlelés a szervezet válasza egy ingerre; a (perceptív) válasz „nemcsak a megfelelő válasz kiválasztásától, hanem inkább a disz-

kriminatív jegyek szelekciójától függ”. (181.) Nagyon lényeges funkciója a percepciónak az *identifikálás* vagy *kategorizálás*.

Fraisse egyik analógiás fejtegetésében írja: „Piaget szerint egy gondolati tevékenység olyan egyensúlyi állapot, amely előző sémákra gondolás és azoknak aktuális szituációra való alkalmazási folyamata között asszimilációs úton létrejön. A percepció analóg folyamat lehetne, amelyben a perceptív sémák és az ingerlés egymással összhangban vannak. Ebből származhatna a percepció valódisága, vagyis relatív konformitása az objektív adottsággal.” (185.)

Fraisse feltételezi: az *attitűd*del magyarázhatjuk a perceptív sémák diszponibilitás tételét, az orientációs reakciót, melyet egy jel vált ki. Az attitűd a percepció aktivitás egyik fázisa, kondicionált orientációs reakció.

Back úgy véli az egyensúlyelméletek ideálizáló, leegyszerűsítő világgépükkel mintegy a jó és a rossz emberek külön-külön összetartó csoportjába osztják az individuumokat. Az *egyensúly elvét* kitüntető konzisztenciaelmélet lényegében azt állítja – a szervezetnek „csak erre az elvre és minimális számú független adatra van szüksége ahhoz, hogy megértse a világot maga körül, s akkor a független ismeretek minimumát fogja preferálni”. (199.) Back szerint jó néhány egyensúlyelv visszavezethető a Gestalt-pszichológiához. Az egyensúlyelvek kifejtése meggyőzőbb mint az elv érvényességét alátámasztani igyekvő kísérletek. A kognitív egyensúly elérését pl. közvetlen, át nem élt szükséglet-kielégítés folyamatoként írják le, így nem csoda, hogy figyelmen kívül hagyják az említett szükséglet frusztrálódásának, illetve a szükséglet-kielégítés félbeszakadásának lehetőségét, problémáit.

Az egyensúlyelmélet egyik tipikus kísérletében a vizsgálati személyeknek nem-egyensúlyban levő elemeket exponálnak, arra kíváncsian: hogyan kísérelik meg a vizsgálati személyek kiegyensúlyozni a bemutatott elemeket.

Visszaautalva a tökéletes egyensúly triviális világgépére, Back felhívja a figyelmet az ellentétes tendencia egzisztenciájára – a *kreatív* viselkedés olyan viszonyulás, melynek folyamatában „az egyén tevékenysége megpróbálja fenntartani az egyensúlytalanság feltételét”. (202.)

Back szembeállítja az *élvezet*et a *gyönyörrel*. A feszültségcsökkentést *gyönyör* kíséri, míg *élvezet* esetén meghiúsul az egyensúly; s meghiúsulása nem frusztrál, sőt pozitív érzelmeket eredményez. A tudományokra, a művészetekre és a játékos tevékenységekre tipikusan jellemző az egyensúly

meghiúsulása (egy különös *élvezet* átélése); disz-
krepanciák tartós, nem tömpított fenntartása,
egyensúlytalanságok termelése. [„A művészekről
azt mondhatjuk, hogy . . . nem az egyensúlytalan-
ságot küszöbölik ki, hanem újakat teremtenek.”
(203.)]

A konzisztencia, a kontroll funkciójával, az
egyensúlytalanság, a kreativitás szükségletével a
társadalomkutatóknak és a klinikai pszichológus-
nak egyaránt foglalkoznia kell – állítja Back. Az
előbbi megközelítést *Peckham* és *Koestler* feltevésével,
érvelésével, az utóbbit *Rimland* klinikai bi-
zonyítékaival példázza Back. *Peckham* véleménye-
szerint a társadalomnak törődnie kell változó lét-
feltételeivel; ehhez pedig éber állapotban kell tar-
tania a társadalom tagjait – a művészet terem-
tette káosz segítségével. A művészet szociális
funkciója ilymódon sajátos káosz kreálása. A ter-
vszerűen megformált zavar (káosz) létrehozását,
bevezetését várja a személyiség a művésztől.
[„Biológiailag az egyén számára éppen olyan
szükséges, hogy képes legyen problémákat létre-
hozni annak érdekében, hogy változásokat és új
feltételeket lásson, mint amilyen szükségszerű az,
hogy képes legyen megoldani az előforduló problé-
mákat.” (204.)] *Koestler* a *biszociáció* fogalmát
vezeti be, a *kreativitás* alapját vélvén megnevezni
e fogalommal, mely a *humor*, a *művészet*, a *tu-
domány* fundamentuma. *Rimland* a csapongó
fantáziájú (autisztikus) gyermekek zavarát nem
emocionális, hanem kognitív zavarnak véli; defi-
niálásában az autisztikus gyermek nem tudja ta-
pasztalatait egységsíteni – integrálni, egyen-
súlyi–kiegyenlítő mechanizmusa nem (jól) funk-
cionál. Az autisztikus ellentéte a skizofréniás:
megszervezett, egyensúlyba hozott világáért azzal
fizet, hogy elveszíti kapcsolatát a valósággal
(melyet nem tud kiegyensúlyozni). Az integrációs
képesség fiziológiai alapja *Rimland* értelmezésé-
ben a központi idegrendszer retikulációs hál-
lózata; tehát a retikulációs hálózat állapota deter-
minálja a személyiség kognitív egyensúly iránti
igényét, szükségletét. „Ebben az értelemben az
egyensúly lényegi része az organizmus alaprend-
szerének. Valójában ez az a mód, ahogyan a szer-
vezet a világra reagál és megszervezi azt.” (204.)
Az autisztikus-skizofréniás véglet segíthet a „mű-
vészi” illetve a „rendszerző” típus ismertetője-
gyeinek leírásában – *Rimland* úgy gondolja, hogy
a „művészi” az autisztikus véglethez, a „rendsze-
rező” pedig a skizofréniás véglethez van köze-
lebb. Az egyensúly–egyensúlytalanság individuá-
lisan optimális szintje a személyiség központi
idegrendszere sajátos struktúrájának korrelátuma.

Back szerint az egyensúlynak fiziológiás és
pszichikus megnyilvánulásai egyaránt vannak. A
kognitív egyensúly megtartása általában szükséges
a környezetében gazdaságosan funkcionáló szer-
vezet számára. Ugyanakkor az egyensúlytalanság
élvezetes lehet: a legpatologikusabb személyeket
kivéve a művészet és a játékos tevékenység általá-
nosan ismétlődő preferálása pozitív érzelem, igé-
nyelt élmény.

Berkowitz azt gondolja: a különböző konzis-
tenciaelméletekben kifejeződő drive-modell le-
egyszerűsíti és elhanyagolja az inkonzisztenciát,
annak specifikus formáit. Az attitűdbeli hasonlós-
ág és vonzódás jelenségét gyakran magyarázták
az egyensúlyelmélet terminusaival; azonos elkép-
zelésű emberek azonban azért is vonzhatják egy-
másat, mert ezáltal realizálják a szociális helyeslés
iránti vágyukat (s nem azért, mintha konziszten-
ciára vágnának). Másrészt a véleményeltérések
sem feltétlenül a kognitív kiegyensúlyozatlanság
révén, hanem esetleg a helytelenítés anticipációja
által válhatnak ki emocionális reakciót. *Berko-
witz* szerint „hiba lenne azt gondolni, hogy léte-
zik egy általános, örökké aktív törekvés a kogni-
tív egyensúly után”. (211.) A konvencionális
motivációs elméletek azt sugallják: a drive-kivál-
totta válasz „gőzt ereszt ki”, drive-csökkenést
eredményez. Nincs azonban meggyőző bizonyí-
ték arra vonatkozóan, hogy bármely inkonzisz-
tencia-kiváltotta válasz önmagában inkonzisz-
tencia–drive-redukciót eredményezne.

Zajonc megkülönbözteti az *egyensúly*, a
kongruitás és a *disszonancia* fogalmait. Felfogásá-
ban a (*kognitív*) *disszonancia* elmélete a legáltalá-
nosabb – valamennyi kognícióban a konziszten-
ciát keresi; az *egyensúly* (*a szimmetria*) koncepciója
egymáshoz történő viszonyulásban vizs-
gálja a tárgyakra, személyekre vonatkozó
attitűdöket – vagy az individuум kognitív struk-
túráján belül, vagy pedig csoportrelációban; a
kongruitás elve a legszűkebb – érdeklődése arra
korlátozódik: miként befolyásolja az információ-
forrásokkal szembeni attitűdöket a tárgyakról,
személyekről szerzett információ.

Zajonc a konzisztencia paradox jellegét azzal
példázza, hogy szerinte a konzisztencia fogalma
az ember *racionálisát* ismerteti fel, a konzisz-
tencia elérése érdekében alkalmazott eszközök
viszont az ember *irracionalitását* látatják be. Kér-
déses, hogy a konzisztenciák „reálisak”-e, avagy
absztrakció, konceptualizáció termékei. A konzis-
ztenciát először *Heider* formalizálta. Formali-
zálásában személyek, személytelen entitások vi-
szonya vagy pozitív vagy negatív. Három entitás

kapcsolata kiegyensúlyozott, ha mindhárom entitás relációi pozitívak, illetve ha két relációja negatív, egy pozitív. Más viszonyulások kiegyensúlyozatlanoknak minősülnek – a kiegyensúlyozatlan állapot pedig feszültséget gerjeszt, az egyensúly helyreállítása érdekében munkálkodó erőket indukál. Cartwright és Harary gráfelméletileg formulázták Heidert: az egyensúly mértékét 0 és 1 között jelölték ki, korlátlan számú entitás közötti reláció modellálására érezve alkalmasnak koncepciójukat.

Zajonc szerint „az egyensúlyfogalom Cartwright–Harary-féle matematizálásának fontos empirikus és elméleti továbbfejlesztését kellene lehetővé tennie. Az a nehézség, hogy eddig tulajdonképpen nem történt komoly kísérleti próbálkozás az elmélet megcáfolására. Elképzelhető, hogy az elmélet által kiegyensúlyozatlannak definiált situációk között vannak olyanok, amelyek gyakorlatilag stabilak maradnak és nem idéznek elő az egyensúly irányába ható számottevő nyomást.” (222.) Zajonc ismertet néhány eredményt, melyek inkonzisztensek az egyensúlyelmélettel. Nem világos pl. az: két személynek egy harmadikhoz és egyiküknek a másikhoz való viszonyát érinti-e kettejük együttműködése/versengése. Továbbá módosító jellegzetessége az a tény, hogy a modell két tagja azonos okból és intenzitással vonzódik a harmadikhoz, a modellt egészzé tevő taghoz – vagy esetleg vonzódásuk oka és intenzitása eltérő.

Az Osgood és Tannenbaum megfogalmazta kongruitás elve az egyensúly alesete. Az attitűdváltozás irányát megjósolva a két említett szerző feltételezi a maximális egyszerűség iránti vonzalmat, azt, hogy az ítéletalkotás a maximális egyszerűsége tör, többek között attól inspirálva: az azonosság kevésbé bonyolult a finom eltérések megkülönböztetésénél. Zajonc úgy véli: a kongruitás elve kifinomultabb méréseket tesz lehetővé annál, mint amit az egyensúlyelmélet dichotóm attitűdjei megengednek.

Festinger kognitív disszonanciaelméletét támasztja alá a legtöbb adat; ésszerű előfeltevésekből nem-triviális és nem-nyilvánvaló konzekvenciákhoz jut a kognitív disszonanciaelmélet, kisszámú előfeltevéssel az empirikus ismeretek széles körét rendezi-integrálja. Festinger elméletének lényege: a tudás két eleme közötti viszony disszonáns, amennyiben (kizárólag e két elemet tekintve) az egyik tudáselem következménye elentétes a másik tudáselem következményével. A disszonancia kényelmetlen pszichikus tulajdonság, ezért a személyiség nemcsak hogy mérsé-

kelni óhajtja, hanem kerüli is azokat a situációt, információkat, melyek disszonanciához vezethetik vagy fokozhatják disszonanciáját.

Zajonc szerint jóllehet a konzisztenciaelméletek nagy mennyiségű ismeretet szerveznek meg, vannak kivételek a konzisztencia, az egyensúly alól. Zajonc említi néhányat ezen kivételek közül, mindazonáltal optimista a jövőt illetően: „A konzisztenciaelveket csak egy olyan elmélet pótolhatja, amely magyarázatot ad mindazokra az adatokra, amelyekre most a konzisztenciaelvek magyarázatot adnak, továbbá mindazokra a jelenségekre, amelyek az elvek alól kivételt képeznek és mindazokra a jelenségekre, amelyeket ezeknek az elveknek figyelembe kellene venniük, de nem vesznek figyelembe. Csak idő kérdése, hogy ez az elmélet megszülessen.” (231.)

Cartwright és Harary az egyensúlyt gráfelméleti fogalmakkal definiálva Heider elméletének bizonyos kétértelműségét vélik kiiktatni, s az egyensúly fogalmának alkalmazását az empirikus helyzetek széles körére adaptálni. Bevezették az „egyensúly mértéke” fogalmát, lehetővé téve az egyensúly-probléma statisztikai és valószínűségi terminusokkal történő leírását. Cartwright és Harary szerint: „Noha Heider elmélete eredetileg csak az egyén kognitív struktúrára vonatkozik, javaslatunk az egyensúly meghatározására általában sok különböző alakzat: kommunikációs hálózatok, hatalomrendszerek, szociometrikus struktúrák, orientációs rendszerek vagy talán neurális hálózatok leírásában használható. Csak a jövőbeli kutatás határozhatja meg, vajon az egyensúly-elméletek mindezekre az alakzatokra helytállóak-e.” (252.)

*

Az attitűd pszichológiai kutatásának kérdései című kötet II. fejezetének az egyensúly keresése-jellemzése domináns problémája. A kötet bevezetőjének írói a konzisztenciátörekvések lényegét így summázzák: különböző objektumokat eltérően értékelve az értékelésbeli differencia feszültségeket kelt a személyiségben, az értékelés, s az értékek összehangolására inspirálva. Az azonnali konzisztencia kialakításra-törekvés a mindennapi gondolkodást jellemzi, s nem jellemzi a tudományos megismerést, annak tárgyyszerű logikáját. Az alaklélektani hagyományokhoz kötődő Heider nagyhatású egyensúlyelméletéről azt állítják: a rendelkezésre álló tapasztalati anyag „mindenekelőtt a társas kapcsolatok felfogására nézve

igazolta az egyensúlytendencia érvényesülését, s kevésbé meggyőzően bizonyította annak hatását a társas kapcsolatok tényleges szerveződésekben”. (26.)

A bemutatni szándékozott tanulmányok eltérő koncepciók eredményei. Úgy gondoljuk, hogy Cartwright és Harary a leginkább formális szemléletűek: Heider elméletét igyekeznek extrapolálni, gráfelméleti fogalmakat, statisztikai és valószínűségi terminusokat bevezetve a leírásokba.

Fraisse analógiás, Piaget-re utaló fejtegetése (a gondolati tevékenység és a percepció mint egyensúlyi folyamat, egyensúlyi állapot apropóján) szintén az egyensúlyhoz konkludál.

[Piaget-nél az *egyensúly* persze nem pusztán a gondolkodásra, a gondolkodási műveletekre jellemző. Ahogyan erre Kiss is felhívja a figyelmet: Piaget *egyensúlya* egyszerre szilárd és mozgékony, aktív, determinatív jegye a kompenzáció. A lelki, az erkölcsi, az értelmi egyensúly megőrzése igen nehéz – bármely struktúra egyensúlyát a személyiség aktivitásával óvja meg, zavaró mozzanatokkal külső kompenzációkat szembeállítva. Piaget az *egyensúly* folyamatait kibernetikai metodikával szemlélteti, a visszacsatolás proceszusának jellemzésével (ön szabályozó rendszerek visszacsatolással igazodnak a normákhoz.) Fraisse tehát egy fokkal kevésbé formális – az előbb említett szerzőpárral egybevetve –, hiszen ha kitünteteti is az egyensúlyt, olyan folyamat eredményeként mutatja be, melyben ellentéte is megjelenik: az egyensúlytalanság.

Zajonc ezt az ellentétességet talán még határozottabban hangsúlyozza. Ő az *egyensúly*, a *kongruitás* és a *kognitív disszonancia* fogalmainak definiálása, összehasonlítása során a *kognitív disszonancia* disszonanciacsökkentő koncepcióját tartja a legkonzekvensebbnek. Ambivalens tudáselemek heterogenitásukat homogenitásra váltva redukálódnak, az egyműsítések azonban maguk is elengedhetetlenül feltételezik a tudáselemek egyensúlytalanságát; ha kerülni igyekszik is a személyiség a disszonanciákat, úgy tűnik nem mindig preferálhatja ab ovo a konzonanciát. Másrészt Zajonc tanulmánya konklúziójában érzékelteti a konzisztenciaelméletek elégtelenségét.

Berkowitz szintén elégedetlen a különböző konzisztenciaelméletekkel. Szimplifikálóaknak tetszenek számára az említett elméletekben megjelenő drive-modellek azért, mert eltekintenek az inkonzisztenciáktól.

Az egyensúly kizárólagosságának állításától, a konzisztenciaelméletek elégtelenségén való medi-

tálástól eltávolodva talán Klein és Back jut legtovább. Klein olyan koncepciót alkot, mely az egyensúlyi mechanizmust kizárólagos státuszúnak minősíti ugyan, ám e státusz kizárólagosságának deklarálásakor disztinkciót alkalmaz: a „kiegyenlítés”-sel és „kielelés”-sel, az önszabályozó, nyílt rendszer jellegnek az általa optimálisnak mondott modellben történő applikálásával.

Back pedig vázolja a *nem egyensúlyi* tendencia tipikus manifesztálódásait is, a *kreatív* viselkedést a következőképpen definiálva: az egyén tevékenységével megpróbálja fenntartani az egyensúlytalanság feltételeit. Back szerint e törekvést *élevezet* kíséri, tipikus megnyilvánulási formái és területei a művészet, a tudomány és a játékos tevékenység (mint specifikusan diszkrepanciákat konzerváló objektívációk, tevékenységformák).

Véleményünk szerint Back igen lényeges kérdésre irányítja figyelmünket a *kreativitás és az egyensúlytalanság (diszkrepancia)* összekapcsolásával. A filogenetikai fejlődés sajátosságaira is figyelő vizsgálódások némelyikében megfogalmazódnak hasonló felismerések – *Kulcsár* pl. megkockáztatja azt az állítást: „a divergencia gyermeki, viselkedéses manifesztációiból alakulhat – interorizáció útján – a felnőttkori kreativitás”. (Vö.: *Az alkotó gondolkodás kutatási problémái*, (Szerk.: Salamon Jenő), Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979.)

Back tanulmányának nyílt szimpátiával történt jellemzésén, értékelésén túl saját egyensúly-felfogásunkat jelzésszerűen előterjesztendő Zajonctól idézünk: „Ha a döntéseket szükségképpen disszonancia követi, és ha a természet irtózik a disszonanciától, akkor miért születnek egyáltalán döntések? Igaz ugyan, hogy normális körülmények között a nagy disszonanciát okozó döntéseket csak nehezen, lassan hozzuk meg, de mégis csak meghozzuk. S az is igaz, hogy az emberi természet nem irtózik a disszonanciától abszolút értelemben.” (231.)

Szükségesnek gondoljuk az *entropikus* és az *információs* egyensúly megkülönböztetését. Az entropikus egyensúlyi helyzetek „szélsőségesek”, maximálisan rendezett, illetve maximálisan rendezetlen helyzetek – az információs egyensúlyi helyzet pedig „közep”. Az entrópiát *faktuális*, az információt *konceptuális* konnotációval vezetjük be; az *entropikus egyensúly* a jelenségeket, cselekvéseket, a magatartást, viselkedést jellemezheti, míg az *információs egyensúly* minősítéssel a fogalmakat, tételeket, állításokat illelhetjük. Az „információs egyensúly” „entropikus egyensúly-

talanság"-ot jelent, az *entropikus egyensúlyi szituációkat* pedig *információs egyensúlytalansági szituációkként* értelmezhetjük.

Zajonc konfliktusához, a disszonanciát eredményező döntésekhez visszatérve *Vigotszkij* egyik fejtegetésére utalunk. E fejtegetésében *Vigotszkij* a „Buridán szamara szituációt” interpretálja. Az ismert anekdota szerint Buridán számára nem tudott választani a tőle egyenlő távolságra ellentétes oldalon levő szénakötegek között, mivel a rá ható motívumok ellentétes irányba, ám egymást kiegyenlítő inspirálták. Hezitálása éhhalálhoz juttatta. *Vigotszkij* szerint emberre adaptálva a valóságban nem található ilyen „ideális szituáció” (amikor is kizárólag ellentétes és pontosan egyenlő intenzitású *ingerek* – egyszersmind *gátlások* – érnék a személyiséget), többé-kevésbé hasonló helyzet azonban előfordulhat. Az ember ilyenkor „feloldja” a szituációt: új (valamely adott ingert érdemlegesen megerősítő) ingert keres, vagy valamely, a szituáció szempontjából ténylegesen irreleváns (mert közömbös) entitást jelentéssel ruház fel, a döntéshozatal érdekében. Az utóbbi esetet jellemezve *Vigotszkij* többek között ezt írja: „Az elmaradott kultúrában felnőtt emberek viselkedésében óriási szerepet játszik a sorshúzás. A kutatók elbeszélése szerint sok primitív törzs van, amelyek nehéz helyzetekben sorsolás nélkül egyetlen fontos döntést sem hoznak. A motívumok harcában az eldobbott és meghatározott módon leeső csontok kiegészítő ingert képviselnek.” (Л. С. Выготский *Развитие высших психических функций*, Москва: Издательство Академии Педагогических Наук, 1960 – Magyarul: *A magasabb pszichikus funkciók fejlődése*, Budapest: Gondolat, 1971.)

Vigotszkij történeti-genetikai mentalitását elfogadva azt állítjuk – döntési konfliktusok megoldása az *információs egyensúly* (entropikus egyensúlytalanság) *felbontása következménye-*

ként: az információs egyensúlytalanságnak megfelelő *entropikus egyensúly eredményének* tulajdonítható.

A példaként felhozott döntés-konfliktus tanulságait extrapolálásra javasoljuk, mivel úgy gondoljuk, hogy kizárólagos vagy döntő szerepet tulajdonítva, tipikusnak, túlnyomónak kategorizálva meddő az egyensúly keresése–jellemzése. Lényegesebbnek és adekvátabbnak hisszük ennél pl. a Back említette, bizonyos extremitással bíró művészet, tudomány, játékos tevékenység – e tevékenységek objektivációinak, elsajátítási folyamatainak vizsgálatát az *entropikus és információs egyensúly/egyensúlytalanság* fogalmainak, jelenségeinek alkalmazásával, regisztrálásával.

Bevezetőnkhez visszatérve: Freudról és Piaget-ről tett megjegyzéseinket nem az motiválta, hogy Klein a pszichoanalízist általában, s Freud műveit konkrétan is hivatkozási alapként nevezi meg, forrásként használja, vagy hogy Fraisse Piaget sorait, felfogását idézi, veszi át. Ezek a kötődések is megvannak ugyan, ami miatt azonban lényegszerűbben ideillőnek reméljük imént említett megjegyzéseinket: az olyan problémák exponálása, melyek feladatot jelentenek a filozófia számára is. Freud és Piaget filozófia – filozófiai pszichológia visszaautasítása nincs jelen a megnevezett szerzők bemutatni szándékozott tanulmányaiban. Jelenven viszont e tanulmányokban a percepciónak, az emberi viszonyulásoknak tipologizálási, esszenciális jellemzési igénye, és ezáltal (szerintünk talán Klein, Back és Zajonc esetében) egy részszerűségében is markáns, karakterisztikus ember-kép konstruálásának lehetősége is.

S ha természetszerűleg nem lehet közömbös a pszichológia filozófiával szemben némelykor megnyilvánuló intoleranciája, nem lehet közömbös a nyílt intolerancia nélküli, *filozófiai konzekvenciával* is bíró lehetőségek konstatálása, megfontolása.

Az öngyilkosságban – vagy éppen a modern, ipari civilizáció pszichopatológiai szövevényében – az egész társadalmi totalitás, az egész aktuális emberi léthelyzet titkai vallanak önmagukról. Ez az oka annak, hogy pusztá leíró megközelítéssel alig lehet igazi és hiteles tudást felépíteni ezekről a jelenségekről. Kritikailag le kell leplezni az együttélés gyarló tabuját; evidensnek hitt értékeket, attitűdöket és életmódmintákat kell kérdéssé tenni ahhoz, hogy adekvát, megfelelő érzékenységgű szemléleti bázisra tehesünk szert.

A modern pszichológiában azonban szép számmal vannak olyan kezdemények, amelyek nem érik be a kritikai attitűd fentebbi mértékével, hanem bőven találnak számára tennivalót magában a pszichológiai gondolkodásban is. Egyfajta ideológia-kritikai számvetést követelnek a lélektantól: vizsgálja felül előítéleteit, társadalmi szerepét, látszatait. Ez a hozzáállás sok burkolt leintésben részesült a legutóbbi időkben is. Akik visszautasították, úgy érveltek, hogy abban a közegben, ahol a pszichológiai és szociológiai kulturáltság nívója alacsony, ott inkább ennek a gondolkodásmódnak a problémázgatás nélküli adaptálása van szükség, mint bíráló tépelődésekre. Utaltak arra, hogy azoknak, akik szívükön viselik a pszichológia (és a szociológia) „honosításának” ügyét, sokszor gyanakvó és értetlen közegben kell szemléletük elfogadtatásáért megküzdeniük, és ebben a helyzetben a nyílt önkritika az ellenfelek érveit erősítheti, tehát kerülendő. A belső kritika elhárításának ismert mechanizmusáról (az ún. militáns csoporttá nyilvánítás eljárásáról) van tehát szó, amely a külső küzdelem ürügyén kívánja az önnön ellentmondásaival való szembesülést elkerülni.

Hódi Sándor most tárgyalandó könyvében is tanúságot tesz arról, hogy nem a – mégoly nemesnek látszó – háritások embere, hanem a gondolati szembesülésé. A konfrontációra való felkészültség lendületével, kompetenciájával és feszességével kalauzolja végig az olvasót az öngyilkosság-kutatás statisztikai elemzésein és jelenségtani leírásain, a munka első kettő, saját mondandói ügyében bevezetőnek tekinthető főfejezetében. A tudományos hagyomány sorravétele közben mindenütt biztos kézzel tapint rá az egyes

okfejtések gyengéire, fokozódó érzékenységet és elégedetlenséget keltve az olvasóban a pszichologizmus és szociologizmus néhol bosszantó leegyszerűsítései iránt.

A továbbiakban különös hangsúlyt kap az a szerep, melyet korunk szocio-kulturális valósága játszik a lét személyességének degradálódásában, ennek következtében az öngyilkosságok terjedésében. Hódi itt arra hívja fel a figyelmet, hogy az ipari civilizáció világában a szellemi kultúra az intézményesség létét igazolja, evidenciái ahhoz szabottak. Ha úgy tetszik: az intézmények működtetése szempontjából funkcionális, az alanyiség-személyesség megélése, kibontakoztatása, áttekinthetősége szempontjából diszfunkcionális kultúra, társadalmi tudat-kínálat válik jellemzővé. A személyes létét illetően csapdába szoruló ember ezt az egysíkúvá lett társadalmi tudat-kínálatot találja meg helyzetének értelmezésére, megragadására; ez a tudat pedig ehhez inadekvát: számára hamistudat. Értelmezési kísérletei során a csapda a jelen viszonyok között szűkebbre zárul. A társadalmi tudat a személyesség és intimitás tematikájában olyannyira inadekváttá lett, hogy „... az individuális élményvilágnak társadalmi hitelvesztése...” vált valósággá, „az ember személyes létében idegen lénnyé és eltagadott tartalommal vált az idézőjelben mondott közössége számára”, amint szerzőnk fogalmazza. A megnevezhetetlen, megfogalmazhatatlan veszélyek és szorongások pedig a maguk hatalmas kontúrjával hatványozott hatalomra tehetnek szert az ember fölött.

Éles szemmel és újszerűen mutatja be a könyv azt a szukcesszív folyamatot, amely a pszichológiai értelemben szorító helyzetbe került ember belső és interperszonális válságának elmélyüléséhez vezet. Klasszikusnak nevezhető játékelméleti csapda-szituáció bontakozik ki. Az öngyilkosság potenciális áldozata, érezvén emberi kapcsolataik feltöredezésének, benső elmagányosodásuknak kezdetét, úgy próbálnak ezzel szembeszállni, hogy átértékelik referens normatívákat, igényesebb értékszpontokat építenek be személyiségükbe, és eme „minőségi értékjegyeiktől remélik a nyomasztó létformákból való szabadulásukat”. A környezet azonban ösztönösen ráérez arra, hogy az elmélyültebb értékorientáció fokozná a szembesülés és emocionális szint-vallás kockázatát és

*Fórum Könyvkiadó, Újvidék 1979.

az intim kötődési igényében már korábban is visszautasított személyt most még határozottabban igyekszik távol tartani magától. A következő lépésekben, kölcsönösen, mintegy felelgetve egymásnak ismétlik és mélyítik az egymással szembeni interakcióikat, miközben olyan interperszonális küzdelem („játzsma”) bontakozik ki, melynek kényszerpályáról egyre kevésbé lehet visszafordulni. Az értékek érvényességére apellálóznak – a könyv gondolatmenete szerint – végül is el kell buknia. Így fogalmaz: „S hogyan is volna menekülési lehetőség, amikor a személyes boldogulás érdekében annyi esetben kényszerül az ember az intézmények által fenntartott erkölcsietikai normarendszer megkerülésére.” Arra int, hogy az intézményesség, az érdekviszonyok és a velük szorosan összefonódott mindennapi pszichológiai realitás olyan vaskos valóságot jelentenek, amely megcsúfolja és eltíporja azokat, akik személyes létük talajvesztése idején azoknak az értékeknek érvényessége jegyében akartak szembefordulni e realitással, amelyeket ugyan maga hirdet, ám hipokrita módon aligha szán konfliktusaiban perdöntő szerepet nekik, inkább reprezentációs célokat szolgálnak.

Hódi Sándor végső következtetései szerint az öngyilkosságok igazi háttere a történelmi-társadalmi fejlődés jelenkorának abszurd léthelyzete. A szuicídiumok a kultúra rejtett, elemi szintű dezorganizációjának, bomlásának indikátorai. A pozitívista hangoltságú pszichológia vagy szociológia – prekoncepcióik miatt – nem is képesek a jelenség lényegének adekvát megragadására. Ezért a jelenséget egy kritikai és filozofikusabb ihlettségű társadalomontológia kutatási illetékességi körébe utalja át. Amiként leszögezte azt is, hogy az öngyilkosság összefüggésrendszerének feltárására csak azok a társadalmi körök képesek, amelyek az öngyilkosságban megmutatkozó valóság-elemek kritikájára is készek.

Talán röviden említsünk meg egy-két kérdést, amire nem kapunk választ a munkából. A személyi dekomponálódás globális, mindenütt nagyjából hasonló tendenciája, szociogenetikus háttere mellett mi az oka annak, hogy az öngyilkosság mértéke területegységenként, országonként stb. igen jelentősen különbözik egymástól? Nem arról van nemileg szó, hogy Hódi inkább a progresszív módon előrehaladó személyi talajvesztés hátterét, ennek anatómiáját fedte fel, és miután ez a mi itteni és mostani kultúránkban nagy sodrással az öngyilkosság felé tart, ő maga, a kutató sem teremtett distanCIÁT kultúránk „evidenciáival” szemben, és elhitte a társadalmi konszenzus-

nak, hogy a gyökeres személyi-személyközi kudarc öngyilkosságot kell hogy implikáljon? Helyesen mutat rá a könyvben, hogy az öngyilkosság minden esetben – és nem csak az elvetélt, sikertelen, kísérletnek minősülő esetekben – a személyközi licitálási sornak is eleme, a gyöttrő személyközi küzdelem gesztusa. Ám erősen heterogén ez azokhoz a gesztusokhoz képest, amelyek a licitálási játszmában, a megelőző lépésekben folytak! Az pedig kultúránként erősen változik, hogy ezt a gesztust tartalmazza-e a kultúra, mint konfliktus helyzetre való nyílt vagy rejtett propozíciót. Ez a körülmény pedig bizonyára sok mindent megmagyaráz az öngyilkossági ráta területi különbségeiből. Nézzünk egy közelálló példát. Az emberközi viszonyokban elszenvedett kudarc, visszautasítás nemcsak öngyilkosságra vezethet, hanem a kapcsolati partner megölésére is. Számos kultúrában ez meglehetősen gyakori. Ez a végkifejlet nem változtat semmit a jelenség szociogenezisében, a mélyben meghúzódó lét-abszurditáción, az odavezető út szociálpszichológiai stációján, a kétségbeesett tettet megelőző és kísérő pszichodinamikai örvényléseken: egyszóval mindazokon, amelyeket a mi kultúránkban az öngyilkosságról megállapítottunk. Ott, abban a kultúrában mindez az érzelmi gyökerű emberölés determinánsainak tűnhet. Pedig mindkettő egy-egy reaktív „modell”, az adott kultúra sugallata, arra vonatkozóan, ahogy szerintük egy végtelen emberi helyzetre reagálni kell. Ebben a sugallatban viszont nemcsak a végtelen helyzetekről szóló kulturális ítélet rejtőzött el, hanem az emberi élet értéktelenségéről, a szenvedés elviselhetetlenségéről és céltalanságáról, a végtelen gesztusokkal a másik ember presszionálásának, büntetésének, zsarolásának jogosságáról stb. szóló kulturális ítélet is. Igaza van Hódinak, amikor hangsúlyozza, hogy csak a végtelen kétségbeesés jelezte fundamentális bajok kritikájára kész gondolkodásmód érti meg az öngyilkosságot, ill. ennek lényegét, de hozzá kell tennünk, hogy a fenti kulturális attitűdökkel szembeni kritikai készenlét ugyanilyen szükséges. A pszichopatológiai problémák mélyebb, szociokulturális jelentései és jelentősége iránt érzékeny szuicidológiának, ahhoz, hogy teljeskörűen megértse tárgyát, nem szabad megfellebbeznie arról, hogy az öngyilkosság szó két tagból áll: az „ön” az egyik tagja, és a „gyilkosság” a másik tagja. Az öngyilkos énje a „tettben” zavaros és paradox helyzetbe kerül. Egyfelől áldozat, másfelől gyilkos is. Akárcsak az a szerencsétlen sorstársa, aki egy másik kultúrában, hasonló gyötrelmekről üzötten nem önmagára, ha-

nem társává lenni nem akaró társára emelte a kezét. Ne halljunk ki ezekből a mondatokból intoleráns, inkább annyira elterjedt, öntelten ítélkező hangot. Inkább arról van szó, hogy az öngyilkossággal, öngyilkosokkal kapcsolatos társadalmi felelősség csak még nagyobb, mint gondoltuk: civilizációnk létviszonyainak gyarlósága nem csupán az életükkel, de egyszersmind moralitásával fizető áldozatokká is teszi őket. Még annyit le kell itt szögeznünk, hogy Hódi gondolatmenete egyértelműen azt sugallja, hogy a társadalom felelősségében e tekintetben mindenki osztozik, maguk az öngyilkosok is. Nem arról van tehát szó, hogy a „környezet” bűnbakká válna ebben a látásmódban, és ugyanakkor az öngyilkosságot elkövetők kiszorulnának az emberi létfelelős lét jellegéből, vagyis alanyiségükből.

Ezzel a könyvvel találkozáskor sok evidenciánkat kell megkérdőjeleznünk. Nem pragmatikus könyv. Megvan azonban a haszna annak, ha megismerjük ismereteink, igazságkeresésünk zsak-

utcait, akkor is, ha nem mindig látható előre a zsakutcából kivezető kognitív út. Egy adott kérdés mindennapi gyakorlatától néha távol kell kerülnünk ahhoz, hogy rálátásunk legyen a problémára, hogy el tudjunk képzelni más megoldásokat is, mint amelyek éppen megfellebbezhetetlennek tűnnek. Hódi Sándor perspektíváját talán szélesebbre nyitotta az alkotó műhelyektől és mindennapi eszmecserektől távol fekvő személyi élete. Anyanyelvünk gondolkodást segítő melege sem veszi körül olyan észrevétlen és folyamatosan, mint többségünket: a könyv sok olyan nyomdai hibája teszi ezt az élethelyzetet egy pillanatra érzéketlensé az olvasó számára, amely a nyelvet és szöveget nem értő nyomdászokra utal.

Mindazoknak ajánlható ez a széles területekre kitérítő, de mégis egy lendülettel megírt és egy lendülettel végigolvasható könyv, akik úgy gondolják, hogy az öngyilkosság kérdése nem csupán egy szakterület problémája.

MARX ÉS ENGELS AZ ÖKOLÓGIÁRÓL*

DARAI LAJOS-MIHÁLY

Marx és Engels számára az ember elgondolhatatlan a természetben lejátszódó evolúciója és a természetben szerszámaival végzett kollektív átalakító munkája nélkül. Az emberi természet igazi lényege az a természettel való dialektikus kapcsolat, melyben az ember átalakítja a természetet és ő maga is átalakul általa. Az ember számára a természet definíciója az, hogy a természet az embert megteremtő környezet anyagaiból és erőiből áll, és fordítva, az ember által kialakított környezet anyagaiból és erőiből. – Így foglalja össze Howard L. Parsons Marx és Engels ökológiai nézeteit, s felhívja a figyelmet arra a tényre, hogy Ernst Haeckel 1869-ben alkotta meg az *Oekologie* fogalmát, Marx és Engels viszont már előtte alkalmazta a ökológiai megközelítést, s igencsak megelőzték felfogásukkal a mai energiai és ökológiai válságot is. Parsons megállapítja, hogy ma az ökológia az első helyet foglalja el a gazdasági és politikai vezetők, és általában az emberek fogalomtárában. A sajtóban minden-

naposak a cikkek és viták a természeti források felhasználásáról és elosztásáról, az energiahiányról, a környezetszennyezésről, a túlnépesedéstől, az élemezés, az éhínség és a nyomor problémáiról. Az ökológiai diszciplína tudományos irodalma óriásira duzzadt.

A gazdaság problémáinak (infláció, magas árak, nagy megelőzetési költségek, munkanélküliség, nem a képzettségnek megfelelő foglalkoztatás, állásbizonytalanság, alacsony nyugdíj, nagy vállalati profit stb.) megoldása – folytatja Parsons – sürgőssé vált, nagy súllyal nehezedik az emberiségre. A gazdaság ügye ökológiai ügy lett, mert a termelés, a javak elosztása és a szolgáltatások – az utóbbi időben – tökéletesen csak az emberi társadalom és a természet kontextusában mérhetők fel. A mindennapos problémák kiterjednek egész Nap-rendszerünkre. S bár Parsons – e probléma kapcsán – egy kalap alá veszi a föld gazdasági rendszereit, látni fogjuk, hogy ezt csak a probléma súlyosságának az érzékeltetésére teszi, s végső soron globálisan foglal állást a szocialista gazdasági rend mint egyetlen megoldási lehetőség mellett. Szerinte, mivel az emberek kollektív munkával csinálják életüket a természetben és a

**Marx and Engels on the Ecology*. Szerk. és vál. Howard L. Parsons. Greenwood Press. Westport–London 1977.

természet, a természet segítségével, a növekvő ökológiai tudatosságot az jelenti, ha felismerik azt a láncolatot, amely a kenyér árártól a totális gazdasági és ökológiai rendszerig húzódik. Parsonsnak az a véleménye, hogy az ilyen tudatosság, amelyet az események és az eseményekre való reflektálás logikája irányít, kell hogy elvezessen odáig, amikor mindenki megismeri az ember ökológiai helyzetének, ökológiai problémáinak és megoldásuknak a marxizmus általi számbavételét. Hogy az emberek megkérdézzék, miért termelnek sokan sokat, s jut belőle sokuknak kevés. Miért pusztítják a kapitalista, monopolista, imperialista ökológiai elvek a természeti és társadalmi környezetet?

Bolygónkon azok az államok, melyeket Marx és Engels filozófiája vezet – állapítja meg Parsons –, ma több mint egymilliárd lelket számlálnak. Az ott élő emberekre igen nagy hatással van ez a filozófia, de hatással van azokra a szocialista társadalmakon kívül élő milliókra is, akik a filozófiát a cselekvés vezérfonalaként fogják fel. Ezeknek a tényeknek az ismeretében mindkét tábor, marxisták és nem marxisták számára fontos megvilágítani azokat az ökológiai alapelveket és problémákat, amelyeket Marx és Engels vetett fel. Marx és Engels állásfoglalásának meghatározására a pozitív kifejtés mellett van egy negatív út is, mondja Parsons. A pozitív értelmezés szerint Marx és Engels meghatározott, bár részletesen nem kidolgozott ökológiai pozícióval rendelkezett. Ennek következtében a politikai gazdaságtantól elválaszthatatlannak tekintették a politikai ökonómiát: az osztályuralom a dolgozó népet és a természetet egyaránt kizsákmányolja, s egyaránt mindkettőt fel fog szabadulni alóla, ha felszabadul az osztályuralom alól. – A negatív definíció eléggé egyszerű: Sokan nem ismerik, sokan előítélettel viseltetnek iránta – különösen az Egyesült Államokban –, és félre is értik sokan; mindez a marxizmus–leninizmus negatív „definícióját” adja.

A Parsons által szerkesztett és válogatott kötet a szerző szerint a Marx és Engels idején adódó ökológiai alapkérdéseket és az ő válaszait gyűjti össze, vagyis Marx és Engels gondolatait az ökológiáról. És az általuk nyújtott filozófiai keret és módszer segítségével szándékszik felderíteni néhány fontos ökológiai problémát a múltban és a jelenben. Parsonsnak a szemelvények előtti bevezetője röviden áttekinti Marx és Engels gondolkodásának történeti hátterét, bemutatja ökológiai alappozíciójukat és kritikájukat a kapitalista ökológiai elvekről, ismerteti a mar-

xista ökológiai álláspont szokványos kritikáit és az ezekre adott válaszokat, valamint kifejti a kapitalista ökológiáról a szocialista ökológiára való átmenet kérdéseiről vallott felfogását. Kifejlődésüket is bemutatva idézi Marx és Engels szövegeit, ismerteti a műrészletek főbb eszmei tartalmát és az innét kikövetkeztethető általánosabb filozófiai elveket. Általános szemléletmódjukból kiemeli a mai elméleti és ökológiai kérdések összefüggésében különlegesen fontos meglátásaikat. Azt is feltárni törekszik, hogyan járult hozzá Marx és Engels munkássága az ökológiai problémák humanista megoldásához. Hogy bemutassa az ökológiai nézetek hasonlóságait és különbségeit, Parsons néha egymás mellé helyezi Marx és Engels eszméit és sok mai szerző elképzeléseit.

„Marx és Engels sohasem állította, hogy csalahatalatlan és kimerítő válasszal rendelkezik ezekben vagy egyéb kérdésekben. Ám az elemzés és kritika igen erőteljes módszerét alkalmazták, amely milliók forradalmi gyakorlatával és szocialista elkötelezettségével átalakította a világot” (XIV. o.) – mondja Parsons, majd arra mutat rá, hogy bár nem láthatták előre a XX. század olyan új és sajátos problémáit, mint a nukleáris fegyverkezés és a nukleáris háború veszélye, a faszizmus és rasszizmus elvetemültsége, az éhínség és betegség növekvő veszedelme, az ökológiai katasztrófa fenyegetése, mégis még mindig tanulhatunk valami újat Marx és Engels gondolataiból. S ezek a gondolatok relevánsak azokkal a problémákkal, amelyeket meg kell oldanunk, ha továbbra is ezen a bolygón akarunk élni, a nekünk megfelelő módon. Ezenkívül Marx és Engels az ökológia terén kifejtett nézetei alkalmasak a továbbfejlesztésre, tökéletesítésre is.

Marx és Engels ökológiai pozíciójában benne foglaltatik a technológiáról vallott elképzelésük is, mert az embert úgy fogták fel, mint aki percepciója, reflexiója, szerszámokkal, gépekkel és technikával történő gyakorlata, fogyasztása, élvezete révén természeti létezőként dialektikus kölcsönhatásban van a természet többi dolgaival. Parsons végigköveti a marxizmus klasszikusait az ember–természet viszony változásainak elemzésében, amely szerint az egyik embernek a másikhoz való társadalmi kapcsolata meghatározza a külső természetről alkotott fogalmait, fordítva pedig a társadalmi kapcsolatokat és a társadalom és természet fogalmát az életmód és a természetből való megélhetés határozza meg. A kapitalizmus az ember–természet viszonyt atomistán, gépiesen és mechanikusan szemléli; érték, cél és lélek nélküli-

nek tekintti, melyet a csere törvényei határoznak meg.

Parsons úgy gondolja, hogy a természet igazán modern fogalma az ökológiai vagy dialektikus. A XIX. században a dialektika és az ökológia nem véletlenül, hanem a társadalmi és tudományos forradalmak hatására született meg. A leggyorsabban fejlődő természetfogalom ma is a dialektikus. S bár ez a valódi tudományos módszerekben és felfedezésekben jelen van, még nem minden tudós gondolkodásában és cselekvésében érvényesül a világon. Az viszont reménykeltő – teszi hozzá Parsons –, hogy a földön minden harmadik ember a – természet és az ember kapcsolatának megértésére döntően a dialektikus módszert alkalmazó – szocializmus, szocialista társadalmi rendszer polgára. Szimpátiájának igazolására a szerző bemutatja a dialektikus felfogást, s a jellemzésben kidomborítja előnyeit. A dialektika törvényei – folytatja Parsons – érvényesek az anyagi lét minden faja és szintje esetében, kölcsönhatásos folyamatként az emberi létezők és a tárgyi világ közti alkotó munka létrejöttében. Egy ilyen folyamatban élünk és alkotjuk meg életmódunkat, szerezzük meg, alkalmazzuk és ellenőrizzük tudásunkat. A továbbiakban Parsons a fizikai mezőelmélettel összevetve tárgyalja a dialektikát, majd rátér a mezőelméletnek és a dialektikának az ökológiával való kapcsolódása bemutatására. Megállapítja, hogy a növényi és állati szervezetek kölcsönös, összefüggő és átalakuló kapcsolatban vannak közvetlen környezetükkel, és dialektikus egyensúlyban vannak a dolgok és események rendszerének univerzumában. Vagyis az ökológia két vagy több élő rendszernek egyik a másikával és a fizikai környezettel való kölcsönhatásával foglalkozik. De Parsons figyelmeztet, hogy az ökoszisztéma csak egy része a természet totális univerzumának, s a természetet lehet tanulmányozni anélkül is, hogy bevennénk az ökológiába. Másrészt az ökológia – az ökoszisztémák speciális tudományaként – rendelkezik az általános természettudományok, a dialektika alapelveivel. Mert a dialektika – a rendszerek tudományaként – általában két vagy több élő vagy nem élő rendszernek egyik a másikával vagy környezetével való kölcsönhatását vizsgálja. Az ökológia a dialektika alkalmazása élő rendszerekre, a dialektika pedig az ökológiai módszer általánosítása az élő rendszerekről minden rendszerre.

Az ökológia definiálása után Parsons tudománytörténeti visszatekintést tesz. A természetnek mint rendszerek egységes és dinamikus rend-

szerének a felfogása a XIX. század végi természet-tudományokban – néhány általános elképzelés összegződésének eredményeképp – keletkezett. A következő elméletek alkották: az energia mindenütt jelen van (atomelmélet, mezőelmélet, energiamegmaradás, anyag és energia egyenértékűsége), az energia és az élet folytonossága (sejtelmélet, szerves kémia) és az élő energiaformák kialakulása és fejlődéselmélete (evolúciós elmélet). Ebből a nézőpontból minden dolog vagy esemény közeli szomszédaival való indirekt kölcsönkapcsolatai által meghatározott energiafolyamat vagy kapcsolat. Ez a materializmus hangsúlyozta a természet fizikai egységét, s elismerte, hogy a fizikai természet biológiai és ökológiai egységet alkot. Viszont hajlott arra, hogy a biológiai kategóriákat alárendelje a fizikaiaknak. Ezért azt a kritikát kapta, megérdemelten, hogy visszahúzó és szellemellenes. Parsons ezután arról szól, hogy a középkortól egészen a XIX. századig a természetről az volt az uralkodó felfogás, hogy a természet a lét nagy láncolatát képezi, s egy *plenum formarumban*, a formák teljességében egy fokokra osztott, folytonos univerzumot alkot a különböző és változatlan dolgok által. Leibniz a természet isteni tervrajzáról beszélt, Voltaire és Hume azonban kimutatta e gondolat ficamát. Pascal a racionális embert az óriási messzeségekkel, az érzéketlen anyaggal és az ösztönös állatokkal állította szembe. Az emberre nézve kegyetlen és ellenséges univerzum lakójának tekintette az embert, akit még egy vízcsepp is megölhet. A két szélsőséges nézet azonban – Leibnizé és Pascalé – egyaránt nem vette figyelembe a bolygónk növényi és állatvilága által kialakított kapcsolatok bonyolult szövevényét. Már a XIX. században felvetődött a harc, a verseny eszméje, a kölcsönhatás és a dolgok közötti kölcsönös átalakítás gondolata. A gyors és nagyfokú iparosítás, a nagyarányú tudományos és technológiai fejlődés a természeti jelenségek ismeretében, előrejelzésében és ellenőrzésében egy olyan természetet mutattak, amelynek rendszerei alávétődtek az emberi beavatkozásnak és változtatásnak. Parsons felsorolja ennek a tudományos és technológiai hatalomnak a bizonyítékait: fonógép; gépi szövőszék, gyapotmagtalanító, varrógép, gőzkalapács, gőzhajó, mozdony, fényképezőgép, fekete-fehér összetett mikroszkóp, spektroszkóp, szenttűkőr, telefon, távíró, lemezjátszó, villany, érzéstelenítő, fertőtlenítő sebészet, (himlő) oltás, Bessemerkemence, festégyártás, nitroglicerin, gumivulkanizálás és állattani, pszichológiai, geológiai és paleontológiai felfedezések. A feudális természet-

felfogás tehát aláaknázódott, állapítja meg Parsons. Az új, dialektikus interpretáció számára elő volt készítve az út. Marx és Engels munkásságára az volt a jellemző, hogy az emberi történelmet és társadalmat dialektikusan értékelték, s megmutatták a társadalmi gyakorlat külső természetére gyakorolt dialektikus hatásait is. Parsons azt mondja, hogy az emberi társadalom első komoly tudósai voltak.

Marx és Engels szerint az ember természeti folyamatok evolúciós produktuma, s társadalmi lényként visszahat a természetre, hogy szándékai szerint változtassa és irányítsa. S ragaszkodván a természet egységes, dialektikus koncepciójához – hangsúlyozza Parsons –, a társadalom- és ember-tudomány fejlesztésében nemcsak azért vettek részt, hogy leküzdjék a mechanikus materializmus, a szupernaturalizmus és az idealizmus konzervatív erőit, hanem hogy radikálisan megerősítsék az ember alkotó szerepét a történelem és a természet formálásában. A társadalmi embert mindig természetiként fogták fel, a külső természetet pedig a társadalmi és egyes ember másik oldalaként, amelyet állandóan humanizálnak az ember vele való dialektikus kapcsolatai. Parsons szerint Marx, Engels, valamint más természet-tudósok között az a különbség, hogy a természet-tudósok elvontan fogják fel és művelik a tudományt, vagyis az általános emberi szükségletektől és problémáktól elkülönítetten, míg Marx és Engels számára a tudomány mindvégig emberi vállalkozás, teremtően humanizált természet a természetben. Univerzális fejlődésében az ember – folytatja Parsons a marxizmus ökológiájának interpretálását – képes saját történelmét folyamatként megérteni, és képes a természetet és annak gyakorlati ellenőrzését saját valóságos testeként felfogni. Az ember a természetet saját testi szerveként kebelezi be. Az emberi munka pedig ember és természet kölcsönhatása, ahol az ember önmaga és a természet közötti anyagi reakciókat önszántából indítja el, szabályozza és ellenőrzi. És az ember azzal, hogy a külső világot átalakítja, egyúttal saját természetét is megváltoztatja. Ebben a kölcsönhatásban Marx az emberi képzelet, szándék és akarat szerepét emeli ki, és azt az emberi erőt, amely ráüti értékteremtő munkája bélyegét a természetes anyagokra és folyamatokra. A természet *a priori* objektív erőként kondicionálja az embert, s mialatt az ember szembe száll a természettel, egyszerre mindig vele is van, szurkol is neki. Az ember végrehajtja a természet parancsát, de ugyanakkor meg is szerzi a parancsnoklást a természet fölött, hogy munkájával a

saját szolgálatába állítsa a természet erőit. És az ember mindent, ami saját gondolata, akarata és tevékenysége, a természet folyamatainak integráns részeként képes tenni. A növények és állatok például – az ember beavatkozása révén – termelési eszközökké válnak. Marx szerint az ember szervesen, vagyis dialektikusan vesz részt a természetben. A természet „az ember szervetlen teste”, „mellyel állandó folyamatban kell maradnia, hogy meg ne haljon”. Állatok, növények, kövek, a levegő, a fény nemcsak anyagai, tárgyai és eszközei az ember táplálék, ruházat, menedék, tűz és más szükségletkielégítő dolgok megszerzését végző gyakorlati tevékenységének, hanem ezek az ember szellemi természetének is tárgyai, s az ember általuk közelít önmaga tökéletes megvalósítása felé. Parsons a fiatal Marxot idézi: „Hogy az ember fizikai és szellemi élete összefügg a természettel, annak nem más az értelme, mint hogy a természet összefügg önmagával, mert az ember a természet része.” (Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Bp. 1977. 99–100. o.) Létezett-e valaha jobb, tömörebb ökológiai kifejezése az ember helyének a természetben? – kérdez Parsons. S e kérdésben – a költői kérdés természete szerint – a pozitív válasz is benne foglaltatik.

Marx visszautasította a hegeli idealizmust – folytatódik a könyvben az interpretálás –, melyben a természet világa az emberi öntudattól elidegenített. Elutasította az atomista materializmust is, melyben a természet partikuláris, diszkontinuum és halott egyedekből áll. Így jutott el Marx a dialektikus, ökológus álláspontra, melyben az ember mint természeti lény tevékeny és befogadó egyaránt. Tárgyak szerkenti és tárgyak teljesítik az éhségét és hasonló szükségleteit. Általánosítva ezt a kölcsönviszonyt, a növény és a nap kapcsolatáról azt mondja, hogy a nap biztosítja a növény életét, a növény pedig kifejezi a nap erejét. Parsons megjegyzi, hogy Marx később sem tagadta meg ezt, legfeljebb – ha újra említi – a leíró és nem az értékelő nyelvet használta volna. A *Tőké*ben cseréről, forgalomról és anyagcseréről beszél. A kölcsönösséget tehát – Hegellel ellentétben – dinamikusabban fogta fel, és – a teremtés és a természeti egyensúly leírása mellett – szerepel a kiegyensúlyozatlanság és a pusztulás is. A természet, mely korábbi az emberi cselekedetekenél, biztosítja az ember számára a létezés eszközeit (termékeny talaj, víz, halak stb.) és a munkaszerszámokat (vízesések, hajózható folyók, erdő stb.). Ugyanakkor a természet fizikai feltételei béklyózzák is az embert. Kevés szükséglet, ter-

mékeny talaj és kedvező klíma esetén a munkaidő minimális. De ha ezek kedvezőtlenek, a szükségletek és képességek is megváltoznak. A természetben a szükség a találékonyosság szülőanyja – például az öntözés kifejlesztésében. A kapitalizmus, a progresszív termelési mód „az ember természet feletti uralmán alapul”, és a „tőke szülőhazája” a mérsékelt égöv. (MEM 23. Bp. 1967. 476–479. o.) Parsons szerint azt, hogy Marx fontosnak tekintette a természeti feltételek befolyását a termelésre, jelzi, hogy korszakalkotóként utalt J. Massie a tárgyról szóló művére.

Parsons elmondja, hogy Marx és Engels a nyugati kapitalizmust, állandóan bővülő piacával, úgy tekintette, mint ami a feudalizmus passzív árucseréjű gazdaságának a helyére lép. Amíg – szerintük – a feudalizmus beletörődően engedelmeskedett a természetnek, addig a kapitalizmus a leigázására törekedett. Marx leírása szerint a kapitalizmus egy minden előtte levőt elsöpítő, mindenevő hatalom. A termelés állandó forradalmasításával van elfoglalva, s amiként Siva, lerombolja, amit teremtett. A hegei Világszellem igazi megtestesítője, amely objektíválódik, majd megsemmisíti önmagát. És Parsons így folytatja: „Amiképpen a modern kapitalizmus lerombolt 'minden hűbéri, patriarchális, idillikus viszonyt', az 'önző számítás' által, s 'a személyi méltóságot csereértékké oldotta fel', s elszemélytelenítette és megszenteltelenítette a személyi és szakmai becsületet 'a nyílt, szemérmetlen, közvetlen, sivár kizsákmányolás' útján (Kommunista Kiáltvány. Bp. 1973. 42. o.), ugyanúgy kifosztotta a természetnek ezt a néma, szunnyadozó, kiaknázatlan feudális világát, és haszonleső eréllyel szántotta újra termőföldjét, halászta vizeit, irtotta erdőit, kutatta földje mélységeit, épített új hajókat, kotratta a kikötőket, és ahol éppen nyugalmas városok állottak, oda füstökádó gyárakat és nyomorúságos bérkaszármányokat emelt. A fejlődő kapitalizmus alatt a természet már nem volt olyan mintakép, ahonnan tanácsot és megnyugvást lehet nyerni; élettelen, védtelen dolog volt csupán arra, hogy birtokbavegyék, átalakítsák, elfogyasszák és eldobják. Nem volt már az a lezárt, átlátható rend, amelyen keresztül egy végtelen istent lehetett imádni; nyersanyag, végtelen tárház volt – az ember, a kapitalista ember étvágyának kielégítésére.” (15–16. o.)

Parsons rámutat, hogy Marx és Engels két, egymásnak ellentmondó társadalmi mozgást különböztetett meg az új gazdasági fejlődésben: Az egyik, hogy az ember – a termelőerők kiterjesztésével – aláveti magának a természetet, kielé-

gíti vele önmaga anyagi szükségleteit, s megnyitja az utat saját igazi szabadságához. A másik, amelyben a fennálló társadalmi viszonyok rendszerének tehetetlensége és elégtelensége képtelen tekintettel lenni a nagy többség érdekeire, s nem tudja ellenőrizni az új hatalmat és értékeket. „A fegyverek, amelyekkel a burzsoázia a feudalizmust leterítette, most maga a burzsoázia ellen fordulnak” – fogalmazott a Kommunista Kiáltvány (I. m. 47. o.). Vagyis a kapitalizmus által létrehozott termelőerők, a technológia termelőapparátusa és a tőkével szembeálló proletariátus a teljes kifejlődésüket megakadályozó béklyók elleni lázadás folyamatába jutottak. Parsons hangsúlyozza, hogy Marx és Engels azt is kifejtette, hogy a természetkizsákmányoló kapitalizmus politikai ökológiája ellentmondásban van a természet törvényeivel, a proletariátusra hárul ennek a problémának a megoldása is. Ahogyan a teljesítmények különbözőségét nem értékelő gazdasági rendszer – egy törvényszerű világban – lázadásra készíti az embereket, ugyanúgy: az értékteremtő természettörvényeken rést ütő gazdasági rend – elkerülhetetlenül – a gazdasági ciklusok természetes anyagcseréjének megromlásához, a természeti források kimerítéséhez, az emberi társadalom elszegényedéséhez és a fejletlenségbe visszacsúszáshoz vezet.

Parsons végigköveti Marx elemzését az eredeti tőkefelhalmozásról, majd az ökológiával kapcsolódó megállapításait ismerteti a tőkés termelésről. Marx szerint ugyanis a tőke önellenőrzésének hiánya az emberi kapcsolatokban és az ember-természet viszonyban kézzelfogható. A tőke elválasztja egymástól és szembeállítja a falut és a várost. Amiként a városba zsúfol mennél több – egyre olcsóbb munkaerő – embert, akként igyekszik a talajból is a legrövidebb idő alatt a legnagyobb termést és hasznot nyerni. Elszegényíti az ipari és mezőgazdasági munkásságot, s kirabolja a földet és a munkást, minden érték eredeti forrását. A tőke embert és természetet együttesen kizsákmányoló tendenciája ellen az ember küldetése az, hogy visszaszerezze, visszaállítsa – a saját egységes teljesítménye által – a természet természetesen kifejlődött egységét. A magántulajdon viszonyai között az ember a birtoklás, bírás, szerzés kategóriáiban vonatkoztatja magát a természetre. Ez denaturalizáló és dehumanizáló módszer. Az embernek tárgyakra van szüksége, még önmagán túl, hogy aktivizálja és feltárja saját erejét. Rosszul teszi tehát az idealizmus, hogy tagadja, vagy a vulgármaterializmus, mivel kapzsi módon igába hajtja a külső világ

tárgyait, hiszen aktív, érzéki és gondolkodásbeli fejlődésünk életbevágóan függ tőlük. Ezek az emberi erők erősítéséhez nélkülözhetetlen tárgyak. Parsons kiemeli azt is, hogy a marxizmus klasszikusai szerint a természethez való kapitalista attitűd és gyakorlat szakadékokat von az ember egyéni és társadalmi élete közé. A természetet elválasztja az embertől, az ipart a humanizációtól, a munkát a játéktól, a tudományt a művésztől. A természet halott, értéktelen, érzéketlen, strukturálatlan, cél nélküli diszkrét testekből állónak tekinti. A XVIII–XIX. század vezető tudománya, a mechanika éppen ilyen testekkel foglalkozott. Akkoriban még azt gondolták, hogy a természet az emberi gondolkodástól függetlenül áll fenn, és – megelőzve minden egyes embert és az emberi fajt – saját objektív törvényeivel kormányoz bennünket, s mi kockázatos szeszéllyel és felelősséggel hájguk át törvényeit. Parsons megjegyzi, hogy hasonló attitűddel manapság is sok üzletember, politikus, városrendező, ingatlanügynök és városlakó rendelkezik. Márx felismerte ennek a hozzáállásnak a negatívumait, és sok írásában tiltakozott a talaj és a természeti erők, a munkások és az emberi tehetség kimerítése és pazarlása miatt. Szerinte ember és természet kölcsönösen meghatározza egymást. Az emberi természet megsértése magának a nem emberi természetnek a megsértése, mert az ember a széles értelemben vett természet szerves része. Mivel a kapitalizmus az embert dehumanizálja, a természetet denaturalizálja, szükség van egy humanista, naturalista alternatívára, a társult termelők ellenőrzésére.

Parsons közvetíti Marx gondolatait a mezőgazdaságról és a nagyvárosok problémáiról is. Hangsúlyozza, hogy ezekben a kérdésekben, illetve az e kérdésekre adott válaszokban is megpillanthatjuk azt az érzékenységet, amivel Marx az objektíven létező ökológiai törvényeket felismerte, és érzékenységet arra, hogy az ember miként vesz részt az ökológiai törvények betartásában, miként tiporja azokat. Marx szenvedélyesen figyelmeztet, hogy az ökológiai törvények iránti felelősségünk alkotja a magunk és a jövő nemzedékei iránti felelősségünket – fejezi be Parsons Marx és Engels ökológiai eszméinek ismertetését.

Ezekután Parsons arról tesz említést, hogy a technológia nem idegenedhet el gyógyíthatatlanul a természettől, mert az emberi érznek, akaratnak és kéznek a terméke, s ha romlottá lett, akkor ugyancsak az ember az, aki képes kiigazítani. Majd azzal folytatja, hogy a modern ökológia felfogása szerint a technológia különleges és kezelhető befolyással bír a megismerhető és

ellenőrizhető természeti anyagokra és folyamatokra. A nagy monopóliumok környezet-szennyező technológiáját persze ismerjük, ha meg nem is szüntethetjük. Ezek nagy profitokat csinálnak, mialatt a környezetet nagymértékben pusztítják. És a szennyezéstől a legtöbbet a munkásember szenved. S bár ma még sokan istenítik a részvénytársaságokat, mert a társadalom meghatározza attitűdjüket, a részvénytársaságok megszüntetése a tömegekben új morális érzékelést teremteneg egymás és a természet irányába, forradalmian új érzékelést. De Parsons itt nem megy tovább, hogy meghatározza ennek a forradalmian újnak, s a hozzá vezető útnak a természetét, vagyis a monopóliumok megszüntetésének a módját, hanem – hűen a „kiigazítás” gondolatának természetéhez – azt hangsúlyozza, hogy a jelenlegi helyzetért nem egyedül a monopóliumok a felelősek. Ezek ugyanis – mondja Parsons – egy gazdasági-társadalmi piramis csúcán állnak, s a termelőerők e piramisát mindenféle munkás, menedzser, adminisztrátor; gyakorlati és technológiai tudás, gépi felszerelés és tőke alkotja, s körülötte emelkedik a termelési kapcsolatok hálózata, amelybe az emberek javak és szolgáltatások termelőiként lépnek bele. A környezet-szennyezés ilyenformán az egész rendszer velejáró következménye. Mindenki, aki elkötelezte magát a jelenlegi termelési és elosztási formában, ugyanezt tette a szennyezésben is. Persze ez nem jelenti azt, hogy a rendszer minden egyes tagja egyenlően felelős, hanem Parsons szerint a felelősség a hatalommal arányos. „Egy kapitalista rendszerben a hatalom vagy a szabályozó ellenőrzés monopóliuma a nagykapitalistáktól függ, vagyis a monopolisták szövetkeztek az állammal és a hadsereggel. (Eisenhower használta ezt a terminust: 'a katonai-ipari komplexum'.) E rendszer központi hajtóereje a profitmaximálás, és ennek az erőnek az egyik következménye a környezet-szennyezés.” (13–14. o.) Ez Parsons szerint történeti és logikai következmény. Történetileg a profitmaximálás szennyezést okoz, logikailag pedig a tőkésnek végső soron a profitot kell választania. A rendszer legfelelősebb osztálya a kormányellenőrzést gyakorló kapitalista osztály. A munkásosztály felelősségét Parsons nem mutatja meg a teljes marxi értelemben itt, mert csak a fennálló társadalmi rendszeren belül elemzi lehetséges magatartását: „Ameddig a munkásosztály ereje alá van rendelve a monopolosztály erejének, termelőként és fogyasztóként a munkásosztály alárendelt felelősséggel bír a rendszer következményeiért. A munkásosztály azonban nem csu-

pán az uralkodó osztálynak örök alávettségében rögzített, statikus és másodlagos osztály. Potenciálisan uralkodó és egyetemes osztály, s alárendeltsége lerázásának irányában mozog: éppen mostanában válik egyetemes osztállyá. A létező osztályrendszeren belül végrehajtható tevékenységért felelős osztály, mely felelős pozíciója azáltal való megváltoztatásáért ebben a rendszerben, hogy progresszívebben osztálytudatosá és így osztályfelelősebbé válik, és azért felelős, hogy elvállalja a legvégső hatalom pozícióját és a felelősséget az egész átalakított rendszer felett.” (14. o.) A munkásoknak tehát potenciális hatalmuk van a rendszer forradalmi átalakítására. Parsons elképzelésében a kis reformok majd nagyobbakhoz vezetnek – ugyanakkor a személyek tudatának átforgalmazása a társadalom tudatának megváltoztatásához vezethet –, s a cselekvés alapvető megváltozását okozzák. A folyamat végén a sok minőségi változás majd egy új társadalmat alakít ki: gyökerestül kiirtja az osztálykizsákmányolást, eltöri az osztályok megkülönböztetését.

A kapitalizmus parazita ökológiájának bemutatása után Parsons rátér a marxista ökológia kritikáinak s az azokra adott válaszoknak az ismertetésére. A kritikákra a választ a Marx és Engels által kifejtett koncepció alapján adja meg. A tárgyalt első vád szerint Marx nézeteiből nem az ember és természet egysége, hanem az embernek a természettel való harca, szembenállása derül ki. A második vád pont az, hogy Marx és Engels antropocentrikusan tagadta a külső természet értékeit. Harmadszor: Túlértékelte a természetben folyó harcot, s alábecsülte a természet harmóniáját. Végül, nem értékelte eléggé az alapvető emberi értékeket. – Hogy most nem követjük végig Parsons okfejtéseit, melyekben a marxizmus klasszikusainak gondolatait és tevékenységét felidézve elhárítja ezeket a nyilvánvalóan alaptalan vádakokat, az azt a meggyőződésünket tükrözi, hogy a szóban forgó kritika és az azokat cáfoló marxi és engelsi helyek jól ismertek az olvasó előtt, illetve ezeket a válaszokat – bár nem pontosan a vádakra kiélezve – a recenzió fentebbi szövege is tartalmazza. Mindazonáltal Parsonsnak módja nyílik itt kihasználni és továbbgondolni a Marx és Engels által kialakított álláspont mai aktualitásait is.

Az általa válogatott szemelvények elé írt bevezetése utolsó részében Parsons vizsgálatának tárgya az átmenet a kapitalista ökológiából a szocialistába. Ennek során elmondja, hogy Marx és Engels a természet javait nem egy szűk uralkodó

réteg, hanem minden ember kezébe kívánta adni; azt akarta, hogy dialektikus egyensúly alakuljon ki a természet ökológiájában, amely harmonizál az emberi szükségletekkel. Azt szerette volna, hogy a természet birtokbavételét az elméleti megértés és az esztétikai értékelés jellemezze, szemben a kapitalizmus módszerével, mely semmibe veszi a természetet. Így aztán a politikai gazdaságtan terén végzett munkásságuk és politikai küzdelmük alapjává az ökológiai és esztétikai dimenziók váltak, melyek századunkban a szocialista országok kialakulásával – ezek kezdeti gazdasági nehézségei ellenére is – létrejöttek, s bebizonyították előnyeiket. A kapitalizmus jelenlegi általános és ökológiai válsága pedig egyre egyértelműbbé teszi, hogy a kapitalizmus csillaga lealdozott.

Parsons figyelmeztet az ökológiai katasztrófa veszélyére, a fegyverkezés gazdaságot kimerítő voltára, a nukleáris háború fenyegetésére, és az emberiség mint egységes közösség megteremtésének szükségességére. Foglalkozik a világ számos ökológiai problémájával, s ezekre megoldást egyértelműen a szocialista gazdasági rend nyújtotta lehetőségektől vár. Annál is inkább figyelemre méltó határozott kiállása a szocializmus mellett az ökológia területén, mert az ökológiai szempont nálunk még nem is mindig érvényesül a gazdaságpolitikai döntések meghozatalakor és végrehajtásakor.

A könyv második felét a szemelvények alkotják, melyek sok ökológiai vonatkozású részt tartalmaznak Marx és Engels írásaiból, bár korántsem mindent. A szemelvények célja – a szerző szándéka szerint – világosan és átfogóan bemutatni Marx és Engels felfogását és nézeteit a természetről, az embernek a természettől való függéséről, a technológiáról, és arról, hogy a munka által az emberi természet és a természet maga is kölcsönösen átalakul. A válogatás ismerteti, hogy Marx és Engels miként látta a prekapitalista ember–természet viszonyt, s miként mutatta ki, hogy a kapitalizmus a munkahelyeken és a lakóhelyeken egyaránt pusztítja a természetet és az embert, hogy az ember–természet viszonyt elidegeníti. Végül a Marx és Engels műveiből vett szövegrészek az ember–természet viszony kommunizmusbeli átalakításának módját érintik. A kötet végén gazdag bibliográfia található, melyben a megadott irodalom főként az elméleti és alkalmazott ökológia területéről van összegyűjtve. Találhatók azonban művek az ökológiával összefüggő területekről is, amilyen a közgazdaságtan, a konzerváció, a környezetvédelem, a

tudomány és a technológia kérdései, valamint a politikai, társadalmi és etikai gondolkodás.

Mindenképpen hasznos és üdvözlendő teljesítményt nyújt könyvében Howard L. Parsons, mert kiemelve és hangsúlyozva a marxizmus ökológiai vonatkozásait, azon kívül, hogy a marxizmus tudományos és ideológiai erejével gazdagítja az ökológiai diszciplína – bizony még korunkban sem általánosan elfogadott és alkalmazott – eszméit, a marxizmust magát is a teljesebb elmélet felé segíti a benne rejlő ökológiai szempontok kibontása által, s a nyugati olvasó számára – bizonyos mértékben – az egész marxista elméletre felhívja a figyelmet. A szerző kifejezett célja ugyan az ökológiai problémák Marx és Engels által megvalósított megoldásának az ismertetése, a marxista elmélet egységessége azonban az ökológiai kérdések kapcsán is megnyilvánul. Nem lehet a marxista ökológiáról beszélni anélkül, hogy fel ne bukkannának a társadalmi forradalom szükségességének tényei és megvalósításának útjai. Lehet azonban úgy beszélni a Marx és

Engels által teremtett ökológiai megközelítésről – amint könyvünk szerzője is tette –, hogy a hangsúly ne az osztályharcra, hanem az ökológiára essék. Ugyanakkor bizonyos nézőpontból szemlélve a dolgot azt mondhatjuk, hogy az ökológiai részek kiválogatása szegényíti magát az elméletet. Hiszen az egész egységes marxizmus az, amely magában foglalja a megoldást a társadalmi ellentmondásokra és egyúttal az ökológiai problémákra is. Lényeges tehát, hogy a tárgyalásban az egyik mozzanatra eső hangsúly ne homályosítsa el a másikat, illetve a többi mozzanatot. Szerzőnk is felhívja a figyelmet a marxista elmélet és az ökológia azonosságaira és találkozási pontjaira.

Howard L. Parsons kezdeményezése remélhetőleg nem marad visszhangtalan a marxista irodalomban, hiszen nemcsak a polgári ideológusok állítását – hogy a marxizmus elhanyagolta a ökológiai tényezőt – cáfolja meg, de a szövegválogatás hasznosítható lehet a marxista elméletalkotásban és oktatásban is.

E SZÁMUNK SZERZŐI

Balogh Tibor, Jate Fil. Tanszék, tanársegéd, levelező aspiráns • *Darai Lajos Mihály*, BME Tud. Szoc. Tanszék, tud. segédmunkatárs • *Fukász György*, Zeneművészeti Főiskola, tanszékvezető egy. tanár, fil. tud. doktora • *Gombár Csaba*, MSZMP TTI, tud. munkatárs • *Hegyi Loránd*, MTA Művészettörténeti Kutatócsoport, tud. segédmunkatárs • *Kaposi Márton*, ELTE Filozófia Oktatók Továbbképzési és Információs Központja, egy. adjunktus, kandidátus • *Kolozsi Béla*, SOTE, pszichiáter, szociológus, tudományos munkatárs • *Pelle János*, Kossuth Könyvkiadó, szerkesztő • *Szabó István*, Tanárképző Főiskola, Eger, kandidátus, docens • *Szabó Máté*, egy. hallgató

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszaki szerkesztő: Marton Andor
A kézirat nyomdába érkezett: 1980. III. Terjedelem: 15,75 (A/5 ív)
80.8066 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

PSZICHOLÓGIA

Az MTA Pszichológiai Intézetének gondozásában megjelenő

új folyóirat

A tudományág második magyar nyelvű szakmai fóruma

A folyóiratban olvashatók:

- beszámolók eredeti alapkutatásokról
- elemzések a pszichológia átfogó kérdéseiről
- beszámolók interdiszciplináris kutatásokról
- elemző szemlék a pszichológia egyes területeinek legfrissebb eredményeiről
- kritikai reflexiók, recenziók

Az 1981-es évfolyam tartalmából:

KARDOS LAJOS: Az emlékezés két funkciója

RANSCHBURG JENŐ: A nemi identitás fejlődése

MARTON LAJOSNÉ: Az állandó tér észlelése

ENGLÄNDER TIBOR, FARKAS ÉVA: Bizonytalanság és mágikus paraméterek

BUDA BÉLA: A tudattalan szemantikai elmélete

MÉREI FERENC és munkatársai: A pszichodráma játék formalizálása

PLÉH CSABA: Mondatértelmezés kisgyermekkorban

Az első szám 1981 januárjában jelenik meg

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely postahivatalban, a kézbesítőknél és a Posta Központi Hírlapirodánál (KHI, Budapest V., József nádor tér 1. 1900) közvetlenül vagy postai utalványon, valamint átutalással a KHI-215-96162 pénzforgalmi jelzőszámra.

Index-szám: 25.709

CONTENTS

MÁTÉ SZABÓ: „Societas civilis” and „bürgerliche Gesellschaft” (The Problems of the Bourgeois Society and the Political State in the History of Political Ideas) . . .	447
JÁNOS PELLE: Rousseau at the Crossroads of Novel and Philosophy. Julie or the New Heloise	473
LÓRÁND HEGYI: The Subjective-Romantic Model of Works of Art	506
MÁRTON KAPOSÍ: The Concept of Intuition in the Aesthetics of Croce	519
ISTVÁN SZABÓ: Philosophy of Language and the Generative Theory of Language	552

REFLECTION

GYÖRGY FÜLÖP: Working Hypotheses on the Aesthetics of Work (Foundations of an Aesthetics of Work)	568
CSABA GOMBÁR: On Political Anthropology	596

REVIEW

TIBOR BALOGH: Balance in Psychology	606
BÉLA KOLOZSI: Sándor Hódi: „Invited” Death	614
LAJOS-MIHÁLY DARAI: Marx and Engels on Ecology	616

СОДЕРЖАНИЕ

Матэ Сабо: „Societas civilis” и „bürgerliche Gesellschaft” (Проблемы гражданского общества и политического государство в истории политической мысли)	447
Янош Пелле: Руссо на распутье романа и философии. Юлия или Новая Элоиза	473
Лоранд Хедьи: Субъективное — романтический модель	506
Мартон Капоши: Понятие интуиции в эстетике Кроче	519
Иштван Сабо: Лингвистическая философия и генеративная лингвистическая теория	552

ИНФОРМАЦИЯ

Дьёрдь Фукас: Рабочие гипотезы об эстетике труда (Основы предмета эстетики труда)	568
Чаба Гомбар: О политической антропологии	596

ОБЗОР КНИГ

Тибор Балог: Равновесие и психология	606
Бела Коложи: Шандор Ходи: Смерть «пригלוшённая»	614
Лайош Михай Дарай: Маркс и Энгельс об экологии	616

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 KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,

II-1389 Budapest, Pf. 149.

HUSZONNEGYEDIK ÉVFOLYAM

1980/5

o 1220

1981 JAN 26

magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

A SZERKESZTŐSÉG MUNKATÁRSAI:

BALOGH ISTVÁN (szerkesztő),
GÜT ZSÓKA (technikai szerkesztő),
KÉRI ELEMÉR (felelős szerkesztő),
KOLTAI IRÉN (szerk. titkár),
NYÍRI KRISTÓF (szerkesztő),
SIPOS JÁNOS (szerkesztő)

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ÁGOSTON LÁSZLÓ, ALMÁSI MIKLÓS, ANCSÉL ÉVA,
BALOGH ISTVÁN, FÖLDESI TAMÁS,
HERMANN ISTVÁN (ELNÖK),
KÉRI ELEMÉR, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF,
POÓR JÓZSEF, RUZSA IMRE, SZIGETI GYÖRGYGNÉ,
TÓKEI FERENC, VERECZKEI LAJOS,
VÉSZI BÉLA, ZOLTAI DÉNES

1980/5

TARTALOM

FÖLDESI TAMÁS: Akkor és most . . . Az „akaratszabadság”-ról 20 év után. Első rész	627
KRAICI ISTVÁN MÁRTON: Létezés és filozófia	662
GONDI JÓZSEF: A tudat viszonylagos önállóságának ontológiai vizsgálatához	682
FEHÉR M. ISTVÁN: A pozitívizmus-vita nyomában. Kísérlet a közelmúlt egy filozófiai vitájának értelmezésére	704
PACZOLAY PÉTER: Savonarola és Machiavelli. Az ideálok válságától a válság realizmusáig	732
ERDEI LÁSZLÓ: A logikai ellentmondásról	759

TÁJÉKOZÓDÁS

SIPOS JÁNOS: Konferencia a matematika és a természettudományok filozófiai kérdéseiről	786
SZABÓ MÁTÉ: Politikai rendszerek legitimációs problémái (A nyugatnémet Politikatudományi Társaság 1975-ös kongresszusa)	794

SZEMLE

GEDEON PÉTER: Marija Hevesi: „Baloldaliság” a filozófiában	804
SIMON RÓBERT: Marx, néhány marxista irányzat és az orientalisztika történelemfelfogása a Közel-Keletről	809

KONFERENCIA

Osztrák—magyar filozófiatörténeti szimposium Budapesten	817
---	-----

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest I., Űri u. 53. Telefon: 160—160/269-es v. 138-as mellék

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

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

Az „akaratszabadság”-ról 20 év után. Első rész*

FÖLDESI TAMÁS

„Habent sua fata libelli” („A könyveknek megvan a maguk sorsa”). Az ókori latin mondás ma is időt álló, Van könyv, amely elfeledten porlad a könyvtárak mélyén, van olyan, amelyik új gondolataival beépül a tudományág eleven áramkörébe, és van olyan is, amely „borzas” mondanivalójával, sarkított nézeteivel vitákat, sőt szenvedélyeket kavarr fel. Úgy tűnik, hogy „Az akaratszabadság problémája” c. munkámnak (Gondolat 1960) az utóbbi jutott osztályrészül: a könyvben kifejtett koncepció körül, különösen a jogelmélettel és büntetőjoggal foglalkozók körében mindmáig viták dúlnak, az utolsó 10 évben több mint 20 tanulmány íródott „pro” és „kontra”, és nyomdában vannak már az újabb vitacikkek.** Pontosabban: az eszmecserek már régóta nemcsak arról folynak, hogy szabad-e az akarat vagy sem, és melyik akaratszabadsági koncepció koherens a marxizmus világmérvével, hanem szükségszerűen arról is, hogy mit jelent mindez a jogtudomány, a

*A tanulmány második része a *Magyar Filozófiai Szemle* 1980/6. számában jelenik meg. – Szerk.

**A vitában szereplő fontosabb tanulmányok: ifj. Bólya Lajos: „A büntetőjogi felelősség alapjának kérdései”; *Jogtudományi Közlöny*, 1966. december, Bagi Dénes: „Büntetési rendszerünk és a büntetés-kiszabás egyes kérdéseiről”; *Magyar Jog*, 1968. június. Gárdai Gyula–Vigh József: „Észrevételek büntetési rendszerünk problémáihoz”; *Magyar Jog*, 1969. október. György Júlia: „Az akarat működés ép és kóros viszonyok között”; *Jogtudományi Közlöny*, 1969. november. Szekeres Károly: „A chromosoma rendellenességek és a bűnözés kapcsolata”; *Jogtudományi Közlöny*, 1969. november. Bodnár Ödön–Veress Ferenc: „Észrevételek büntetési rendszerünk problémáihoz”; *Magyar Jog*, 1970. június. Lukács Tibor: „Büntetőjogi szemléletünk alakulása”; *Magyar Jog*, 1970. szeptember. Lomnici Lajos–Gáll Istvánné: „Büntetési rendszerünk problémái?” *Magyar Jog*, 1971. március. Ádám György: „Determinista koncepció – indeterminált szabadságvesztés?” *Jogtudományi Közlöny*, 1972/1–2. Ficsor Mihály: „A különösen veszélyes visszaesők reszocializálásának kérdései”; *Magyar Jog*, 1972/6. 7., 8. Vigh József–Gárdai Gyula: „Még egyszer a határozatlan tartalmú szabadságvesztésről”; *Magyar Jog*, 1972. szeptember. Ficsor Mihály: „A determinizmus szerepe a büntetési célok meghatározásánál”; *Jogtudományi Közlöny*, 1972. december. Ádám György: „Visszaeső bűnözők – visszaeső büntetőfel-tételei”; *Jogtudományi Közlöny*, 1974. szeptember. Szilágyi Péter: „A jogi felelősség fogalma és alapjai”; *Jogtudományi Közlöny*, 1974. június. Ficsor Mihály: „A különösen veszélyes visszaesők szigorított őrizete”; *Magyar Jog*, 1974. augusztus. Vigh József: „A bűnözés ok-kutatásának létjogosult-ságáról”; *Jogtudományi Közlöny*, 1974. november. Keresztes György: „Féületlen gondolatok a determinációról és a jogi felelősségről”; *Jogtudományi Közlöny*, 1975. november. Vigh József: „A determináció egyes problémái és a bűnös emberi magatartás”; *Jogtudományi Közlöny*, 1976. március. Bihari Mihály: „A ’teljes determinista’ felelősségfelfogás filozófiai kritikája”; *Jogtudományi Közlöny*, 1976. december. Bihari Mihály: „A-’teljes determinizmus’ ember- és társadalomfelfogása”; *Jogtudo-mányi Közlöny*, 1977. január. A fentiekben kívül egyes munkák szerzői is érintőlegesen hozzászóltak a témához, így különösen: Földvári József: *A büntetés tana*, Közgazdasági és Jogi Kiadó, Bp. 1970. Továbbá a jogi egyetemek részére rendszeresített egyetemi jegyzetek.

jogalkotás és a jogalkalmazás számára, és ez utóbbiakra csak rövid utalások voltak a könyvben.

Ezért erős szerénytelenség lenne azt állítani, hogy az összeütközéseknek a könyv a tárgya: a könyvnek mindössze az volt a funkciója, hogy az *akaratszabadság tagadása filozófiatörténetileg ismert koncepciójának a marxizmusba való adaptálásával* – önkéntelenül is – egy olyan *égető filozófiai-jogelméleti-büntetőjogi problémára* tapintott rá, amelyet a fejlődő szocialista jogtudomány megoldatlannak tartott. Ennek nyomán többen úgy vélték – és vélik –, hogy a könyvben található elképzelés különböző finomításokkal alkalmas lehet arra, hogy azt a jogtudományban eredményesen felhasználhassák. Így jött létre az ellenfelek által nem kis iróniával FESZ-nek nevezett „elmélet” (az elnevezés a szerzők kezdőbetűjére utal: Földesi–Eörsi–Szabó András, ez utóbbit nem szabad összekevesztetni az e kérdésben ellenkező nézeteket valló filozófus Szabó András Györggyel), amelyhez – nem egy kérdésben ugyan polemizálva, de Vigh József, Gárdai József, Tokaji Géza, Szilágyi Péter, Ficsor Mihály is csatlakoztak. Ezzel szemben Bihari Mihály, Földvári József, Györgyi Kálmán, ifj. Bólya Lajos lényegében elfogadhatatlannak tartják a „szabad akarat” tagadásának koncepcióját, amelyet a mechanikus materializmus marxizmusban való megjelenésének tekintenek.

A könyv filozófiai fogadtatása és hatása lényegesen eltért a jogászok reakcióitól. A filozófusok túlnyomó többsége kezdettől idegenkedve fogadta az akaratszabadság tagadásának gondolatát, s a filozófiában máig is viszonylagos akaratszabadság az elfogadott és favorizált felfogás.

A filozófiában is folyt vita a 60-as években a kérdés körül, de az akkori – és későbbi – reflexiók is elsősorban a relatív akaratszabadság filozófiai megalapozhatóságának módozataira vonatkoztak.*

Jómagam a jogászok körében folyó vitákban nem vettem részt, mivel más filozófiai kérdések foglalkoztattak. (Először ismeretelméletiek: bizonyítás-megismerhetőség-igazság, majd etikaiak.) Igaz, a filozófiában egyszer igen, amikor is 1966–1967-ben Szabó András-sal vívtam kontracsatákat a *Magyar Filozófiai Szemle* hasábjain. Ennek során igyekeztem finomítani álláspontom, anélkül, hogy az alapvető kérdésekben vallott nézeteimen lényegesen változtattam volna. Ha azonban a könyvnek ilyen – viszonylag viharos „utóélete” lett, akkor talán nem lesz érdektelen, ha megpróbálom megvilágítani, hogy *két évtized elteltével hogyan értékelem ma a könyvet, hogyan foglalok állást a könyvben szereplő problémákkal kapcsolatban.*

Indokolttá teszi ezt az is, hogy sem a jogtudományban, sem a filozófiában nem zárultak le a viták, sőt a jogtudományban folyó polémiákban erőteljesen jelentkezik az igény, hogy a *filozófia nyújtson az eddiginél nagyobb segítséget* a vita megoldásához, mert különben a jogtudósokra hárul az az áldatlan feladat, hogy a filozófusok helyett kíséreljék meg a vitás kérdések eldöntését.**

*Ezért nem tudok egyetérteni Bihari Mihály helyzetértékelésével, aki úgy véli, hogy a filozófiában (és a szociológiában) a közelmúltban számoltak le az akaratszabadság tagadásának koncepciójával, s elérkezettnek látja az időt, hogy a jogtudomány is kövesse a filozófia és a szociológia példáját. Valójában a filozófiában az akaratszabadság tagadása sohasem hódított teret, ami szorosan összefügg azzal, hogy ez a problémakör a jogászok számára sokkal „húsbavágóbb” és aktuálisabb kérdés, mint a filozófusok és szociológusok számára.

**„Földesi Tamásnak a determináció új felfogásáról szóló könyve megjelenése óta időről időre, ismételten megélnékül a vita a jogi felelősségről vallott különféle nézetek között. A filozófiai tétel

„Az akaratszabadság problémája”, amely 1958–59-ben íródott – megítélésem szerint –, az 50-es évek második felének *jellegetes korterméke*, Egy olyan időszakban született, amikor a fiatal, kevés tapasztalattal rendelkező marxista filozófusok először döbrentek rá arra, hogy az évtized első felében hirdettekkel ellentétben nemcsak a marxizmus klasszikusai képesek arra, hogy a marxista filozófiát továbbfejlessék – hanem ha igen szerény mértékben –, de talán ők is. Ekkor jöttek rá arra is, hogy a marxizmusnak vitathatatlan értékei mellett nemcsak elvontan, szólamyszerűen, hanem reálisan is vannak megoldásra váró problémái, és ezekre a gyakorlat különböző területei választ várnak. E filozófusokat az előző korszak egyáltalán nem vértette fel arra, hogy a filozófiai problémák megoldásai nem máról holnapra születnek, nem pattannak ki készen, mint Pallas Athéné Zeusz agyából, hogy a hipotéziseket gondosan ellenőrizni, és ha szükséges, finomítani kell.

S ha az újra felfedezett filozófiatörténet arra is tanította őket, hogy a filozófiai gondolatok sokoldalú és ellentmondásos fejlődésen mennek keresztül, úgy gondolták, hogy amit évezredekig nem tudtak megoldani, az nekik, a marxizmus fegyverzetének birtokában bizonyára sikerülni fog. Ezért a kapott eredmények láttán a kételkedéstől mentes felfedezés zavartalan öröme töltötte el őket, és a „Heuréka” érzés fiatalos türelmetlenséggel párosulva minden más nézet heves elítéléséhez vezetett.

Lényegében *ez a szemlélet, „szellemiség” nyomja rá bélyegét Az akaratszabadság problémájára is*. A könyv abban a hitben íródott, hogy szerzője ráakadt egy olyan, a marxizmus klasszikusai által viszonylag elhanyagolt, de a jelenben mégis aktuálisra váló problémára, amelyre *sikerült* marxista alpmegoldást, *lényegében végleges választ* találnia. A legnagyobb különbség akkori felfogásom és mai nézeteim között abban áll, hogy jelenlegi meggyőződésem szerint *az akaratszabadság problémája mindmáig nem kielégítően megoldott*, minthogy nem sikerült teljesen megnyugtató választ találni az akaratszabadság egyik kulcsproblémájára, az ún. „egy-sokértelműség” kérdésére sem. S e tekintetben felfogásom eltér mind a vitában résztvevő jogászok, mind a filozófusok véleményétől, akik habár ellenkező előjellel, de egyaránt azt vallják, hogy mindkét kérdés alapján megoldott.

Az akaratszabadság problémájának megoldottságában való hit nemcsak azért volt illúzió, mert a kérdés ma is nyitott, hanem azért is, mert a könyv megírása idején számos, a marxizmus társadalom- és emberkonceptiójával, determinizmusfelfogásával kapcsolatos alapvető gondolatot nem vehettem számba. Egyrészt azért, mert azok a marxizmus értékes hagyatékaként még nem voltak ismeretesek, másrészt azért, mert az azóta eltelt

megjelenése nemcsak a szaktudomány művelőit, hanem a filozófusokat is élénk vitára indította. A vita középpontjában Földesi Tamás és Szabó András György párharca áll. A mérkőzés egyelőre eldöntetlen, ezért – jobb híján – be kell érünk azzal, hogy *filozófiai szervezető nélkül vegyük vizsgálat alá magukat a jelenségeket és vonjunk le belőle következtetéseket* – írja Keresztes György, híven tükrözve a jogtudósok véleményét. „Fésületlen gondolatok a determinizmusról és a jogi felelősségről”; *Jogtudományi Közöny*, 1975/9. 525. o.

Az ilyen és hasonló megnyilatkozásokból Ádám György oda konkludál, hogy a jogászok „A filozófusokat hibáztatják azért, hogy nem tesznek eleget kötelezettségüknek és nem oldják meg egyértelműen a ’determinizmus vitát’, így nekik ... többé-kevésbé szakavatlanul kell a nehéz kérdést megoldani.” (Ádám Gy.: „Az emberi magatartás meghatározottsága. A választás és a felelősség”. *MFSZ*. 1979/1–2, 41. o.)

időszak kutatásának eredményei. Gondoljunk arra, hogy a marxizmus emberkonceptiójának „újra átgondolására”, és az ezzel összefüggő klasszikus hagyaték feltárására csak a 60-as években került sor; az objektum–szubjektum probléma is később került az érdeklődés homlokterébe; Lukács György „társadalmi ontológiája”, amely részletesen foglalkozik a teleologisztikus alternatív döntésekkel, mint ontológiai tényekkel, a 70-es évek terméke stb.

Ami a természettudományos anyagot illeti, a könyv lényegében csak Szecsenov és Pavlov felfedezéseit vette figyelembe, de nem álltak rendelkezésre azok a lényeges adatok, amelyeket más, a tudat fiziológiai törvényszerűségeivel foglalkozó kutatók tártak fel. Hasonlóképpen hiányoztak a feltételek a pszichológia sokoldalú eredményeinek felhasználásához, a munka a szovjet tudósok közül csak Rubinstein következtetéseire támaszkodik, de a szovjet pszichológia másik nagy vonulatára: Vigotszkij, Leontyev, Lurija és mások kutatásaira még nem, akárcsak Piaget, Köhler és mások munkásságának feldolgozására sem, s nem gyümölcsöztethette a mű a kreativitás pszichológia releváns adatait sem. Aligha szorul magyarázatra, hogy egy 1959-ben lezárt könyvben nem szerepelhettek még a kibernetika idevágó adatai sem.

E korántsem teljes lista különösebb elemzés nélkül is érzékeltetheti, hogy olyan kutatási eredmények felhasználása hiányzott a könyvből, amelyek lényegesen befolyásolhatják az akaratszabadság problémájára adandó válaszokat. Jogosnak látszik tehát annak tüzetesebb megvizsgálása, *milyen mértékig és hogyan változnak* a probléma megoldásai, sőt a kérdésfeltevési is, az eltelt 20 év eredményeinek figyelembevételével.

I. ÁLTALÁNOS ELVI ÉS MÓDSZERTANI PROBLÉMÁK

1. A kérdésfeltevés jogossága

Ha egy vita már évszázadok óta folyik, akkor előbb vagy utóbb, de szükségszerűen felmerül a kérdés, vajon a megnyugtató rendezés hiánya nem annak „köszönhető”-e, hogy nem is valódi problémával állunk szemben. Vajon nem az lenne-e a legsikeresebb előrelépés, ha magát a problémát számolnánk fel, odasorolnánk az oly sok hiábavaló erőfeszítést igénylő „álproblémák” közé? Elérte ez a sors az akaratszabadság problémáját is, ezért óhatatlanul azzal kell kezdenünk: igazuk van-e azoknak, akik az akaratszabadságot is – különféle indokok alapján – álproblémának tekintik.

A probléma létjogosultságát kétségbe vonók két csoportba sorolhatók: az elsők azok, akik az *akaratot* tartják olyan homályos fogalomnak, amelyet – szerintük – ki kellene küszöbölni a tudomány szótárából, s így akarat híján az akaratszabadság kifejezésének sem lenne értelme. Mások viszont elismerik, sőt nagyra értékelik az emberi akaratot mint az ember egyik sajátos jellegzetességét, de tévútnak tekintik az akaratszabadság vizsgálatát, és helyette az akarat determináltságának hogyanját és mikéntjét javasolják kutatnivaló problémának.

Az első értelmezés a behaviourizmushoz közelálló pszichológusok körében figyelhető meg. A behaviourista alapon álló pszichológusok elsősorban azokat a pszichológiai jelenségeket értékelik, amelyek közvetlenül magatartásban fejeződnek ki, és azon keresztül mérhetők és megragadhatók.

Ezen a szűrőn azonban az akarat fennakad és ennek nyomán jön létre az a felfogás, amely nem létezőnek, egy régebbi pszichológiai korszak káros maradványának tartja az akaratot. Így pl. D. O. Hebb, a Magyarországon is használt pszichológiai tankönyv szerzője, sok kiadást megért munkájában a következőképpen ír az akaratról: „Az 'akarat' régi és zavaros filozófiai probléma, főleg azért, mert ezt a fogalmat megalapozó pszichológiai probléma természetét nem fogalmazzák meg világosan.” Ezután röviden vázolja az „akarat” pszichológiai pályafutását, és végül megállapítja: „Ez a rövid története annak, hogyan tűnhet el a modern pszichológiából a 'szándék', az 'akarat', illetve az 'akarterő' kifejezés . . .” (D. O. Hebb: *A pszichológia alapkérdései*. Gondolat, 1978, 111–112. o.)

S hogy itt nem elszigetelt tendenciáról van szó, azt az is alátámasztja, hogy pl. az Akadémiai Pszichológiai Tanulmányok közel két évtizede kiadott köteteiben csak igen ritkán, perifériálisan foglalkoznak az akarat problémáival.

E jelenségek ellenére elsietett lenne egy olyan következtetés levonása, amely az akaratot a fogisztonnal, az éterral, és más fiktív, illuzórikus, semmit sem jelölő fogalmakkal helyezné egy sorba. Azok a pszichológusok, akik feleslegesnek tartják az akarat kategóriáját, nem azt kérdőjelezik meg, hogy az akarat terminussal jól-rosszul leírt jelenségcsoport létezik-e, hanem azt, hogy célszerű-e ezt a jelenségcsoportot egy *önálló* – és pszichológiailag nem kellően tisztázható – kifejezéssel ellátni. Ezért nem véletlen, hogy e pszichológusok zöme minden ellenvetés ellenére sem irtja ki radikálisan az akarat terminust, hanem „jobb híján”, fenntartásokkal, de alkalmazzák. Így pl. az előbb idézett Hebb fejtegetéseinek végén így ír: „Az akaratlagos viselkedésnek mint durva osztályozási elvnek még mindig van bizonyos haszna. Ez röviden olyan viselkedés, melyet egyedül az aktuális környezeti ingerek ismeretében nem lehet megjósolni, mert a közvetítő folyamatok . . . rendszeres változásokat okoznak.” „Az akarat a közvetítő folyamatok szelektív viselkedésére utal.” (D. O. Hebb, i. m. 112. o.)

Ennek következtében ma is helytállónak látszik az az értékelés, amelyet Vigotszkij adott egyik legutolsó tanulmányában, amely az „Akarat és fejlődése a gyermekkorban” címet viseli. Ebben Vigotszkij leírja, hogy a pszichológusok két táborba oszlanak aszerint, hogy az akaratot önálló jelenségcsoportnak vagy más okra visszavezethetőnek ítélik. Megállapítja, hogy azok az irányzatok, amelyek az akaratot az intellektualitással vagy az asszociativitással magyarázzák, illetve ezekre vezetnek vissza, mint pl. Ebbinghaus, Herbart és mások, hibát követnek el ugyan, mert nem ismerik el az akaratot, mint önálló folyamatot, de ezzel korántsem tagadják magát az akaratot, sőt érdemük, hogy azt determinisztikusan értékelik. „Az asszociativitás hívei megpróbálták elméletileg értelmezni és indokolni, milyen úton, milyen okból, milyen determinánsok alapján jöhet létre az ember akaratlagos célszerű, szabad cselekvése” – írja Vigotszkij. (L. Sz. Vigotszkij: *A magasabb pszichikus funkciók fejlődése*. Gondolat, 1971, 418. o.) Ugyanakkor rávilágít arra is, hogy az *akarat visszavezetése* más jelenségekre szükségszerűen azzal jár, hogy *elhomályosodnak az akarat sajátosságai*, specifikus jegyei, pl. a szándékosság, a belső szabadságérzés stb., és ez akadályt képez az akarat jelenségeinek adekvát magyarázatának.

Úgy hiszem, Vigotszkij gondolatai ma is iránymutatóak és elfogadhatóak: az akarat terminusának eliminálása nem gyümölcsöző hipotézis *a filozófia számára*. * Vegyük szem-

*Szeretném leszögezni, hogy az akarat szabadság problémáját filozófiai szempontból elemzem, s a pszichológusok akaratönállóságáról szóló vitájába nem kívánok beleszólni.

ügyre most azt az álláspontot, amely nem az akaratra vonatkozó kérdéseket tartja feleslegesnek, hanem „pusztán” annak „szabadságát” érintőket. Míg az előző nézet a pszichológusok körében terjedt el, de az akaratszabadságról folyó vita résztvevői számára idegen maradt, addig az utóbbi már éles kontúrokkal jelentkezett a közelmúlt jogi polémiáiban. Az akaratszabadság „klasszikus” kérdésfeltevésének létjogosultságát elsősorban Bihari Mihály vonja kétségbe, aki a vitában a legsokoldalúbban bírálta az akaratszabadságot tagadó álláspontot. Bihari szerint nem az az igazi probléma, hogy létrejöhet-e más akarat is egy adott időpontban, mint amilyen létrejött, hanem az, hogy hogyan, milyen összefüggésrendszerben érvényesülnek az akarat determinánsai. (Bihari Mihály: „A ’teljes determinista’ felelősségfelfogás filozófiai kritikája”. *Jogtudományi Közlöny*, 1976/12, 674. o.)

Úgy gondolom, Bihari Mihály téved, amikor úgy véli, hogy csak az akarat determinált-ságának *hogyanja* és *mikéntje* képez valóságos problémát, de a „*másként*” létrejötte már nem. Kétségtelen, hogy a két probléma közül az *elsőnek lényegesen nagyobb a társadalmi jelentősége*. A valóságban ugyanis mind a kapitalizmus, mind a szocializmus viszonyai között – habár igen eltérő tartalommal – az emberek tudatának *tömegmértű és állanaó, direkt és indirekt determinálása* folyik. Gondoljunk a gazdaságban a termelést ösztönző és gátló tényezőkre, a fogyasztás befolyásolására; a politikában a pártok tevékenységére; a jogkövetést, többek között a generális és speciális prevenciót elősegítő intézkedésekre, a pedagógia alapcélkitűzéseire, a művészet funkcióira, az orvosi felvilágosító munkára, de a gyógyításra is stb. E területeken alapvető szerepe van annak, hogy milyen determinációs eszközökkel, hogyan és milyen mértékben determinálják az emberek tudatát és ezen keresztül magatartását, cselekvését. Így például nem mindegy, hogy a közvéleményt manipulálják-e vagy őszintén tájékoztatják, hogy a pedagógia „kívülről” vagy „belülről” irányított embertípusok kialakítására törekszik, hogy a génsebészet milyen szférákban determinálhatja az embert stb. Alapvető probléma itt a külső és belső, ún. „öndetermináció” aránya és kölcsönhatása, dialektikája, ami szintén szorosan összefügg a determináció *hogyanjával* és *mikéntjével*.

Mindez azonban nem jelenti azt, hogy csak az első kérdésnek van létjogosultsága és a másodiknak már nem. A jogászoknak (és az etikusoknak is) ugyanis válaszolniuk kell arra a kérdésre is, hogy mire alapozzák az emberek felelősségre vonását azokban az esetekben, amikor a felelősségre vonás nem épülhet pusztán az objektív felelősségre. Ennél a problémánál pedig elkerülhetetlenül válaszolni kell arra a kérdésre, hogy olyannak tekintjük-e a felelősségre vonandó ember akaratát, amely a bűncselekmény elkövetésének pillanatában *csak egyféleképpen* jöhetett létre, vagy pedig olyannak, amely tőle *függetlenül más is lehetett volna*. Az utóbbi esetben ugyanis a felelősségre vonás más, jogilag ismert tényezők mellett azon alapulhat, hogy az elkövető tanúsíthatott volna jogkövető magatartást is. Ha ezt elmulasztotta – bűnös, ezért bűnösségével arányosan büntetést érdemel. Az előző esetben viszont a felelősségre vonás nem épülhet arra, hogy a tettes másként is cselekedhetett volna, így más indokokra van szükség.

A kérdés elutasítását illetően egyébként Bihari Mihály maga sem konzekvens, gyakorlatilag felismeri, hogy a kérdés megkerülhetetlen, s kétrészes tanulmánya egyértelmű állásfoglalás az akarat – relatív – szabadsága mellett.

Vannak azonban olyanok is, akik – habár más érvek alapján – valóban kitarthatóan tagadják az állásfoglalás szükségességét. Nem kevés jogász vallja azt, hogy a probléma

körül folyó vita azért értelmetlen, mert mindkét álláspontból azonos büntetőjogi következtetéseket szoktak levonni. Úgy gondolom, helytelen lenne ezt az ellenvetést azon a címen visszautasítani, hogy a marxizmus nem a pragmatizmus igazságmércejével ítél. (Mint ismeretes: a pragmatikus filozófia szerint két egymásnak ellentmondó tétel között csak akkor lehet valóban különbséget tenni, ha gyakorlati következményeik is eltérnek egymástól.) Már csak azért sem, mert valóban meggondolandó lenne, ha két egymástól gyökeresen eltérő felfogásból valóban teljesen azonos konzekvenciák születnének. (Még akkor is, ha a mi megítélésünk szerint ez még önmagában nem jelentené azt, hogy a két tétel között nincs lényegi különbség, hanem csak azt, hogy valamilyen zavaró mozzanatnak kell közrejátszania ahhoz, hogy az ellentétes tételek azonos gyakorlathoz konkludáljanak.)

Az akaratszabadságról folyó vita azonban nem igazolja azt a feltevést, hogy bármilyen legyen is a szembenálló felek álláspontja: a bírói ítékezésre vonatkozó végkövetkeztetés ugyanaz marad. Igaz, a vita elején valóban olyan *látzat* keletkezett, mintha a végeredmény azonos lenne. Ennek azonban megvolt a sajátos oka. Az 1950-es években, a szabad akaratról szóló könyvem megjelenése előtt, a marxista filozófiában megkérdőjelezetlenül az a felfogás uralkodott, amely szerint az embereknek viszonylag szabad akarata van. (Azért csak viszonylag, mert pl. az, hogy beleszületnek meghatározott társadalmi viszonyokba, eleve korlátozza választásaik lehetőségét.) Ennek kiegészítőjeként élt az a szemlélet is, amely szerint az erkölcsi és a jogi felelősségre vonás csak az akaratszabadság elismerésén alapulhat, és fordítva, az akaratszabadság tagadása esetén „lehetetlenül” a felelősségre vonás is. Ilyen körülmények között azok, akik az akaratszabadság tagadását tartották konzekvens marxista álláspontnak, eleve védekező pozícióba szorultak, és ezért arra törekedtek, hogy kimutassák: az akaratszabadság hiánya korántsem vonja maga után szükségszerűen a felelősségre vonás megsemmisülését.

Ennek jegyében az akaratszabadságról szóló könyvben megpróbáltam bebizonyítani: az akaratszabadság tagadása esetén *ugyanúgy* lehet büntetni az embereket, éppúgy megalapozható a szándékos, a gondatlan és a vétlen magatartások elkülönítése, mint az akaratszabadság elismerése esetén. (És hasonló törekvés figyelhető meg Eörsi Gyulánál, aki a polgári jogi felelősséggel kapcsolatban fejtett ki hasonló gondolatokat.) Ennek következtében a korai írásokban még arra helyeződött a hangsúly, hogy más elméleti alapokon is *lehet ugyanúgy* büntetni, hogy az akaratszabadság tagadása nem eredményezi automatikusan a szocialista büntetőjog felelősségi koncepciójának és büntetési rendszerének összeomlását, de nem jutottunk el addig a felismerésig, hogy noha lehet ugyanúgy is, de másképpen kellene büntetni.

Az akaratszabadság tagadását valló kriminológusok és büntetőjogászok a későbbiekben szükségszerűen megtették a második lépést is, és megkísérelték megvilágítani, hogy *milyen lényeges eltérések* következnek abból, ha a felelősségre vonást az akaratszabadság tagadására alapozzuk. S ha ezek az elképzelések zömmel nem is a „lege latá”-ra, hanem a „lege ferendá”-ra, méghozzá esetenként nem is a közvetlen jövőben hozandó törvényre vonatkozik, ez nem változtat azon, hogy kontúrjaiban egy, az eddigtől alaposan eltérő büntetőjogi és ezen belül büntetés végrehajtási koncepciót vázoltak fel. Hogy csak egyetlen különbségre utaljak: míg a jelenlegi büntetőjog a büntetés kiszabásánál alapjában a bűncselekmény súlyosságából indul ki, és ezzel arányos büntetést tart szükségesnek („a nagyobb bűn – nagyobb büntetés” elemi elve alapján), addig az egyik javasolt elképzelés

szerint a büntetésnél nem a – hiányzó – bűnösség, hanem az szolgálna alapul, hogy milyen büntetés-gyógyítás-intézkedésor eredményezné humánusan azt, hogy újabb bűncselekmény elkövetésére ne kerüljön sor. Ez utóbbi a legnagyobb fokú egyéniesítést igényelné, hiszen az adekvát visszatartó eszközt csak az elkövető személyiségének, múltjának, társadalmi körülményeinek stb.-nek legbehatóbb vizsgálatával lehetne megállapítani. (Amivel korántsem kívánjuk tagadni, hogy a hatályban levő büntetőjog ne törekedne – természetesen erősen korlátozott – egyéniesítésre.) Aligha szorul magyarázatra, hogy az utóbbira való esetleges fokozatos áttérés egyben a közvélemény alapos átforgatását feltételezné, mert a jelenlegi köztudat alapvetően igazságtalannak tartaná, ha viszonylag kisebb súlyú bűncselekményért nagyobb büntetés járna és fordítva, ami pedig elkerülhetetlen következménye lenne az egyéni determinációra ráépülő új rendszernek. Következésképpen, ha fejlődésében vizsgáljuk a szabad akarat vallóinak és tagadóinak a jogkonzekvenciákra vonatkozó felfogását, akkor egyértelműen – és növekvő mértékben – tapintathatók ki azok a különbségek, amelyek a két koncepció lényeges eltéréseiből fakadnak. A pragmatikai – vagy ha úgy tetszik, a marxizmusban teret nyert kifejezéssel „operacionalizálási” – szempont bevonása sem vezethet jogosan az *akaratszabadságra* vonatkozó kérdések felfüggesztéséhez.*

Az *akaratszabadság* probléma létjogosultságának megkérdőjelezéséhez hozzájárul az a tény is, hogy a *legtöbb jelenségcsoport* számára, melyeknél a jelenségek determináltságának „hogyanja” és „mikéntje” *alapvető jelentőségű, az akaratszabadság vagy egyáltalában*

*Semmiképpen sem lehet azonban egyetérteni egy olyan felfogással, amely *alapvető morális különbséget* lát az akaratszabadságot tagadó és elismerő koncepciók között és pejoratívan ítéli meg az ellenfél moralitását. Ez rendszerint abban a formában szokott jelentkezni, hogy az akaratszabadságot tagadó álláspontot olyan moralitással – vagy pontosabban amoralitással – kapcsolják össze, amelynek embere legyen bár elítélt vagy bíró – tehetetlen kiszolgáltatottja a sorsnak, s ezért közömbösen (ha nem cinikusan) éli át az eseményeket. Ádám György pl. így jellemzi az akaratszabadságot tagadó koncepció világát: „Ha igaz, hogy az ember nem tehetett mást, mint amit tett, akkor elmosódik a határ tettes és áldozat között, mindenki, 'áldozat', csupán annyi a különbség, hogy az egyik a tettes áldozata, míg a másik a 'Sors'-é. Az igazságot szolgáltató is áldozat: a tettes, a törvényes és saját habitusának áldozata. A 'bírói mérlegelés' helyébe a bíró 'egy-egyértelmű' meghatározottsága lép, a bíró sem tehetett mást, mint amit tett, elítéli a tehetetlen tettest (ha egy mód van rá, határozatlan időtartamú szabadságvesztésre) és majd elválik, miként determinál a 'Sors', hiszen nem vagyunk 'csodálatos démonok'.” (Ádám Gy., i. m. 48. o.)

A valóságban ez a jellemzés csak egy olyan bíróra illik, aki elvesztette erkölcsi tartását és érzékét, aki egyaránt közömbös a társadalommal, az elítéltekkel és önmagával szemben, akinél tehát a fatalizmus kvietikus válfaja amoralitással párosul. Ezzel szemben egy magas moralitású akaratszabadság tagadó a legnagyobb mértékben figyelembe veszi a bűncselekményt elkövető személyiségét, társadalmi és egyéni körülményeit, nagymértékben mérlegeli, hogy milyen büntetés segítené elő leginkább a társadalom védelmét és az egyén későbbi társadalomba való beilleszkedését. Ezért korántsem ítélné nyakra-főre az embereket határozatlan időtartamú szabadságvesztésre és korántsem bízna a Sorsra, hogy mi történik velük ítélethozatal után. A magasfokú moralitás azonban korántsem az akaratszabadságot tagadók egy részének kiváltsága, a relatív akaratszabadság elismerői is hasonló moralitással rendelkezhetnek és ez ugyancsak az egész ítélkezési aktus és következményei iránti mély felelősségérzetben fejeződhet ki. Helytelenek azok a próbálkozások is, amelyek viszont azzal vádolják az akaratszabadság híveit, hogy azok a büntetés megtorló funkcióját tartják a legfontosabbnak, amely sem a szocialista, sem a polgári humanizmussal nem összeegyeztethető. Ezért úgy gondolom, nem viszi a vitát előre, ha bármely fél filozófiai álláspontjának igazát olyan morális vonásokkal próbálja megalapozni, amelyek nem szükségszerű konzekvenciái a szembenálló álláspontnak.

nem probléma, vagy csak igen sokadlagos kérdés, s e tekintetben alapvető különbség van egyrészt a gazdaság és a politika, másrészt a jog, valamint az erkölcs között. A legfontosabb eltérés, hogy a gazdaság vagy a politika determinációs síkjában elsődlegesen nem az egyén áll, hanem nagyobb társadalmi képződmények, a nemzetek, az osztályok, a rétegek stb. Így például a gazdasági tervezés sohasem az egyes egyének egymástól rendkívül eltérő szükségleteiből indul ki, a politika sem *X* vagy *Y* egymástól eltérő érdekéből, hanem az emberek különböző csoportjának szükségleteit, illetve érdekeit tartja szem előtt. S ha a marxista politika egyik alap gondolata szerint „az emberek egyszerre szerzői és szereplői saját, 'drámájuknak'”, vagyis egyszerre determinálók és determináltak (még hozzá bonyolult kölcsönhatásban) az a kérdés, hogy egy meghatározott személyiség – legyen akár a történelem egyik legkiemelkedőbbje – cselekedhetett volna másképpen is egy adott pillanatban, politikán kívül eső kérdés marad, amelyet vagy egyáltalában nem tesznek fel, vagy csak a legritkább esetben. Ezért az „Itt állok én, és nem lehet másként” lutheri gondolata szélsőséges kivétel, amelynek esetleges elemzése túl is lép a politika keretein. Ha pl. Teleki Pál öngyilkosságánál fel is merül a kérdés, hogy tehetett-e másképpen, a válasz óhatatlanul túlvézet a politikai szférán, mert olyan személyiségjegyek bevonását igényli, amelyek jellegzetesen eltértek az uralkodó osztály akkori vezető képviselőinek „osztálytipikus” vonásaitól. S az sem véletlen, hogy a politikai felelősség szempontjából a szándékok közömbösek, vagy sokadrangúak, a politika fókuszában a tett áll következményeivel, s az indok, beleértve a „tehetett volna másképpen is”-t, mellékes.

Természetesen a jog és az erkölcs is elsősorban nagyobb társadalmi csoportok, rétegek szükségleteit – ha úgy tetszik „akarátát” – tükrözi, de a joggyakorlat és az erkölcsi megítélés funkciói közé tartozik egy olyan „finom szerkezetű” elemzés is, amely az egyén legindividuálisabb mozzanatait, a döntés egyszerűségét és abszolút egyéniségét is értékeli.

Végül: ha mindezek fényében nem is lehet egyetérteni Bihari Mihály javaslatával, hogy az akarat „hogyanja” és „miként”-je vizsgálendő „szabadságának léte vagy nem léte” helyett, ez nem jelentheti az ellenkező vélelet létjogosultságát. Ahhoz, hogy az akaratszabadság problémájára választ találjunk, az egyik legcélszerűbb megközelítés, ha a determináltság „hogyanját”, módoszatait, formáit, specifikumait vesszük szemügyre. Absztraktnan, elvonatkoztatva az *emberi* akarat sajátosságaitól *determináltságának* és *determináló* szerepének elemzésétől a probléma bármely megközelítése spekulatív és terméketlen marad.

Az *akaratszabadság* problémájának megkérdőjelezésére nemcsak a marxista filozófiában került sor, hanem a modern polgári filozófiában is. Elsősorban a neopozitivistá filozófia az, amely más, hagyományos kérdésekkel együtt az „akaratszabadságot” is álproblémának tartotta. Ezt a feltevést az utóbbi két évtizedben még a neopozitivismushoz közelálló körök sem fogadták el.

Az egyik legismertebb neopozitivistá filozófus A. Pap (és P. Edwards) által szerkesztett összefoglaló munkában (*A modern introduction to Philosophy*, New York 1965), C. A. Campbell „Is 'free will' a pseudo Problem?” c. tanulmányában mutat rá arra, hogy a „could have acted otherwise” kérdésfeltevése ma is teljes mértékig létjogosult. S hogy a polgári filozófia különböző irányzatai is az utóbbi választ fogadják el, azt számos könyv fémjelzi, köztük olyan jelentős gondolkodóké, mint A. Gehlen és R. M. Hare. (A. Gehlen: *Theorie der Willensfreiheit*, Luchterhand, 1965, R. M. Hare: *Freedom and Reason*, Oxford 1963.) De erről tanúskodnak a következő művek is: A. Kenny: *Will, Freedom and*

Power, Oxford 1975, a H. Feigl emlékére kiadott és P. K. Feyerabend által szerkesztett kötetben. *Mind, Matter and Method* (New York 1975) CC. Pratt tanulmánya, a *The free will*, valamint az M. Black által szerkesztett *Philosophy in America*-ban. A Plantinga cikke „The free will defense”, valamint több olyan tanulmány, amely a *Mind* és a *The philosophical Quarterly* hatvanas években megjelent évfolyamaiban található. Tekintettel arra, hogy ebben a tanulmányban Az akaratszabadság problémájá-nak utóéletével, a problémakör hazai továbbfejlődésével foglalkozom, e helyütt nem térek ki az előbb felsorolt munkák tartalmi értékelésére.

2. A probléma megközelítési módja

Az akaratszabadsággal kapcsolatban azonban nemcsak a kérdésfeltevés létjogosultsága merül fel, hanem *más jelentős elvi-módszertani kérdések* is. S ez természetes következménye a viták logikájának.

Ha egy vita elmélyül, szerteágazóvá lesz, akkor csakhamar kiterjed a módszertani vonatkozásokra, előbb-utóbb megjelenik az a gondolat, hogy a szembenálló fél hibás koncepciójának valódi gyökere: *a hibás megközelítés*. Elérte ez a sors az akaratszabadság polémiát is.

A vita filozófiai alapokig nyúló résztvevői egyaránt egyetértettek abban, hogy az akaratszabadság problémának két, egymással valamilyen módon összefüggő kulcsproblémája van: *egy általános filozófiai*, amely a jelenségek általános determináltságára vonatkozik, és *egy sajátos társadalmi*, amely az akarat specifikus determináltságára, illetve szabadságára vonatkozik. Az összefüggés *tartalmát, jellegét* illetően azonban már vita robbant ki. Pontosabban: a vita kiéleződése során az akarat relatív szabadságát hirdető Bihari Mihály részéről megfogalmazódott a „vád”: az akaratszabadság tagadóinak kudarc elsődlegesen egy módszertani hiba: *a „redukcionizmus”* következménye. Bihari szerint az akaratszabadság tagadói a jelenségek általános determináltságának elemzése során egy olyan modellhez jutottak, amely legfeljebb az *élettelen* jelenségek determináltságára jellemző (bár azokra sem teljesen), s ezt próbálták *mechanikusan átvinni* a társadalmi jelenségekre, így az akaratra is, figyelmen kívül hagyva azt a tényt, hogy a *társadalmi jelenségek determináltsága alapvetően különbözik*, nemcsak az élettelen, de az élő, nem társadalmi jelenségektől is.

Nincs itt még a helye annak, hogy, érdemben állástfoglaljunk, igaza van-e Bihari Mihálynak az ellenfeleinek tulajdonított redukcionizmus kérdésében. (Erre csak a későbbiekben, a konkrét problémák tárgyalása után kerülhet sor.) Azt azonban feltétlenül javára kell írni, hogy felhívja a figyelmet egy olyan módszertani veszélyre, amelyet el kell kerülni.

Elvileg megfogalmazva: az akarat determináltsága *par excellence társadalmi probléma*, amely csak egy, a társadalmi sajátosságokat tartalmazó „társadalom-ember-tudatkép” keretében közelíthető meg helyesen, és bármilyen tartalmú redukcionizmus valóban félreviszi, „rossz vágányra” tereli a problémát. Ezért semmiképpen sem lehet egyetérteni egy olyan módszerrel, amely az általános determinista problémák elemzése során végleges következtetésekhez jut az akaratot illetően (azon a címen, hogy az akarat sem lehet kivétel), anélkül, hogy az akarat sajátosságait elemezné. Az itt kapott eredmények csak

feltételesek lehetnek, amelyeknek megerősítése vagy gyengítése csak a társadalmi jellegzetességek elemzésével következhet be.

Ez azonban a kérdésnek csak egyik, habár kétségtelenül alapvető oldala. A kérdés másik oldala: a társadalmi jelenségek egyike, így *az akarat sem abszolút társadalomspecifikus*, vagyis olyan jelenség, amelyet csak a sajátos vonások jellemeznének. A társadalmi jelenségekre is érvényesek a dialektikus materializmus, s ezen belül a dialektikus determinizmus törvényei, a társadalmi jelenségek is az általános és sajátos egységét mutatják. Ebből a második következtetés: óhatatlanul *egyoldalú az a megközelítés is*, amely csak a társadalomspecifikusat vizsgálja, de *az általánosat elhanyagolja* vagy mellőzi. Ez utóbbinak tudomásom szerint nincs külön elnevezése, ez azonban mit sem változtat a hiba jellegén.

De vajon szükség van-e egyáltalában *az általános determináció fogalmára*? Ez a kérdés – bizonyos történelmi előzmények után – hol rejtve, hol nyílt formában, de megjelent az utóbbi évek polémiáiban. Vajda Mihály 1967-ben megejelent emlékezetes tanulmányától („Objektív természetkép vagy társadalmi praxis”; *MFSZ*, 1967/2, 317–326. o.) a Lukács Györgyhöz fűződő viszony tisztázását tartalmazó tanulmányig (Fehér Ferenc–Heller Ágnes–Márkus György–Vajda Mihály: „Feljegyzések Lukács elvtársnak az Ontológiáról 1968–1969.”; *MFSZ*, 1978/1, 88–116. o.) húzódnak azok az állásfoglalások, amelyek megkérdőjelezzik nemcsak az általános determináció, hanem számos más általános filozófiai kategória létjogosultságát is.

Az elutasító álláspont lényege: alapvető különbség van a természet és a társadalom között, s ezért a velük foglalkozó diszciplínáknak, a természettudományoknál a filozófiánál is alapvetően eltérő módszereket kell alkalmaznia. Az alapvető különbség abban áll, hogy míg a természet nagyjában és egészében objektumként fogható fel, és ezért a természettudományoknak dezentropomorfizáló és dezentropocentrizáló módszereket kell alkalmaznia, addig a filozófiának az emberi praxisból, az objektum–szubjektum viszonyból kell kiindulnia. Míg a természettudomány objektív törvényeket tár fel, addig a filozófia a társadalom által megadott mozgástérben élő emberek alternatíváit kell hogy tanulmányozza, a forradalmi átalakítás érdekében.

Ebből az egyik konklúzió: nincs természetfilozófia, a filozófia csak a társadalomra korlátozódik, s a természet csak a társadalommal való kapcsolatában érdekelheti a filozófiát. De ha a természet nem tárgya a filozófiának, akkor teljesen értelmetlen azoknak a kategóriáknak a vizsgálata, amelyek a természet és a társadalom közös jegyeit tükrözik.

E nézetek részletes elemzése külön tanulmányt (vagy pontosabban tanulmányokat igényelne), és messze eltérítene saját tárgyunktól. Ezért csak röviden szeretném leszögezni saját álláspontomat. Úgy gondolom, hogy noha a természet és társadalom viszonyára vonatkozó fejtegetések, beleértve az eddigi marxista filozófia bírálatát, sok figyelemre méltót tartalmaznak: a végkövetkeztetések túlzottak. Egyet lehet érteni azzal, hogy a társadalmat nem szabad a természet mintájára, annak analógiájaként értelmezni. Azzal azonban már nem, hogy a természet *teljesen* más lenne, mint a társadalom, hogy ne lenne semmi lényeges közös vonásuk.

Úgy gondolom, hogy az anyagi világot az egység és a sokféleség egyaránt jellemzi, s az első – többek között – abban nyilvánul meg, hogy a Világegész (Szigeti József kifejezése)

a természet és a társadalom olyan típusú egységét is megtestesíti, amely közös vonásokban nyilvánul meg. Ilyen közös jegynek tartom anyagiságukat, változó és ellentmondásos voltukat, determináltságukat stb. Ez azt jelenti, hogy a társadalmi törvények valóban mások, mint a természetiek, mert elengedhetetlen elemük az ember tevékenysége, de ugyanakkor törvények is, a társadalmi okok mások, mint a természetiek, mert emberiek, élő emberek érdekeivel, szükségleteivel stb.-vel függnék össze, de ugyanakkor egyaránt okként funkcionálnak.

Ha a filozófia ezeket a közös vonásokat az egyes szakterületek tudományos eredményei alapján *viszonylagos érvénnyel általánosítja*, akkor jelentős *elméleti és módszertani segítséget* adhat azoknak a *specifikumoknak* a tanulmányozásához, amelyek az egyes területeket jellemzik. Korántsem merném állítani, hogy a jelenlegi marxista filozófia kategória rendszere, s ezen belül a determinizmusé minden szempontból szinkronban lenne a szaktudományok fejlődésével, ez azonban nem lehet akadálya annak, hogy a filozófia igényeinek megfelelően ne alkalmazzuk ezeket a kategóriákat.

És végül a harmadik következtetés: közismert, hogy az általános és sajátos nem egymás mellett, hanem együtt, egymást áthatva érvényesül. Ezért az akaratszabadság kulcsproblémája: hogyan *érvényesül az általános és sajátos* dialektikája az akarat meghatározottsága esetében.

Mindezekhez képest alárendelt kérdés a sorrend: az *általánostól* haladjunk-e a *különös felé vagy fordítva*? A lényeg nem az, hogy honnan indulunk, hanem hogy *hová érkezünk*, elvégezzük-e a szintézist, nem vétünk-e az alább vázolt követelmények ellen? A vitázók csaknem általános gyakorlata, hogy az általánostól indítanak. (Legfeljebb abban van közöttük eltérés, hogy milyen gyorsan érnek el a különöshöz.) Ezt az utat követjük mi is.

II. A DIALEKTIKUS DETERMINIZMUS NÉHÁNY PROBLÉMÁJA

1. A dialektikus determinizmus alap dilemmája

Az akaratszabadságról folyó vita egyik jellegzetes fokmérője: a menetközbeni *problémagazdagodás*. A viták természetes logikája, hogy a problémák faggatása közben kiderül: nemcsak arra kell választ keresni-adni, amit a kezdetben megfogalmaztak, hanem velük összefüggő kérdésekre is.

A nagymérvű problémánövekedés egyaránt jellemzi az akaratszabadság problematika mindkét ágát, mind az általános filozófiai, mind a sajátosan társadalmi. A gyarapodás azonban nemcsak mennyiségi, hanem *minőségi* is, a *vita egyik jelentős pozitívuma*, hogy kibontakozása ösztönzést adott a *dialektikus determinizmus* koncepció kardinális kérdéseinek megtárgyalására. (Amivel semmiképpen sem kívánom azt állítani, hogy e kérdéseket a magyar filozófiai életben csak az akaratszabadság vita keretében tárgyalták, hiszen azokat számos mű, pl. Fodor Judit, Müller Antal könyve a vitától függetlenül is érintette.) Másként megfogalmazva: a vita folyamán kiderült, hogy az akaratszabadság a marxista filozófiának részproblémája, sőt bizonyos értelemben *perifériális* kérdése ugyan, de bármilyen jellegű megválaszolása előfeltételezi a *marxista filozófiai világkép* néhány, nem egyértelműen tisztázott *alapvető kérdésében való állásfoglalást*, illetve annak elemzését,

hogy *koherens-e* az akaratszabadság problémájára adandó válasz a *marxizmus általános világmérvével*.*

Míg az „Akaratszabadság problémájában”-ban elegendőnek látszott az okság, a véletlen és a szükségszerű kategóriáinak, mind a determinizmus részproblémáinak elemzése, addig a vita során kiderült, hogy itt sokkal többről van szó: *egy olyan determinizmus koncepció megalapozásáról*, amely az indeterminizmustól való elhatárolódása során nem evez át csendesen és észrevétlenül a predeterminizmus vizeire és fordítva, önmagának a predeterminizmustól való távoltartása közben nem enged teret ugyancsak önkéntelenül az indeterminizmusnak. Természetesen a régebbi, az 50-es évek marxista koncepciója is igényt tartott arra, hogy a predeterminizmus Scyllája és az indeterminizmus Charybdise között hajózzon, ám a feladat az akkori ismeretek szerint lényegesen könnyebbnek, szinte magától értetődőnek tűnt. A vita felszínre hozta, manifesztálta, hogy a determinizmus problémáival foglalkozó marxista filozófusok egyik legfontosabb feladata, hogy szembenézzenek az itt jelentkező nehézségekkel, kísérletet tegyenek a természet- és társadalomtudományok fejlődésének legújabb eredményeivel összhangban álló feladat-alternatívák kidolgozására. S ha – nézetem szerint – *ma* sem tudunk még teljesen megnyugtató választ adni a problémákra, azáltal, hogy *világosabbá váltak a kérdőjelek, körülhatárolódtak és megfogalmazódtak a megoldandó feladatok, lényegesen előbbre tartunk*, mint akkor, amikor egy látszólagos megoldás birtokában illúziókban ringattuk magunkat.

De miért váltott ki éppen az akaratszabadság problémája ilyen következményeket a determinizmus területén? A magyarázat abban rejlik, hogy az akaratszabadság egy olyan kérdés feltevését igényli, amelyet ebben a formában a marxista filozófiában általában *nem szoktak megfogalmazni*. Az akaratszabadság problémája ugyanis sok fontos előfeltevés mellett végső fokon oda konkludál, hogy csak az az akarat jöhetett-e létre, amely megvalósult, vagy pedig más is. Ha ugyanezt a kérdést az akarattól elvonatkoztatva, általános formába öntjük, akkor így hangzik: *vajon a jelenségek létrejöhetnek-e másképpen, mint ahogyan keletkeztek, vagy sem?*

A marxizmus története során ezt a problémát általában elavult, történelmileg idejét múltú kérdésnek tartották. *A marxizmus klasszikusai* – a maguk szempontjából érthetően – ezt a nagyon absztrakt problémát azért tartották mellékesnek, periférikusnak, mert

*Ezért úgy gondolom – vitatkozni kell azokkal a nézetekkel, amelyek jelentősen túlértékelik a vitát, illetve az annak során kialakult egyik álláspontot, de azokkal is, amelyek *lebecsülik* a polémia eredményeit. Ilyen típusú túlzással találkozhatunk pl. Vigh Józsefnél, aki az akaratszabadságnak koncepcióját, amelyet az emberi magatartás determinista szemléletének nevez, kopernikusi fordulatként értékeli. (Vigh József: „A bűnös emberi magatartásban érvényesülő determináció értelmezése”; *JK*, 1975/11, 638–639. o.) Az ellenkezőjére viszont Ádám György már idézett tanulmánya a példa, amelyben a vita eredményét mindössze abban látja, hogy az akaratszabadság tagadóinak sikerült kiharcolnia a relative határozatlan szabadságvesztést a visszaeső bűnözők elítélésénél. Ez pedig megítélése szerint nem más, mint a „vajudnak a hegyek és születik egy egér” klasszikus esete. (Ádám Gy.: „Az emberi magatartás meghatározottsága. A választás és a felelősség”. *(MFSZ, 1979/1–2, 48. o.)*

A vita eddigi menete egyik szélsőségét sem igazolja: az akaratszabadság tagadásának koncepciója a determinizmus alapproblémáinak újraátgondolására készítette a résztvevőket, de nem idézett elő sem a filozófiában, sem a büntetőjogban gyökeres változásokat. Másrészt erős túlzás azt feltételezni, hogy a jogászok közötti filozófiai viták elsődleges célja és eredménye a vitatott jogszabály. A jogi konzekvenciák, amelyek a felelősségelmélet alapjait érintik, lényegesen sokrétűbbek, s ezeknek csak egyik – kivételes – lecsapódása az adott jogszabály.

jellegét tekintve teljesen ellentmondott annak a világgépnek, amelynek kidolgozására törekedtek, és amelyet helyesnek tartottak. Az igenlő válasz ugyanis óhatatlanul egyenlősített minden rendű és rangú jelenséget, hiszen eszerint létrejöttek szükségszerűségében, megváltoztathatatlanóságában minden jelenség egyaránt osztozott. Marx és Engels viszont éppen a *differenciálás*, a különbségtétel szükségességét emelte ki.

Ezt a differenciálást egyaránt igényelték a különböző szaktudományok, és teljesen más oldalról a munkásmozgalom érdekei. A szaktudományok számára égetően fontos az egyedi jelenségekben megnyilvánuló törvényszerű, lényeges folyamatok és a véletlen, egyedi, a hozzájuk képest másként is bekövetkező mozzanatok megkülönböztetése. Azon ritka helyek egyikén, ahol Engels – *faut mieux* – mégis kénytelen foglalkozni ezzel a problémával, egyértelműen kiemeli az ellenkező álláspont tudományos sterilitását, használhatatlanságát. Azzal a mechanikus materialista felfogással szemben, amely minden, legindividuaisabb jelenség, így pl. egy borsóhüvelyben található borsószemek számát is abszolút szükségszerűnek tartja, a következőket írja Engels: „Az a tudomány, amely arra vetné rá magát, hogy ennek az egyetlen borsóhüvelynek a kázusát oksági láncolatában visszafelé nyomon kövesse, nem lenne többé tudomány, hanem merő játszadozás . . . Ez az egy borsóhüvely tehát már több oksági összefüggést tenne nyomonkövetendővé, mint amennyit a világ valamennyi botanikusa megoldhatna.” (Engels: „A természet dialektikája”; *MEM* 20, Kossuth, Bp. 1963, 494. o.)

S ugyanez megváltoztatva a megváltoztatandókat – érvényes a munkásmozgalomra is. A munkásmozgalomnak az a kötelessége, hogy tanulmányozza a társadalom gazdasági, politikai stb. törvényszerűségeit, az osztályok mozgását, a munkásmozgalom előtti alternatívákat, és ezért különbséget kell tennie az előbbieket és az individuális események között, amelyeknek számos olyan mozzanata van, amely nem vezethető le a társadalmi törvényekből, az alapvető folyamatokból, amely hozzájuk képest véletlenszerű, másként is létrejöhet. És hasonló szemléletet igényelt a marxizmus mint a *forradalmi cselekvés filozófiája* is. Míg a mechanikus materializmus fatalista vonulata azt sugallta, hogy az ember képtelen sorsán – az előre meghatározotthoz képest – akár egy jottányit is változtatni, a marxizmus az ember meghatározottságának és meghatározó voltának dialektikus egységét hirdette, azt, hogy a történelem nincs előre megírva, az az emberek által – bizonyos keretek között – alakítható, formálható.

Mindennek következtében noha a marxizmus klasszikusai *explicit* formában sehol sem jelentették ki, hogy a jelenségek másként is létrejöhetnek, mint ahogyan keletkeztek, a mechanikus materializmus fatalista koncepciójával való szembenállásukból az következett, vagy látszott következni, hogy hallgatólagosan ezt a választ tartják helyesnek. S hogy ez nem alaptalan feltételezés, azt – többek között – a marxista filozófia akkori tankönyvének a szükségszerűről és véletlenről szóló fejezetei is alátámasztották, amelyben a véletlen jelenség, mint – nemcsak egy adott összefüggésben, hanem általában is – másként létrejöhetőként jellemződőtt. (*A marxista filozófia alapjai* Kossuth, Budapest, 1961.) De erről tanúskodott az is, hogy a marxista filozófiában szinte osztatlanul uralkodott az a felfogás, amely szerint az embernek viszonylagosan szabad akarata van, és ezt éppen arra alapozták, hogy az emberi akarat az objektív keretek között másként is létrejöhet, mint amilyen formát öltött.

Mint ismeretes az 50-es évek második felétől kezdve a marxista filozófia erőteljes – habár nem ellentmondásmentes – *fejlődésnek* indult. Ennek egyik eklatáns jeleként sorra

elővették, körüljárták azokat a témákat is, amelyek – különböző okok következtében – a korábbi periódusokban elhanyagolódtak, de társadalmi igény mutatkozott kidolgozásuk iránt. Így került sor a jogászok és etikusok részéről érkező igény kielégítéseként az akaratszabadság problémáinak kutatására is, és ennek során az eddig latens – szokatlan – kérdések nyílt megfogalmazására. Az akaratszabadság problémáinak tudatosításától pedig már csak egy – logikus – lépés vezetett a dialektikus determinizmus koncepció alapjait érintő és egyben súlyos dilemmát magában rejtő kérdés megfogalmazásáig. Kiderült ugyanis, hogy ha egy marxista koncepció az akaratszabadság tagadását vallja, és ezzel összefüggésben azt, hogy minden dolog csak úgy jöhet létre, hogy keletkezett, akkor ez lényegében egybeesni látszik a predeterminizmussal. Ha viszont az ellenkezőjét vallja, azt, hogy az akarat relative szabad, és a jelenségek másként is létrejöhetnek, noha ugyanakkor teljesen determináltak, akkor ez viszont éppen a vitatott kérdés lényegét illetően az indeterminizmus álláspontjával való összecsengést látszik igazolni. A dilemma tehát éles formában így fogalmazható meg: létezik-e „harmadik út”, a dialektikus determinizmus útja a fatalizmushoz vezető mechanikus predeterminizmus és az indeterminizmus között? Ahhoz, hogy erre a kérdésre választ nyeljünk: röviden végig kell vennünk azokat az egymástól kisebb-nagyobb mértékben eltérő kísérleteket, amelyekkel a marxista filozófusok, akár tudatában voltak az itt leírt veszélynek, akár nem, megpróbálták a dilemmát feloldani.

2. Az egyértelmű és egy-sokértelmű meghatározottság. A múlt és jövő determináltsága

A jelenségek létrejötte, beleértve az akarat keletkezését is genetikus viszony, amely a jelenségek és determinánsaik között áll fenn. A jelenségek létrejötte valamennyi marxista filozófus szerint teljesen determinált, nincs egyetlen mozzanatuk sem, amely indeterminált lenne. Abban azonban már lényegesen eltérnek egymástól, hogy milyen tartalmat tulajdonítanak a „jelenségek determináltsága” kifejezésnek. A legjelentősebb eltérések abban nyilvánultak meg, hogy a jelenségek determináltságán egyértelműséget, egy-sokértelműséget vagy mindkettőt pontosabban sok-egyértelműséget értettek-e

Ha megkísérelnénk osztályozni, hogy milyen álláspontok alakultak ki a magyar marxista filozófiában a vita során, akkor lényegében – az egyes átmenetektől eltekintve – három csoportot különböztetünk meg. Az első csoportba azok a filozófusok tartoznak, akik a jelenségek determináltságán csak egyértelmű meghatározottságot értettek. Ide sorolhatók azok a jogtudósok, akik „teljes deterministák”-nak nevezik magukat (Eörsi, Szabó A., Vigh, Gárdai, Szilágyi, Tokaji), s ezt az álláspontot vallottam magaménak régebben a könyvemben, de az 1966–67-es vitában is.

A második kategória azokat foglalja magában, akik az első állásponttal homlokegyenest ellenkezően úgy vélik: a jelenségek csak sokértelműen, pontosabban egy-sokértelműen, determináltak. (A filozófusok közül ide sorolhatók Szabó A. György, Müller Antal, Magyaródi Sándor, a jogászok közül Bihari Mihály, György Kálmán, Békés Imre, Bogdál Zoltán, bár azok az első kivételével nem foglalkoztak a filozófiai alapokkal részletesen.)

Végül létrejött egy harmadik csoport is, amely mindkét álláspontot egyoldalúnak tartja, és úgy véli, hogy a *jelenségek determináltságát egyaránt jellemzi az egy, illetve az egy-sokértelműség*. A két determinációs forma szintézise alkotja a jelenségek determináltságának dialektikáját. Ennek képviselői Fodor Judit, Harsányi Ernő, Tordai Zádor. Mai felfogásom *ez utóbbihoz áll közel*, noha úgy vélem, hogy e felfogásnak is vannak nem teljesen megoldott problémái.

A három alapálláspont természetesen nem egymástól függetlenül alakult ki, hanem egymásra épülve, sőt egymás reakciójaként: az első koncepció szélsőségei megszűnték „ellentétüket”, s a kettő végletei az „egyesítő” koncepciót.

Történetileg értékelve szerepüket, mindegyiknek megvolt a maga funkciója s ennyiben fogyatékoságai ellenére mindegyik egy *sajátos lépcsőfokot jelentett a determinizmus koncepció fejlődésében*.*

Melyek voltak a jelenségek *egyértelmű* meghatározottságát hirdető álláspont *érdemei és fogyatékoságai*? Az egyértelmű meghatározottságot hirdető koncepció egy olyan időszakban született (az 50-es évek végén), amikor marxista filozófiai oktatásban és ennek nyomán a filozófiai köztudatban is a jelenségek determináltságának leegyszerűsített koncepciója dominált. Ez a felfogás, amely az összes szocialista országokban közösen használt tankönyvből származott (*A marxista filozófia alapjai*, Kossuth, 1961), élesen szétválasztotta egymástól a szükségszerűen és véletlenül létrejövő jelenségek determináltságát. Előbbiekről azt vallotta, hogy azoknak elkerülhetetlenül végbe kell menniök, mivel a dolgok lényegéből fakadnak, míg az utóbbi „elő is fordulhat, meg nem is, végbemehet így is, de végbemehet másképpen is”. E koncepcióval szemben – mai nézeteim szerint is helyesen – az akaratszabadságról írt könyvemben azt vallottam, hogy a jelenségek egy részének általános „másként is bekövetkezhetősége” összeegyeztethetetlen a következetes determinizmussal. A determinizmus ugyanis éppen arra az igen fontos heurisztikus kérdésre kíván válaszolni, hogy „*miért olyanok a jelenségek, amilyenek*” (vagy Szabó A. György helyes kritikai észrevétele alapján pontosítva), „*miért válnak a jelenségek olyanná, amilyenek*”? Erre a kérdésre a dialektikus determinizmusnak is csak az lehet a válasza, hogy a jelenségek azért válnak olyanokká, amilyenek, mert determinánsaik így és nem másképpen határozzák meg őket.**

Az egyértelmű meghatározottság tehát Harsányi Ernő szavaival azt jelenti, hogy „*valamiből valami és csak az a valami következik*” . . . „*valamilyen jelenség létrejöttének ok és feltételrendszere szükséges és elegendő a jelenség létrejöttéhez, s e rendszerhez ez és csakis ez a jelenség tartozik*”. (Harsányi E.: „A determinizmus kérdése”; *Magyar Filozófiai Szemle*, 1967/6, 1115. o.) Ha azonban a jelenségeket egyértelműen meghatároz-

*Mielőtt a provincializmus vádja érne, szeretném megjegyezni, hogy a Magyarországon lezajló vita számos elemében kapcsolódott más szocialista országokban megjelent és a determinizmussal foglalkozó könyvekhez és cikkekhez. A legjelentősebb hatást gyakorlók közül megemlíteném M-A. Parnyuk: *Gyetereminizm gyialekticseszkoó matyerializma*, Kiev 1967., valamint G. A. Szvecnyikov: *Okóság és állapotösszefüggés a fizikában*, Gondolat, 1974. c. műveit.

**Nem véletlen, hogy Müller Antal, aki egyébként nem híve az egyértelmű meghatározottságnak, 1979-ben megjelent könyve előszavában a következőket szögezi le: „Egy konkrét dolog vagy esemény megismerése annyit jelent, mint megérteni *miért olyan* a szóbanforgó dolog amilyen, illetve, hogy miért alakult a szóbanforgó esemény éppen így és nem másként.” (Müller A.: *Kölcsönhatás és meghatározottság*, Akadémiai, 1979, 7. o.)

zák determinánsaik, akkor a véletlent sem jellemezheti az, hogy saját determinánsaihoz képest elő is fordulhat, meg nem is.

Ma is úgy vélem, hogy ennek a koncepciónak jelentős érdeme, hogy helyesen mutatott rá arra: *minden konzekvens determinizmusnak*, így a dialektikus materializmusnak is *stabil és elengedhetetlen eleme*, hogy a jelenségek létrejöttében fontos szerepet játszik az *egyértelmű meghatározottság*, amely a jelenség létrejötte és az adott pillanatban funkcionáló ok és feltételrendszer között áll fenn. A jelenségek keletkezéskori egyértelmű meghatározottságának tétele a marxista filozófia *egyik legáltalánosabb ontikus elve*. E meghatározottság szerves következménye a világ anyagiságának; ha a világ anyagi, akkor minden jelenség minden mozzanatának evilági elégséges okai (és feltételei) kell hogy legyenek, s ez objektív alapjául szolgál annak az ismeretelméleti tételnek, hogy – elvileg – minden jelenségnek megvan a magyarázata. Ennyiben *a jelenségek egyértelmű meghatározottságának elve összekötő kapocs a világ anyagisága és megismerhetősége között*, a megismerhetőséget éppen a világ anyagiságának a jelenségek egyértelmű meghatározottságában való kifejeződése teszi lehetővé. Ha ugyanis feltételeznénk, hogy egy jelenség „önkéntesen” jön létre, általában lehetne másfajta is, akkor ez egyet jelentene azzal, hogy képtelenség magyarázatot adni a jelenség létrejöttére, a megismerhetőségen rés támadna.

A jelenségek egyértelmű meghatározottsága – a világ anyagiságához és megismerhetőségéhez hasonlóan – *jellegetesen filozófiai elv*, amelynek *érvényessége nem függhet attól*, hogy a természettudományok egyik vagy másik ága képes-e a maga *sajátos területén* olyan törvényeket találni, amelyekből az adott szférában a jelenségek egyértelmű meghatározottsága következik. (Már csak azért sem, mert a modern tudományos fejlődés szerint a jelenségek meghatározottsága sohasem tisztán törvényszintű, hanem komplex, különböző törvényekből és hozzájuk képest véletlen elemekből tevődik össze.) Ahogy a marxista filozófia – helyesen – különbséget tesz a természettudományi és filozófiai értelemben vett univerzum között, és ezért a ma ismert természettudományi értelemben vett univerzum keletkezését nem azonosítja a filozófiai értelemben vett világ „keletkezésével”, úgy a jelenségek egyértelmű meghatározottságánál is különbséget kell tenni az objektív filozófiai meghatározottság és ennek a tudományok fejlődését tükröző korabeli természettudományos képe között. S hasonlóan, ahogy a jelenleg ismert természettudományi értelemben vett univerzum keletkezésének pontos feltárása (amitől még igen messze vagyunk) nem jelentené a filozófiai értelemben vett anyagi világ örök voltáról szóló tanítás cáfolatát, mivel az előbbi csak részmozzanata az utóbbinak, úgy az a tény, hogy a kvantummechanikában kétségbe vonják az elemi részek egyértelmű meghatározottságának leírását, nem adhat alapot az objektív egyértelmű meghatározottság filozófiai kétségbe vonására.

Ez azonban semmiképpen sem jelentheti azt, hogy a marxista filozófia számára közömbösek lennének a világnézetileg releváns természettudományi felfedezések: interpretációjuknál egy sajátos kettős szemléletet kell alkalmazni, amely egyszerre függ is az eredményektől, és ugyanakkor – bizonyos összefüggésekben – függetleníti is magát tőlük.

Ugyanakkor ma úgy látom, hogy az egyértelmű meghatározottság elve *csak hipotézis, filozófiai posztulátum*, amely a dolog lényegénél fogva sohasem igazolható empirikus úton. A jelenségek egyszerűsége, teljes ismétелhetetlensége, valamint az a tény, hogy a determinánsok száma nem korlátozható véges számú tényezőre, kizárja annak lehetőségét,

hogy a jelenségek egyértelmű determináltsága a maga egészében feltáruljon a kutatás előtt.*

Ez az egyik alapvető oka annak, hogy a jelenségek egyértelmű meghatározottsága körül – ha nem is ilyen elnevezés alatt – lényegében már a görögök, de különösen az újkori polgári filozófia óta vita folyik, és a vita várható élettartama meghatározhatatlan . . .

Felvetődik a kérdés, hogy vajon a problémakör viszonylagos megoldatlanságának feltételezése nem valami *neopozitivist* *beütés-e*, amelynek nincs helye a marxista filozófiában. Úgy gondolom, hogy az általam felvetett kételyek a neopozitívizmustól eltérő forrásúak. A „klasszikus” neopozitívizmus ugyanis csaknem az egész hagyományos filozófiai problematikát megkérdőjelezi, azon az alapon, hogy ezek a kérdések álproblémák. De hosszú ideig forrása a neopozitivisták szkepszisnek a törvények általánossága, illetve egyetemessége is, amely az empiria határain túl úgyszintén verifikálhatatlan marad.

Ezzel szemben én az akaratszabadság problémáját – a hagyományos filozófiai kérdések zöméhez hasonlóan – *valódi problémának* tartom, s a probléma viszonylagos eldöntetlenségének okát sem a probléma hagyományos filozófiai jellegében, sem az itt jelentkező tételek általánosságában vélem megtalálni, hanem valami másban. Az akaratszabadságnál ugyanis nem az a probléma, hogy az akarat determináltságának ilyen vagy olyan formája általános-e, hanem az, hogy egyelőre eldöntetlen, hogy akárcsak egyetlen esetben is pontosan hogyan determinált az emberi akarat. Vagyis úgy vélem, lényegesen könnyebb bizonyítani azt, hogy a jelenségek ellentmondások, kölcsönhatásban állnak egymással stb. ahol csak az egyetemesség igazolása okoz nehézséget, mint az akarat meghatározottságának mikéntjét. Viszonylagos szkepszisem tehát nem egy általános neopozitivisták szkepszis megnyilvánulása, hanem az akaratszabadság problémájánál jelentkező konkrét bizonyítási nehézségek következménye.

A hipotézis jelleg nem jelent teljes bizonytalanságot, a gyakorlattól való elszakadottságot. Az egyértelmű meghatározottság elvének *gyakorlati értéke* abban áll, hogy a feltárt determinánsok számának gazdagításával a jelenségek meghatározottságának pontossága növelhető, és ezáltal magyarázatuk mind alaposabbá és sokoldalúbbá válik. Ezt a tényt a tudományos tapasztalat széles mértékben igazolja. (Ez alól bizonyos mértékben kivételt képeznek az elemi részecskék, ahol a Heisenberg-féle bizonytalansági reláció értelmében a kvantummechanika törvényei szerint és keretei között a pontosításnak elvi határai vannak. Nem véletlen, hogy ez a felfedezés egyik alapjává lett a determinizmus általános érvényesülésével kapcsolatos kételyeknek.)

Ugyanakkor ez a felfogás érdemei ellenére is sok szempontból egyoldalú maradt, *egyetlen* – önmagában helyes – *mozzanatot abszolutizált*. Amennyire igaz, hogy az egyértelmű meghatározottság elve nélkül nincs konzekvens determinista koncepció, annyira igaz az is, hogy az egyértelmű meghatározottság önmagában csak részteleme lehet egy dialektikus determinista felfogásnak; amelynek kulcsa az egymásnak részben ellentmondó determinációs formák komplexuma. Ez a koncepció ugyanis csak a determináció egyik – habár igen lényeges – formáját vette tekintetbe, s azáltal, hogy a konkrét

*Harsányi Ernő ezt a következőképpen fogalmazza meg: „Az így keletkező halmaz (értsd a determinánsok halmaza – *F. T.*) extenzíve és intenzíve egyaránt végtelen, a maga totalitásában az ismeretelmélet számára megragadhatatlan: azt az állításunkat tehát, hogy a jelenségeket különböző rendű és rangú feltételeik egyaránt determinálják, sohasem lehet verifikálni.” (Harsányi E., i. m. 1116. o.)

helyzetben bizonyos fokig a reflektorfényt indokoltan az egyértelmű meghatározottságra fordította, homályban hagyta, hogy a jelenségek meghatározottságának más, a jelenségek keletkezése szempontjából korántsem elhanyagolható válfajai vannak. „Nevén nevezve a gyereket”, az egyértelmű meghatározottság koncepciójában a determináció egyetlen modellje, az ún. dinamikus törvény, amely – ideális körülményeket feltételezve – a törvény hatálya alá eső jelenség minden mozzanatát egyértelműen meghatározza. (S e megállapítás érvényén az sem változtat, hogy ez a koncepció formailag nem a dinamikus törvényre épített, hanem a determinánsok összességére, függetlenül attól, hogy a determinánsok törvények-e vagy sem.)

Ezért nem sikerült hatékonyan túllépnem a klasszikus mechanika felfogását tükröző, mechanikus determinizmus korlátain. A klasszikus mechanika anyagon ún. tömegpontokból álló testeket értett, amelyek a mechanika dinamikus törvényei által egyértelműen meghatározottak, és ennek ismeretelméleti következményeként feltételezték, hogy „egy rendszer kezdeti állapota és paramétereinek pontos ismerete következtében képesek leírni bármely rendszer tetszés szerinti állapotát”.

Az egyértelműség abszolutizálása óhatatlanul *predeterminizmus*hoz vezetett: ebben a koncepcióban az domborodott ki, hogy a jelenségek kialakulásának története szükségszerűen *egymásbakapcsolódó egyértelműen meghatározott állapotok* végtelen sora, amelyen a determináció homogenitása semmiféle rést sem eredményezett.

Mindezek alapján nem tekinthető véletlennek, hogy ez a koncepció a maga egészében értékei ellenére sem nyerte meg a marxista filozófusok rokonszenvét, és ezért számos kísérlet született egy olyan determinizmus koncepció létrehozására, amely *hűebben tükrözi a természet és társadalomtudományok* modern fejlődését. Az erre vállalkozók azonban „rögös útra léptek”, mert a modern fizikának és más természettudományoknak a *determinizmus koncepció számára releváns eredményei filozófiailag korántsem tisztázottak*, azok filozófiai interpretálásáról az ún. koppenhágai iskola fellépése óta nemcsak a polgári filozófiában folyik *intenzív vita*, hanem számos értékes részeredmény ellenére a marxista filozófiában is.

Az egyértelmű meghatározottságot valló koncepciót két irányban próbálták meghadlni. Az egyik irányzat, „a limine” vetette el az előbbi felfogást, úgy véelve, hogy a marxista koncepciónak csak olyan determinációs modell felel meg, amely a jelenségek általános *egy-sokértelműségét* hirdeti. Müller Antal jellemzése szerint „*Az egy-sokértelmű meghatározottság . . . lényege, hogy adott determinánshoz az esemény sokféle kimenetele tartozhat.*” (Müller A.: „Néhány gondolat a marxista determinizmus koncepcióhoz”; *Magyar Filozófiai Szemle*, 1967/6, 1139. o.) Szabó András György szerint, aki *A törvény és az ember* c. könyvében (Kossuth, 1963) részletesen megalapozta ezt az elképzelést, a jelenségek azért egy-sokértelműen meghatározottak, mert minden jelenség *sokféle szint által determinált*. Egy jelenség bármely szintű determinánsai csak keretszerűen határozzák meg a jelenségeket, de a kereten belül a mélyebb szintek következtében sokféle kimenetel lehetséges. (Ebben az esetben az „egy” a keretet, a „sok” a kimenetelnek esetlegességét, másként bekövetkezhetőségét jelöli.)*

*Ugy tűnik, hogy ennek a felfogásnak közvetlen szellemi gyökere D. Bohm: *Okság és véletlenség a modern fizikában* c. könyve. (Gondolat, 1960.) Bohm szerint az objektív véletlen (amelyen másként is bekövetkezhetőséget ért) azért kiküszöbölhetetlen mozzanata a jelenségeknek, mert azok *egyetlen*

Ezért a jelenségek sohasem egyértelműen meghatározottak, hanem egy-sokértelműen determináltak. Ezáltal a szerző szerint lehetőség nyílik a predeterminizmus elkerülésére is, mivel ebben a felfogásban – az előzőtől eltérően – a véletlen nem elkerülhetetlen, hanem objektíven is másként létrejövő esetlegesség.

Nem nehéz észrevenni, hogy a koncepció alapmodelljéül a törvényszerűségek egy másik típusa, az ún. *statisztikus törvényszerűség* szolgál. A statisztikus törvényszerűségek objektív alapja az a tény, hogy a tömegjelenségek (legyenek azok természetiek vagy társadalmiak) bizonyos szabályszerűséget mutatnak, bizonyos vonások *meghatározott gyakorisággal* fordulnak elő. A statisztikus törvényszerűségek egyik legfőbb jellemzője, hogy csak a hatályuk alá eső tömegjelenség viselkedését determinálják, de nem határozzák meg minden, az adott csoporthoz tartozó egyedét.

A marxista filozófia a statisztikai törvényeket a dinamikaiakkal egyenértékűeknek tartja, a determináció sajátos, de igen széles érvényesülő válfajának tekinti őket.*

A statisztikai törvény által való determináció azonban tipikusan *egy-sokértelmű* meghatározottság, mert a törvényhez képest az egyed mozgásának többféle kimenetele lehetséges.

Ezért ennek az irányzatnak igaza van abban, hogy a jelenségek egyik objektív determinációs formája az *egy-sokértelműség*. Ha a modern tudományos fejlődés tanúsága szerint a jelenségek valóban sokszintűek, különféle törvények determinálják őket, akkor aligha lehet tagadni, hogy *egy meghatározott törvényszerűséghez* vagy „*determinánsok-teghez*” képest bármely jelenségnek vannak „sokértelmű” mozzanatai is, azokhoz képest az adott mozzanatok valóban másként is létrejöhetnek.**

Az egy-sokértelmű meghatározottságnak éppúgy megvan a gyakorlati jelentősége, mint az egyértelmű meghatározottság elvének.

Az egy-sokértelmű meghatározottság elvének gyakorlati jelentősége abban áll, hogy a determinánsok közötti értékkülönbségre figyelmeztet, arra, hogy a kutatásnak elsődlegesen a *szintadekvát állandó determinánsokra* kell koncentrálnia (törvényszerűségekre

szinten sem mutatkoznak az adott szint determinánsai által teljesen meghatározottaknak: mindig van olyan maradék, amely más, akkor meg feltáratlan mélyebb szintekkel függ össze. Lehetséges, hogy egy mélyebb szint törvényeinek, determinánsainak feltárulásával az előbbi szint véletlen elemei determináltaknak mutatkoznak, azonban az újabb szinten ismét jelentkeznek véletlen mozzanatok és így tovább . . .

*Többek között ezen az alapon veti el a koppenhágai iskola értelmezését, amely szerint az elemi részecskék azért indetermináltak, mert csak statisztikai törvények határozzák meg helyzetüket és impulzusukat. Ha azonban a statisztikai törvények által való meghatározottság is determináció, akkor helytelen az elemi részecskéket teljesen indetermináltaknak tekinteni. Ugyanakkor a statisztikai törvényekre való hivatkozás nem tekinthető teljes értékű válasznak arra a feltevésre, hogy az elemi részecskék indetermináltak. Ha ugyanis egy jelenséget – elvileg csak a statisztikai törvények determinálnak, akkor valóban lenne indeterminált mozzanata, nevezetesen az, amely a statisztikai törvények által „fedetlen” marad. Ezért a marxista filozófia feltételezi, habár a szubkvantummechanikai elképzelések kudarca miatt bizonyítani nem tudja, hogy az elemi részecskék determináltsága gazdagabb, sokoldalúbb, mint a statisztikai törvények által való meghatározottságuk.

**Az 1966–1967-es vitában még úgy véltem, hogy az egy-sokértelműség csak ismeretelméletileg létezik, de ontológiailag minden jelenség csak egyértelműen meghatározott. Ma úgy látom, hogy az ismeretelméleti egy-sokértelműség csak sajátos visszatükröződése a lételméleti egy-sokértelműségnek, annak az objektív ténynek, hogy a determinánsok meghatározott csoportjához képest a jelenségek egy-sokértelműen meghatározottak.

és más determinánsokra) és számolnia kell azzal, hogy az adott szinten mindig jelentkeznek kiküszöbölhetetlen véletlen mozzanatok is.

Ugyanakkor a Szabó-féle koncepció hasonló, de ellentétes előjelű egyoldalúságban szenved, mint az egyértelmű meghatározottság felfogása. Míg az előzőben az egyértelmű meghatározottság, addig itt az egy-sokértelműség abszolutizálódik.

Az egyértelmű meghatározottság koncepció semmilyen vonatkozásban sem ismert el objektív egy-sokértelműséget, itt ellenkezőleg teljes mértékben tagadtatik az egyértelmű meghatározottság.

Szabó szerint az *egy-sokértelmű meghatározottság* nemcsak az adott szint determinánsaihoz képest áll fenn, hanem a *determinánsok* (végtelen számosságú) *összességéhez is*. A szükségszerűség és véletlen ugyanabban a vonatkozásban meglevő ellentmondása csak akkor érvényesül, ha minden jelenség keletkezésekor olyanná válik, amilyen (mert egyértelműen meghatározott). Ez a válasz azonban – noha a szerző erősen aláhúzza, hogy a jelenségek így együtt (egy és sokértelműségükben) teljesen determináltak – objektíven *indeterminált mozzanatok* elismerését tartalmazza. Ebben a koncepcióban ugyanis megoldatlan marad az a kérdés, hogy a jelenségek sokértelműen determinált része miért vált olyanná, amilyen.

Ha ugyanis van értelme különbséget tenni determinizmus és indeterminizmus között, akkor a megkülönböztetés egyik alapja éppen az, hogy az indeterminizmus az indetermináltak tartott szféráról feltételezi, hogy ennek jelenségei ok és egyéb determináns nélküliek és ezért önkényesen keletkeznek: létrejöhetnek így, de éppúgy másképpen is. Ha tehát valaki ezt a szférát – alapjellemezésével egyetértve – átkereszteli determinálttá, akkor *partialanná teszi a determinizmust* és a megkülönböztetés elveszti értelmét. A konzekvens determinizmus ezzel szemben úgy véli, hogy ilyen szféra nem létezik, s a sokértelműség csak meghatározott determinánsokhoz képest állhat fenn, de nem a determinánsok összességéhez képest.*

*E tanulmány munkahelyi vitájánál felmerült az az elképzelés, hogy tulajdonképpen nem is létezik indeterminizmus, mert minden koncepció feltételez valamiféle meghatározottságot. Így például az akaratszabadság elmélete a lélek által való determinációt. Ugy gondolom, hogy ez tévedés. A valóságban vannak olyan felfogások, amelyek megkérdőjelezzik az okság vagy akár valamilyen másféle determináció egyetemességét és úgy vélik, hogy egyes jelenségek *ontikusan önkényesen* jönnek létre (pl. a mikrovilágban) és ezért *ismeretelméletileg sincs* értelme olyan típusú magyarázat után kutatni, amely megindokolná, hogy miért jött létre a jelenség pont így. Lényegében ugyanaz figyelhető meg az akaratszabadság elméleténél is, amelynek az idealista lélekfelfogásra épült válfajai ugyan valóban megjelölik a közrejátszó determinánst, a „lelket”, azonban az aktust teljesen önkényesen tekintik, amelyre nincs magyarázat. Ezért az irracionális tényező által önkényesen „determinált” jelenség a filozófia és a tudomány számára – jogosan – indetermináltként jelenik meg, és éppen az utóbbi a lényege. Hasonló felfogásban értelmezi Fodor Judit is a determinizmus–indeterminizmus szembenállását, ennek eredményeként ahhoz a következtetéshez jut, hogy az indeterminizmus tulajdonképpen *antideterminizmus*. (Lásd i. m. 18–28. o.) Ezért azt hiszem a determinizmus és indeterminizmus (vagy antideterminizmus) szembenállás nem pusztán *terminológiai kérdés*, hanem az irányzatok elnevezésének különbsége, illetve ellentétessége valóságos lényegi szembenállást takar.

Egy évtizeddel Szabó A. Gy. könyve után figyelemreméltó tanulmány jelent meg Magyaródi Sándor tollából (A determinizmus kérdéséhez. *OM. Marxizmus–leninizmus Főosztály Tájékoztatója* 1973/2.), amelyben megkísérel Szabó koncepcióját új érvekkel alátámasztani. Magyaródi alaptétele: nemcsak a jelenségek meghatározottsága egy-sokértelmű, hanem már maguk a jelenségek is ilyen jellegűek. Ha a világ a dialektikus materialista értelmezés szerint végtelen, az anyagi jelenségek

A determinizmus vita természetszerűen nem zárult le azzal, hogy kialakult két – egyes vonásaiban – szélsőséges álláspont. A további résztvevők zöme, illetve a determinizmus problémáihoz más aspektusban közeledők arra törekedtek, hogy egy olyan *szintézist* hozzanak létre, amely átmenti mindkét koncepció *értékeit*, és ugyanakkor megszabadítja őket fogyatékoságaiktól.

Az előrelépés egyik legalkalmasabb eszközének az *idősíkok* figyelembevétele látszott. A filozófusok egy újabb csoportja (Harsányi Ernő, Fodor Judit, Tordai Zádor) egymástól függetlenül arra a következtetésre jutott, hogy a jelenségek determináltságának kérdésében nem juthatunk helyes eredményhez, ha nem különböztetjük meg a *múltban*, a *jelenben* és a *jövőben* bekövetkező jelenségek determináltságát egymástól.

Álláspontjuk közös lényege a következő. A jelenségek determináltságának alapvető, meghatározó tényezője a *folyamat*, amelynek során a *jelenség determinálódik*.* A jelenség teljes determinálódása csak a jelenség létrejöttének pillanatában következik be. A jelenség bekövetkezésekor, azaz a jelenben (amely a létrejöttel múlttá válik), a jelenség *determinánsai által egyértelműen meghatározódik*.

kölcsönhatások és szakadatlanul változnak, akkor nem léteznek abszolút egyedi dolgok, mert minden jelenség az és ugyanakkor más is, „Csak a hétköznapi tudat 'dolga' egyértelmű”.

Magyaródi második érve a kutatás praxisára támaszkodik, szerinte a kutatás sohasem irányul abszolút egyedi dolgokra, „csak jelenség osztályokat lehet minősíteni, visszahelyezve a determinációs góccokat eredeti helyükre”. Ezért az igazi kérdés, hogyan jönnek létre, milyen mértékben ismétlődnek meg a jelenségek, viszont nem kérdés, hogy ugyanazon feltételek mellett létrejöhet-e valami más.

Úgy gondolom, hogy Magyaródi helyesen mutat rá arra, hogy a marxizmus determinizmus koncepciójának összhangban kell állnia saját filozófiai világképével és hűen kell tükröznie azokat a dialektikus ellentmondásokat, amelyek a sokoldalúan kölcsönhatásos anyagi világot jellemzik. Ennek ellenére sem sikerül egy olyan determinizmus koncepciót létrehoznia, amely a Szabó-féle megoldásnak csak az értékeit őrizné meg, de fogyatékoságaiban már nem osztozna.

Fő hibáját abban látom, hogy miközben az általa felvázolt ontikus modell igaz, a belőle levont determinisztikus következtetések nem kellően megalapozottak, viathatóak. Magyaródi tulajdonképpen egy a marxizmus által is elfogadott hegeli feltevésből indul ki: abból, hogy nincsenek olyan jelenségek, amelyek abszolút azonosak önmagukkal, a jelenségek változása, kölcsönhatásaik azt eredményezik, hogy a jelenségek azonosak önmagukkal és ugyanakkor mások is.

De vajon következik-e ebből, hogy a jelenségek meghatározottsága is csak egy-sokértelmű lehet? Ahhoz, hogy ezt a következtetést elfogadjuk, determináltság szempontjából szembe kellene egymással állítanunk az állandó és változó, a statikus és dinamikus mozzanatokot és ez utóbbiakat úgy kellene értékelnünk, hogy azok azért sokértelműek, mert változóak. Ám a jelenségek kölcsönhatásossága, változása éppúgy determinált folyamat, mint állandóságuk, s ezért sem a változás, sem a kölcsönhatásosság, sem a sokszintűség nem adhat alapot arra, hogy az utóbbiakat összes determinánsaikhoz képest is sokértelműen determináltnak tekintsük. (Ebből következően az elnevezéssel is vitatkozni kell: maguk a jelenségek nem lehetnek egy-sokértelműek, mivel ezek a kifejezések csak a determinizmus válfajaiként értelmesek: jelentésük az, hogy valamiből csak valami következik, ezért következés nélkül a kifejezés értelmetlen.)

Hasonlóképpen túlzás Magyaródinak az az állítása, hogy a „kutatás sohasem irányul abszolút egyedi dolgokra”, hanem csak jelenségsztályokra. Ha ugyanis abszolút egyedi (kölcsönhatás mentes) dolgok nincsenek, akkor természetszerű, hogy a kutatás sem irányulhat rájuk, ez azonban nem zárja ki, hogy relatíve egyedi dolgok ne képezzék a vizsgálat tárgyát. Így pl. a történelemtudomány esetében konkrét egyedi jelenségek, folyamatok determináltsága érdekli a kutatókat.

*A jelenségek determinálódásának gondolata már előzőleg felvetődött a marxista filozófiában, anélkül, hogy a múlt és a jövő determináltságát élesen megkülönböztették volna. Lásd pl. Rubinstein *Lét és tudat* c. művét, Kossuth, 1963.

Más képet kapunk, ha magát a determinálódási folyamatot vesszük figyelembe, amelynek időpontjában a jelenség jövőbeli, a jövőben bekövetkező esemény. A determinálódási folyamat során a jövőben létrejövő jelenség determináltsága különböző okok következtében még nem dőlt el, ezért meghatározottsága *egy-sokértelmű*. Ugyanezt a lehetőségek nyelvén megfogalmazva, ebben az időszakban még többféle lehetőség áll fenn, amelyek közül egy realizálódik majd. Fodor Judit szerint ebben a determinálódási folyamatban legalább három tényező játszik közre: a) az, hogy milyen hatások lépnek fel, b) az, hogy a dolgok hogyan reagálnak rájuk, c) és az, hogy nem jönnek-e közbe más, nem várt determinánsok. E folyamat jellemzésére külön terminust is kreál, az ún. sok-sokértelműséget és sok-egyértelműséget, amelyek közül az előbbivel a determinálódási folyamatot jellemzi, amelyben a jelenséget illetően sokféle determinánsból sokféle jelenség alakulhat ki, míg az utóbbival a bekövetkezés pillanatában létrejövő állapotot, amikor is a sok lehetőség egygyé szűkül.

„Az egyedi dolog azért sohasem keletkezése előtt előre meghatározott, hanem a hatások és az azok által kiváltott reakciók sorozatában *meghatározódik*. Egy-egy hatás keletkezése pillanatában korántsem egyértelmű, hogy milyen hatásokkal kereszteződik és milyen módon fog reagálni rá a hatást befogadó objektum. De ha már a kölcsönhatások egy bizonyos összetalálkozása megtörténik, akkor a dolog (folyamatosan) determinálódik. Ugyanakkor a meghatározódás folyamatában a sokértelműség egyértelművé (mégpedig nem egy-egyértelművé, hanem sok-egyértelművé) válik.” (Fodor Judit, i. m. 173–174.)*

Ebben a korábbi időszakban a jelenség meghatározottsága *egy-sokértelmű* vagy más néven *valószínűségi* vagy *stochasztikus* meghatározottság. Ehhez még hozzáfűzi: minél távolabb megyünk a múltba, annál inkább veszi el a jövőben bekövetkező jelenség szükségszerű jellegét és „elég távoli múltat feltételezve egy jelenség létrejötté csak véletlen, mert szükségszerű feltételei később jönnek létre”.

Ennek alapján a múlt és a jövő determináltsága abban különbözik egymástól, hogy a múltban létrejött jelenségek determináltsága (sok)-egyértelmű, míg a jövőben létrejövő egy-sokértelmű.**

*Hasonlóképpen fogalmaz Harsányi Ernő is: „A jelenségek teljes (tehát pontos) meghatározottságáról csak a megvalósulás pillanatában beszélhetünk. Amennyiben a jelentől a múlt felé távolodunk, az akkor meglevő összes (tehát végtelen sok) előzmény ok, feltétel sem determinálja már egyértelműen és pontosan a jelenségeket.” Harsányi Ernő, i. m. 119. o.

**„A meghatározottság (determináltság) teljessége a múltra vonatkozóan egyértelműséget jelent, amennyiben a már létrejött tárgyak és (akár strukturális, akár genetikus) viszonyok csak úgy jöhettek létre, a már megtörtént események csak úgy történhettek, ahogy ez valóban lezajlott. Ezeket a történéseket a kölcsönhatások egy bizonyos összetalálkozása határozta meg, s mivel ez a bizonyos találkozás létrejött, elkerülhetlenné tette az illető történést” – írja Fodor Judit, i. m. 175–176. o. – Megemlítendő, hogy e közös vonások mellett a két szerző koncepciójában lényeges eltérések találhatók. Ezek közé tartozik az, hogy Fodor Judit fő vonalában Szabó elképzeléseivel rokonszenvezik, de elhatárolja magát tőle abban az alapvető kérdésben, hogy keletkezéskor is sokértelműek a jelenségek, míg Harsányi az egyértelmű meghatározottság elvét tekinti kiindulópontnak, de szükségesnek tartja annak az időfaktorral való kiegészítését és ezzel együtt a predeterminista elemek leválasztását. Továbbá a determinánsok számát Fodor Judit végesnek, Harsányi Ernő végtelennek tekinti. Ezek az eltérések azonban megítélésem szerint másodlagosak koncepciójuk közös vonásaihoz képest.

Ami Tordai Zádort illeti, az ő elképzelései a társadalmi jelenségek múlt és jövőbeli determináltságához kapcsolódnak, ezért ezekre a társadalmi determináltságról szóló résznél térünk majd ki.

A két idősíkot összesítve Fodor Judit a következő konkluzióhoz jut abban a kérdésben, hogy létrejöhetnek-e a jelenségek másképpen is, mint ahogy létrejöttek: „Csak úgy jöhetett létre, ahogy létrejött és ugyanakkor létrejöhetett volna másként is, meghatározott és meghatározatlan egyszerre, amennyiben kialakulása során meghatározatlanságból meghatározódik, meghatározottá válik.” (Fodor J., i. m. 174–175.)

Hogyan értékeljük az imént leírt szintézist, sikerül-e a szerzőknek egy olyan koncepciót létrehozni, amely ebben a kérdésben egyaránt mentes az indeterminista és a predeterminista mozzanatoktól? Meggyőződésem szerint kísérletük jelentős előrelépés, még akkor is, ha nem minden kérdésre kapunk megnyugtató választ. Feltétlenül előrehaladásnak kell tekintenünk az *idősíkok bevételeit*, amely összhangban áll azzal a marxista megközelítéssel, amely a predeterminizmussal ellentétben a múlt, a jelen és a jövő között nemcsak időbeli eltérést lát, hanem (elméletileg és gyakorlatilag) jelentős tartalmi különbséget.*

A marxizmus mint forradalmi ideológia számára alapvető különbség áll fenn a *megváltoztathatatlan múlt és a megváltoztatható jövő* között, ezért a marxizmus szükségszerűen a jelenre, (és a jövőre) orientált. Ami nem jelenti azt, hogy a múlt teljesen kiesik érdeklődésének homlokteréből, de a múlt jelentőségét elsősorban azok az értékei és tanulságai adják meg, amelyek a jelen és jövő számára felhasználhatók.

Ezért jó irányban haladnak azok a kutatások, amelyek arra alapoznak, hogy a múlt, jelen és jövő tartalmi különbségének ki kell fejeződnie determináltság eltéréseiben is. S ez a mozzanat új az előző két állásponthoz képest, mert mindkettő azt vallotta, hogy a jelenségek idősíkjuktól függetlenül mindig egyértelműen, illetve egy-sokértelműen meghatározottak.**

Az idősíkok determinációs különbségei gondolatának a következők az erényei: Ez az elgondolás *egységben* vizsgálja a determinációs *folyamatot* és az *eredményt*, s egyik mozzanat sajátosságait sem próbálja mechanikusan a másikra ráerőszakolni. Ezáltal felszínre hozza és előtérbe állítja azokat a reális különbségeket, amelyek a jelenségek determinálódását a különböző szakaszokban jellemzik. Ezzel azonban éppen a *jelenségek determinálódásának fő oldalát* ragadja meg: a jelenségek determinálódásának ugyanis nem az a lényege, hogy minden előzetes szakasz mint egy más determinálódási folyamat végterméke *maga is egyértelműen meghatározott*, hanem az, hogy ezek a vizsgált jelenség

*Lásd erről bővebben Szigeti József „Idő és történetiség” c. tanulmányában (*Valóság*, 1970/6.).

**Az igazság kedvéért utalni kell arra, hogy mindkét koncepcióban felmerült az idő tényező szerepe, de csak alárendelt, nem releváns formában. Így az akaratszabadságról írt munkámban kiemeltem ugyan, hogy egy *D* időpontban bekövetkező jelenség *A* időpontban még nem teljesen determinált, de fő mondanivalóm lényege (Rubinsteinnel szemben) az volt, hogy ez nem jelenti azt, hogy *D* másként is bekövetkezhetne, mivel *A*-ból csak *B*, *B*-ből *C*, és *C*-ből *D* következik egyértelműen. Az egymásbakapcsoltságnak mint lényegnek kidomborításával azonban az a kijelentés, hogy *A* időpontban a *D* időpontban létrejövő esemény még nem teljesen determinált, óhatatlanul formális maradt. (Földesi Tamás, i. m. 291. o.)

Szabónál az alapkoncepció eltéréseivel összhangban másként jelentkeznek az időtényezők. Az 1966–67-es vitában rámutat arra, hogy a determinálódási folyamat a lehetőségek körének állandó szűkülését jelenti. Ebből a tényből azonban nem von le semmiféle alapvető következtetést a determináltság válfajaira vonatkozóan: a másként keletkezés lehetősége = sokértelműség éppúgy jellemzi a determinálódási folyamatot, mint a jelenség létrejöttét. (Szabó A.: „Hogyan tisztítja meg Földesi Tamás a dialektikus determinizmus koncepciót”; *Magyar Filozófiai Szemle*, 1967/1, 168. o.)

szempontjából előkészítő, átmeneti periódusok, amikor még *sok szempontból nyitott*, hogy hogyan zajlik majd le a további determinációs szakasz. A Harsányi és Fodor koncepciójából – helyesen – az következik, hogy a jelenségcsoportok determinálódási folyamata rendkívül sokszínű, széles, sőt lüktető spektumot mutat, aszerint, hogy milyen törvényszerű és véletlen mozzanatok – és mikor – ötvöződtek össze bennük. * Harsányinak igaza van Szabó ellenében, amikor arra mutat rá, hogy a jelenségek jelentős részénél a keletkezés előtt új determinánsok (és ezzel együtt új lehetőségek) merülnek fel. (Harsányi E. i. m. 1118. o.)

Ez a koncepció tehát a determinációs mechanizmusra helyezi a súlyt, s ezzel arra fordítja a figyelmet, ami a jelenségek determinálódásánál a legfontosabb. Az elgondolás szerves részét képezi azonban az a mozzanat is, hogy a jelenségek keletkezésükkor (sok)-egyértelműen meghatározottak, a valóságos sokértelműség így nem abszolutizálódik, a gondolatsor nem torkoll relatív indeterminizmusba.

Sokoldalúbban és árnyaltabban értékeli ez a koncepció a *szükségszerűség és a véletlen dialektikáját* is. E koncepcióban ugyanis a véletlen és a szükségszerű egysége nemcsak a nem esetleges és esetleges *adott* kapcsolataként jelenik meg, hanem *mozgásában és átalakulásában*. Ezért egyaránt helyet kap az a gondolat, hogy a determinánsok összessége a jelenséget keletkezésének pillanatában szükségszerűen határozza meg, ám a keletkezést megelőző időszakban még nem tekinthető a maga egészében a később bekövetkező esemény szükségszerűnek. Ezen belül lehetőség nyílik annak differenciált elemzésére, hogy mely determinánsok tekinthetők abból a szempontból szükségszerűnek, hogy nélkülözhetetlenek az adott típusú jelenségek létrejöttéhez, és melyek esetlegesek, ill. hogyan válhat egy eredetileg esetleges tényező belsővé, szükségszerűvé. Egy másik relációban vizsgálható az is, hogy a létrejött esemény mennyiben következik a dolgok, folyamatok belső lényegéből, „logikájából”, és mennyiben azokhoz külsődlegesen hozzájáruló esetleges események folyománya. Ez lehetőséget ad arra is, hogy az eseményt ebben az összefüggésben – noha determinánsaihoz képest szükségszerűen és nem véletlenül jött létre – elsődlegesen véletlennek, ill. szükségszerűnek tekintsük aszerint, hogy a determinánsok közül a belsők játszották-e a főszerepet vagy sem.**

*A determinációs folyamatok sokrétűsége abban is megnyilvánul, hogy a lehetőségek nem lineárisan csökkennek, hanem egyaránt csökkennek és növekedhetnek is.

**A szükségszerűség és a véletlen dialektikájának gondolata Hegel és a marxizmus klasszikusainak nyomán megtalálható mind a jelenségek egyértelmű, mind az egy-sokértelmű meghatározottságáról szóló koncepcióban. „Az akaratszabadság problémája”-ban különbséget teszek absztrakt és konkrét szükségszerűség, külső és belső véletlen között (mely utóbbi külső szükségszerűség), valamint felhívom a figyelmet arra, hogy lényegesen eltérő képet kapunk, ha a szükségszerűség és véletlen összefüggéseket a determinánsok, ill. a létrejött jelenség oldaláról vizsgáljuk, s a véletlen és a szükségszerűség mindenütt viszonyként szerepel, nincs tehát véletlen vagy szükségszerű jelenség mint olyan. Az idősíkok figyelmen kívül hagyása következtében azonban ebben a koncepcióban nem bontakozott ki az a dialektika, amelynek során a kezdetben nem szükségszerű determinánsok a determinálódás folyamatában azzá válnak és a keletkezés pillanatában szükségszerűen meghatározzák az eredményt. Így óhatatlanul az ősszámon belül nem a folyamat, hanem az eredmény: a keletkezéskori szükségszerűség dominált.

Hasonlóképpen Szabó A. György is erősen törekedett arra, hogy a szükségszerűség és a véletlen egységét kidomborítsa. Különösen figyelemreméltó, hogy megkísérli a szükségszerűség és a véletlen egy és ugyanazon vonatkozásában levő ellentmondásosságának és egymásban való megnyilvánulásának kimutatását. Ugyanakkor ez a dialektika is bizonyos pontokon egyoldalú maradt: a két kategória egysége nemegyszer külsődleges.

Ugyanakkor az idősíkok bevételeit tartalmazó koncepció erényei ellenére sem oldja meg teljesen a determinizmussal kapcsolatos nehézségeket. Vagy másként fogalmazva: nem képes teljesen úrrá lenni a fentebb vázolt „predeterminizmus–indeterminizmus” dilemmáján. Ennek megvilágítása érdekében induljunk ki abból a válaszból, amelyet Fodor Judit ad arra a kérdésre, hogy létrejöhetnek-e a jelenségek másképpen is, mint ahogy létrejöttek. Fodor Judit formulája egyszerre igenlő és tagadó: a dolgok csak úgy jöhettek létre, ahogy keletkeztek, és ugyanakkor másképpen is létrejöhetnek. A formula indokolásából egyértelműen kiderült: ez nem logikai ellentmondás, mert az elkerülhetetlenség a bekövetkezés pillanatára, az elkerülhetőség az előző determinálódási szakaszra vonatkozik.

De vajon lehetséges-e ezzel az elképzeléssel egyaránt elhárítani az indeterminizmus és a predeterminizmus árnyát? Ugy gondolom, hogy maradéktalanul csak az egyik feladat megoldása sikerült: az indeterminista mozzanat a jelenség keletkezéskori egyértelműségének elismerésével valóban kiküszöbölődött. Kevésbé megnyugtató a predeterminizmustól való elhatárolódás. Egy predeterminista ugyanis elolvasva a fenti fejtegetést a következőképpen érvelhet: „Az ellentmondásból (hogy ti. egy jelenség nem jöhet létre másképpen, és létre is jöhet) csak az első rész tartalmas, a második csak formális és látszólagos. Egyrészt azért, mert annak feltételezése, hogy a jelenség keletkezése előtt még sokértelműen determinált semmitmondó, hiszen magától értetődő, hogy a jelenség nem lehet egyértelműen determinált, mivel akkor feltételezi és okai kialakulásával már előbb is létrejönne. Másrészt azért, mert ha igaz az állítás, hogy a jelenségek keletkezésükkor egyértelműen meghatározottak, akkor ez nemcsak a vizsgált jelenségekre, hanem összes determinánsaikra is érvényes, tehát az összes korábbi állapotokra, és ezért azt feltételezni, hogy a jelenség egy későbbi időpontban másként is létrejöhet – illúzió, mert a korábbi

Ebből a szempontból másodlagos kérdés, hogy Fodor Judit könyvében kísérletet tesz a szükségszerűség és a törvényszerűség fogalmainak az eddiginél pontosabb szétválasztására, és a szükségszerűség lényegét a jelenségek „ez”-ségében találja meg. A fent leírt jellemzés azokat a vonásokat tartalmazza, amelyek a sok-egyértelműség felfogásából következnek és amelyekkel magam is egyetértek.

Az idősíkokat tartalmazó koncepció erényei még az egy-sokértelműség elve híveinek egy részére is hatottak. Ha azonban valaki úgy kívánja az erényeket érvényesíteni, hogy közben teljes mértékben megőrzi a régi felfogást is, akkor ez szükségszerűen ellentmondásos (de nem dialektikusan ellentmondásos) elképzelésekhez vezet. Ezt figyelhetjük meg Bihari Mihálynál is, aki a jogászok közül a legvehemensebb védelmezője az egy-sokértelműség elgondolásának.¹

Bihari Mihály „A felelősség jogelméleti kérdései” című tanulmányában előző nagyobb munkájához („A ’teljes determinizmus’ felelősség felfogás filozófiai kritikája”; *Jogtudományi Közöny*, 1976/12.) hasonlóan az egy-sokértelmű meghatározottság elvének elkötelezettje. Zavaró azonban, hogy tanulmányának két pontja szembetűnően ellentmond egymásnak. Cikkének nyolcadik oldalán a következőket írja: „A meghatározottságok fajtáinak minőségi végtelensége kizárja az egyértelmű meghatározottságot. A jelenségek, ahogy azt Szabó A. György kifejti, egy-sokértelműen meghatározottak. Viszont az ötödik oldalán ezeket olvashatjuk: „Ez a sokoldalú és sokfajtaú meghatározottság egyértelmű (saját kiemelés – F. T.) minden már megvalósult jelenséget, történést, viszonyt, összefüggést illetően”. S ehhez hozzáfűzi, a múlttal szemben a jövő sokértelműen meghatározott.

Ha a két gondolatot összehasonlítjuk, akkor joggal tehetjük fel a kérdést: melyik megállapítás érvényes a kettő közül? Mert ha valóban igaz, hogy a meghatározottságok minőségi végtelensége kizárja az egyértelműséget, akkor ez természetesen a múltban bekövetkezett jelenségekre is érvényes. Vagy Szabó A. György, de nem egyszerre mind a kettő . . .

időponttól a későbbiekhez az egyértelműen meghatározott megszakíthatatlan állapotok láncsora vezet.

Erre a lehetséges ellenvetésre egyik szerzőtől sem kapunk megnyugtató választ.

Fodor Judit pl. két érvre hivatkozva próbálja a koncepcióját a predeterminizmustól elhatárolni. Az egyik: a jelenségek meghatározottsága (Szabó feltételezésével ellentétben) véges és nem végtelen. Ha ugyanis végtelen lenne, akkor létjogosulttá válna egy olyan feltételezés, hogy a „determináció . . . a végtelen világ egészében már egy-egyértelmű lenne”. (Fodor Judit, i. m. 173. o.) Ám az, hogy a jelenségeket véges vagy végtelen számosságú determináns határozza meg, egyrészt teljesen nyitott, eldöntetlen kérdés, másrészt aligha bizonyítható, hogy a determinánsok számának „csökkent” volta teszi a jelenségeket sokértelművé. (Nem véletlen, hogy Harsányi Ernő a jelenségek végtelen számosságú determináns által való meghatározottságát vallja, miközben megőrzi a jelenségek keletkezés előtti sokértelmű determináltságának gondolatát.) Másik érve: „A különböző lehetőségeknek és valóráválásuknak egymástól való függetlensége a bekövetkezés sokértelműségének/pontosabban sok-sokértelműségének” alapja. (Fodor Judit, i. m. 173. o.) Az, hogy a különböző determinánsok általában egymástól függetlenek, útjuk a determinálódási folyamatban csak egy bizonyos ponttól, nemegyszer csak a bekövetkezés pillanatában közös, igen fontos mozzanat, amely – többek között – egyik legfontosabb forrása a jelenségekben meglevő véletlen mozzanatoknak, s amely a predeterminizmust mindent egyformára színező formulájából természetszerűen hiányzik. A determinánsok egymástól való függetlenségére való hivatkozás azonban nem adekvát válasz arra a feltevésre, hogy az egyértelműen meghatározott állapotok egymásra következése lehetetlenné teszi a másként is bekövetkezhetőséget feltételező sokértelműséget. A predeterminista formulába ugyanis „belefér” annak a feltételezése is, hogy a determinánsok egymástól független uton „haladnak”, de útjuk minden szakasza és így kereszteződésük is egyértelműen meghatározott.*

S hogy mindennek nemcsak a determinizmus általános koncepciója számára van jelentősége, hanem az akaratszabadság problémája számára is, az csakhamar kiderül, ha az „idősikok bevételeivel” finomított felfogást megpróbáljuk alkalmazni a felelősségrevonás elméletére. Gondolati kísérletként tételezzük fel, hogy a társadalmi determináció sajátosságai nem változtatnak majd alapvetően a képen (ami nem így lesz, de most ettől eltekintünk). Vajon mit szűrhetünk le a sokértelműből egyértelművé váló meghatározottság gondolatából: azt, hogy a bűncselekményt elkövető másként is cselekedhetett volna vagy azt, hogy nem? A Harsányi- és a Fodor-féle koncepció szerint erre a kérdésre azt a választ kell adnunk, hogy az elkövetés pillanatában nem, előtte azonban igen. Ám a jogászok egy része ezt a választ alighanem felemásnak értékelné és mindenáron arra törekednének, hogy a két mozzanat közül valamelyiket háttérbe szorítsák, mert a kettőt együtt nehezen tudják használni. Felületesebbje arra hivatkozna, hogy a bűncselekmény elkövetése előtti sokértelmű helyzet vajmi kevéssé érdekli, mivel akkor a tettes még nem követett el bűncselekményt, így nincs is miért felelősségre vonni. Amivel szemben még felhozható, hogy ez az állapot mégsem közömbös, hiszen ekkor a bűncselekményt még el lehetett volna kerülni. S a konklúzió: a bűncselekményt elkövető „vétke”, „bűnössége”

*Míg Fodor Judit szembenéz a predeterminizmus veszélyeivel, és a maga módján megpróbál megküzdeni velük, addig Harsányi Ernő nem tér ki a lehetséges problémákra.

nem abban állt, hogy a tettet az elkövetés pillanatában véghezvitte, hanem abban, hogy valamely előző szakaszban nem formálta mássá a bűncselekményhez vezető determinánsokat.

Ez sem lenne azonban túlságosan megnyugtató magyarázat. Egyrészt azért, mert a bűncselekmények egy része (ha nem is túl tekintélyes hányada) a „pillanat”-műve, amelynek vagy egyáltalán nincsenek vagy csak elenyészőek az idemutató mozzanatai – szinte „action gratuite” –, így az elháríthatóság egy megelőző időszakban illuzórikus óhajjá válna. Másrészt azért, mert ez a koncepció óhatatlanul felszínre hozná a predeterminista fogantatású ellenvetést: vajon az ember magatartása minden előző mozzanatában nem volt-e egyértelműen meghatározva? S amennyiben igen, akkor milyen alapon várjuk el tőle, hogyha a bűncselekmény elkövetése pillanatában nem cselekedhetett másként, akkor miként lehetett volna ez máshogy bármely azt megelőző időszakban?

A predeterminizmus leküzdése tehát még várat magára. És addig? Addig a marxizmus joggal húzhatja alá, hogy a predeterminista megközelítés olyan szálát emel ki a determinizmus sokágú szövedékéből, amely tudományosan steril (hiszen a jelenségek predetermináltsága általában egy rövid periódust kivéve nyomon követhetetlen), figyelmen kívül hagyja a determináció különböző síkjait és formáit, a determináció ellentmondásosságát az egyik, méghozzá a nem fő oldal abszolutizmusával eliminálja. De egyelőre sajnos – megalapozottan és bizonyítottan – nem állíthatja azt, hogy a predeterminizmus szála nem létező, hamis, nem érvényesülő determináció.

3. Okság és determináció

A jelenségek egy, illetve sokértelmű meghatározottságával kapcsolatos problémákat még ideiglenesen sem zárhatjuk le anélkül, hogy ne vizsgálnánk meg: vajon az *okszági elmélet* modern fejlődésének nincsenek-e olyan következtetései, amelyek befolyásolhatják a jelenségek meghatározottságára vonatkozó ítéleteinket.

Az akaratszabadságról szóló könyvet abban a meggyőződésben írtam, hogy az okság is azon filozófiai problémák közé tartozik, amelyek a marxizmus eszmekörében teljesen megnyugtató megoldást nyertek. A marxista okságfelfogás egyes alaptételeit: az okság *egyvetemességét és objektivitását olyan axiómának* tekintettem, amelyeket minden kétely nélkül fel lehet használni egy akaratszabadságról szóló koncepció megalapozására, és amelyek önmagukban elegendőek is erre a célra. Időközben azonban kiderült, hogy az okság elmélete sokkal összetettebb problémakör, mint azt 1959-ben feltételeztem. Különösen a marxizmushoz közelálló M. Bunge munkássága és főleg 1967-ben megjelent könyve (*Az okság*, Gondolat, 1967) világított rá arra, hogy az okság olyan problémakomplexum, amelynek számos ága-boga egy, az akaratszabadság elméletnél felhasznált oksági koncepciónál árnyaltabb felfogás figyelembevételét igényli. Ebből a szempontból másodlagos kérdés, hogy a problémák zömét nem Bunge tárta fel, hanem azok jelentős részben a filozófiatörténet régebbi és jelenlegi fejlődésének termékei. A lényeg, hogy Bunge manifestálta: az adott problémákra a dialektikus materializmus jegyében is kell és lehet válaszokat keresni.

Az oksági elmélet fejlődése, amelynek más szocialista országok irodalmában is megvoltak a lecsapódásai, a magyar filozófiai irodalomban nem idézett elő az egy-sokértelmű

meghatározottsághoz hasonló vitát. (Annak ellenére sem, hogy a Bunge-könyvnek számos megállapítása kifejezetten „vitára ingerlő”, polémiát kiváltandó igénnyel készült.) Ezért az okság kérdésében általában bizonyos kivételektől eltekintve nem is alakultak ki olyan ellentétes álláspontok, mint amilyenek az előbbi kérdés vitáját jellemezték. Ez azonban nem ad felmentést az alól, hogy meg ne vizsgáljuk: hogyan befolyásolja az okság elméletének fejlődése a jelenségek meghatározottságára vonatkozó nézeteinket.

Ami a fejlődés fő irányát illeti, az lényegében egybeesik azzal az elképzeléssel, amelyet mind Engels, mind Lenin hangsúlyoztak az okság dialektikus felfogásával kapcsolatban. Mint ismeretes, mindketten aláhúzták (Engels az *Anti-Dühring*-ben, Lenin a *Filozófiai füzetek*-ben), hogy amikor a tudomány az okság elvét alkalmazza, akkor óhatatlanul kiemeli a jelenségeket összefüggéseik egészéből, és különösen kölcsönhatásaikból. Ebből következően az okság kategóriáját kellő óvatossággal kell alkalmazni, nem feledkezve meg arról, hogy az okság csak akkor lehet egy dialektikus koncepció része, ha a jelenségek egyetemes kölcsönhatásának elemeként fogjuk fel. A modern tudományos fejlődés lényegében alátámasztotta a klasszikusok elgondolását, az elmúlt évtizedekben sor került számos determinációs kategória sajátosságainak részletesebb feltárására, és ennek kapcsán konkretizálódott, hogy a kölcsönhatáson kívül melyek azok a determinációs kategóriák, amelyek érvényesülését az okságnál figyelembe kell venni. Ezért az okságra vonatkozó marxista kutatások kettős irányúak: egyrészt vizsgálják az okságnak más determinációs kategóriákhoz való viszonyát, másrészt az okság belső sajátosságait.

A továbbiakban szeretném ismertetni Bunge néhány lényeges elgondolását, amelyek az oksági koncepció továbbfejlődése szempontjából relevánsak. Előljáróban leszögezném, hogy Bunge elképzelései alapján korszerűeknek és dialektikusoknak tartom, néhány lényeges kérdésben azonban nem értek vele egyet. Elsősorban és döntően abban, hogy az okság értékelésénél gyakran maga is abba a hibába esik, hogy az okságot – megengedhetetlenül – azonosítja, illetve redukálja a külső okok által előidézett viszonyra.

Bunge az okságnak szentelt részletes monográfiájában, amely egyelőre magában áll a marxista irodalomban, kettős célt tűz ki maga elé: egyrészt el kívánja magát határolni az ún. kauzalistáktól, akik abszolutizálják az okságot, másrészt az ellenkező végtől is, azoktól, akik a Hume-tól a neopozitivizmusig vezető gondolatsor jegyében elavultnak és feleslegesnek tartják az okságot, kimutatva, hogy az okság számos sajátosságával együtt nélkülözhetetlen eleme a modern tudományos fejlődésnek. (Lásd Russell ironikus megjegyzését: „Az okság törvénye . . . egy elmúlt kor ereklyéje, amely akárcsak a monarchia, azért él tovább, mert tévesen azt hiszik, senkinek sem árt”. (Idézi M. Bunge: *Az okság*, 55. o.)

Ahhoz, hogy eldöntsük: kauzalista túlzás-e az egyértelmű meghatározottság koncepciójának bármely válfaja, röviden tisztáznunk kell, mit ért Bunge kauzalizmuson, és miért ítéli el ezt a felfogást. Bunge azt az Arisztotelésztől származó koncepciót tartja kauzalitásnak, amely az okozatiságot tartja egyetlen determinációs formának, és ennek jegyében csak azt tekinti tudományos magyarázatnak, amely az okságon alapul (Bunge, i. m. 52. o.). Bunge azonban egy más értelemben is használja a kauzalista (vagy oksági determinista) kifejezést, amennyiben azokat sorolja ebbe a kategóriába, akik az okságot azonosítják a külső okokkal, és ezért számukra a jelenségek okok által való meghatározottsága azonosul a külső okok általi determinációval (Bunge, i. m. 236. o.).

E gondolatok jegyében az egyértelmű meghatározottság elvét jellemzi egy részleges kauzalizmus, amennyiben a determináció egyes lényeges válfajai, különösen a statisztikai meghatározottság hiányzik belőle. (S ezen az sem változtat, hogy más determinációs formák szerepeltek, így a törvényszerűség és a célszerűség, de csak az okság konkrét megjelenési formáiként.)

Nem lehet azonban egyetérteni egy olyan feltevéssel, amely szerint az egyértelmű meghatározottság elve – bármely alakzatában is – csak a kauzalizmus megnyilvánulása lenne. Egyrészt azért, mert a Fodor, Harsányi és mások által elfogadott változatban már szervesen beépült a statisztikai meghatározottság.

Másrészt azért sem, mert a Bunge-féle kauzalizmus második értelmezésének még az egyértelmű meghatározottság eredeti koncepciója sem mond ellent. Az oksági meghatározottságnak a külső okokra való redukálása olyan jellegzetes mechanikus materialista hiba, amelyet a marxista determinációs koncepciók semmiféle változatban sem fogadtak el. A marxista koncepciók mindig azt vallották, hogy a jelenségeknél egyaránt közrejátszanak a külső és belső okok, illetve belső feltételek (Lásd pl. Rubinstein: *Principi i putyi razvityija pszichologii*, Moszkva 1958., Rubinstein: *Lét és tudat*, Kossuth, 1963).

Egyet lehet érteni Bungével abban, hogy a „külső okok csak annyiban hatékonyak, amennyiben valami módon bekapcsolódnak a dolgok saját természetébe és belső folyamataiba” (Bunge, i. m. 231. o.). A marxizmus azonban nem tesz egyenlőségjelet a külső és belső okok között, hanem azt vallja, hogy „minél magasabbrendű egy jelenség, annál nagyobb a belső determináció szerepe” (M. A. Parnyuk: *Princip gyetyerminyizma v szisztyeme matyerializszticseszkoz gyialektiki*, Kiev 1972). A „causa sui” spinozai gondolata az öndetermináció formájában él tovább a marxizmusban – többek között – az oksági determináció szerves részeként. Ezért nem véletlen, hogy már az akaratszabadságról írt munkámban is lényeges helyet foglalt el az öndetermináció az emberi akarat meghatározottságánál és annak vizsgálata, hogy miben különbözik az élettelen, az élő és a társadalmi determináció egymástól. Következésképpen még az eredeti egyértelmű meghatározottságot valló koncepció is összeegyeztethető a belső okság, az öndetermináció gondolatával, és ennyiben nem illeti a kauzalizmus vádja.*

Mindebből következik, hogy a marxista determinista koncepciónak – a kauzalizmus bármely válfaját elkerülendő – alaptételként kell aláhúznia: a jelenségek sok-egyértelmű meghatározottsága *magában foglalja az oksági meghatározottságot, de feltétlenül több annál, mert más determinációs formák, így a statisztikai vagy sztochasztikus, a strukturális, a kölcsönhatásos meghatározottság stb. is szerves, integráns* részét képezik a meghatározottságnak.

*Ugyanakkor nem lehet teljesen egyetérteni azzal a nemcsak Bungénél előforduló szóhasználattal, amely oksági determinizmusnak nevezi azt a felfogást, amely az okot a külső okokra redukálja. Ez a szóhasználat azért hibás és félrevezető, mert önkéntelenül is átveszi azt a túlhaladott gondolatot, hogy az ok azonos a külső okkal és ennek következtében egy olyan kifejezést alkalmaz egy egyoldalú felfogásra, amelyet helyesebb a dialektikusan értelmezett (azaz a külső és belső okok együttesét valló) oksági felfogás számára fenntartani. Pozitív formában megfogalmazva: az oksági determinizmus nem szélsőség, hanem annak a helyes elvnek a kifejezése, amely szerint a világon minden jelenségnek külső és belső okai vannak, ok nélküli jelenség nem létezik.

Ebből azonban kiderül az is, hogy véleményem szerint nincs igaza annak a determinizmus vitában felmerülő felfogásnak, amely *azonosítja a determinációt az oksági meghatározottsággal*. Úgy gondolom, e nézet hívei ott tévesztenek utat, amikor abból a tényből, hogy az okság mindenütt „jelen van”, ok nélküli jelenségek nem léteznek, s ezért az okságtól eltérő determinációs formáknál is elvileg megkérdendő, hogy mi az okuk, arra következtetnek, hogy csak az okság az egyetlen reális determinációs forma. Az okság egyetemesége azonban nem fedheti el, hogy pl. a strukturális vagy a sztochasztikus forma, „sui generis” forma, amely okságitól eltérő jellegzetességeket tartalmaz. Így pl. a strukturális determináció fő tartalma, hogy a struktúra (az egész) és a részek között meghatározott viszony áll fenn, anélkül, hogy a struktúra oka lenne a résznek vagy fordítva. És ugyancsak nem az okság a fő jellegzetessége a sztochasztikus viszony alapjául szolgáló objektív gyakoriságnak. Ahogy Rényi Alfréd több művében is aláhúzza, a gyakoriság és az ezzel összekapcsolódó valószínűség *véletlen tömegjelenségek* velejárója, ahol a véletlen jelző arra utal, hogy a tömegjelenségek elemeit képező egyedi jelenségeket nem közvetlenül a sztochasztikus törvényszerűség határozza meg, eltérően a dinamikus törvényszerűségektől, ahol az egyedi jelenség közvetlenül a törvényből következik. Vagyis minden egyes tömegjelenségnek, pl. a feldobott kockának természetszerűen vannak okai, de a meghatározott számlapra esés valószínűsége nem az egyedi dobás sajátosságainak következménye.*

Mindebből következik, hogy azokhoz csatlakozom, akik elismerik, hogy az oksági meghatározottság mellett más determinációs formák is léteznek, amelyek áthatják egymást. Ezek részletes elemzése és egymás közötti viszonyuk tisztázása meghaladná a tanulmány kereteit.**

A determinációs formák sokaságának elismerése esetén ki kell térnünk arra a problémára, hogy *hierarchikus viszonyban* állnak-e egymással az egyes determinációs formák. A determinizmus vitában Bihari Mihály volt az, aki a determinációs formák hierarchiáját elsőként felvetette, mi több: a vita egyik centrális megkerülhetetlen kérdésének tartotta. Bihari egyértelműen állítja, hogy az egyes determinációs formák hierarchikus viszonyban állanak egymással. Kapcsolatukat a mozgásformák analógiájaként értelmezi: a mozgásformák egymáshoz való kapcsolatát az jellemzi, hogy az alacsonyabbrendű érv-

*A marxista filozófiában időnként fellángol a vita, hogy vajon a sztochasztikus törvények valóban objektívek-e, avagy csak ismereteink korlátai miatt vagyunk kénytelenek megelégedni a sztochasztikus-sággal. Ez utóbbi felfogás tehát szubjektívnak tartja a sztochasztikusságot, és elvileg feltételezi, hogy az ismeretek fejlődésével az kiküszöbölhető majd.

Nézetem szerint ebben a vitában azoknak van igazuk, akik a sztochasztikus törvények objektivitása mellett foglalnak állást. A kulcskérdés itt az, hogy vajon létezik-e objektív valószínűség. Erre a kérdésre igennel kell válaszolni, az objektív valószínűség az ugyancsak objektív gyakoriság mértéke. A tömegjelenségek gyakoriságának szabályszerűségei – megítélésem szerint – akkor is objektívek maradnak, ha a tudomány fejlődésének újabb szakaszának egyikről-másikukról, de akár mindegyikükről is kiderül, hogy milyen dinamikus törvényszerűségek határozzák meg létrejöttüket. Ez utóbbi ugyanis érintetlenül hagyja azt a ténylegesen létező szabályszerűséget, amely az objektív gyakoriságban jut kifejezésre.

**E problémakör oktatási szintű felvázolására Bunge és mások anyagainak felhasználásával már régebben kísérletet tettem. *A dialektikus materializmus válogatott kérdései*. Kossuth, 1978. 319–325. o.

nyesül ugyan ott, ahol magasabb szintűek is léteznek már, de csak az utóbbiaknál alárendelten, általuk módosított formában. Ennek az analógiának a segítségével ahhoz a következtetéshez jut, hogy az okság a legalacsonyabb mozgásformának, a mechanikai mozgásnak adekvát formája, míg a magasabb szinteken más determinációs formák válnak uralkodóvá, a társadalomban elsődlegesen a célszerűségi és alternatív meghatározottság. „*A rendszer 'túlsúlyos mozzanata' jelöli ki a totalitás többi mozzanatának ... a rendszeren belüli helyét*” – írja Bihari Mihály, i. m. 679. o.

Úgy gondolom, hogy a determinációs formák hierarchiája, bár tartalmaz racionális magot, nem eléggé kiértelmezett gondolat. Racionális magja abban van, hogyha elismerjük, hogy a magasabbrendű mozgásformát saját törvényeivel kell elsődlegesen magyarázni: jelesül a társadalmat a társadalom törvényeivel, akkor ennek meg kell hogy legyenek a lecsapódásai a determinizmus területén is. Igen vitathatónak tartom azonban azt az értelmezést, amely egy-egy determinációs formát mint olyant rendel hozzá meghatározott mozgásformához, ahelyett, hogy azt emelné ki, hogy a magasabb szinten az alacsonyabb determinációs formák új alakban érvényesülnek, így pl. az okok, kölcsönhatások, törvényszerűségek a társadalomban nem mechanikus formában érvényesülnek (vagy így csak alárendelten), hanem társadalmi okok, kölcsönhatások, törvények formájában, ami igen lényeges tartalmi változásokkal jár együtt (pl. azzal, hogy a törvényszerűségeknek elengedhetetlen eleme az emberi cselekvés, sőt az alternatívák és a közöttük való választás is). Emellett létrejöhetnek (és létre is jönnek) új determinációs formák is, pl. a teleológiai tételezés, amelyek azonban az előzőekkel kölcsönhatásban és nem ezeket uralva és maguknak alárendelve érvényesülnek. Összefoglalva: elképzelhető a determinációs formák hierarchikus struktúrája, azonban a tudomány jelenlegi fejlettségi fokán még kidolgozatlan, ennek kimunkálása a jövő feladata. (A kérdésre még visszatérek a társadalmi determináció problémájánál. Lásd *Magyar Filozófiai Szemle*, 1980/6.)*

Az okság és meghatározottságának problémái nem korlátozódnak a kauzalizmussal kapcsolatos kérdésekre, fontos elemüket képezik azok a mozzanatok, amelyek magának az okságnak belső problémáival kapcsolatosak. Bunge könyvében csaknem kimerítő alaposággal sorolja fel az oksági viszonyoknak azokat a sajátosságait, amelyeknél a modern felfogás túlhalad az ókortól a közelmúltig terjedő megközelítéseken.

*Nem lehet viszont egyetérteni azzal a vitában felmerülő nézettel, amely elvileg lehetségesnek tart olyan ma még nem ismert mozgásformát is, amelyben az okság egyáltalában nem érvényesülne és így még alárendelten sem játszana szerepet. Úgy gondolom, hogy egy osztatlanul anyagi világban nem létezhet olyan mozgásforma, amelyben a jelenségek létrehozó és fenntartó okok nélkül, abszolút önkényesen léteznének.

Érdekes megszívlelni Bunge-nak a mechanikus determinizmus *oksági láncsorokra* épülő predeterminizmusával kapcsolatos kritikai észrevételeit is. Bunge szerint az a felfogás, amely a jelenségeket csak egy megszakíthatatlan oksági láncsor részeként értékeli, elkerülhetetlenül elszigeteli a jelenségeket a többi folyamattól (és determinációs formától – *F. T.*), és ezáltal óhatatlanul leegyszerűsített magyarázatot eredményez. Szellemesen dokumentálja ezt rajzos formában Bunge. Bunge, i. m. 172. o. Ugyancsak igaza van abban is, hogy a mechanikus materializmus még nincs tudatában annak, hogy az oksági viszony (és egyébként a törvény) lényege egy sajátos ún. „ha-akkor” viszony. Ezzel szemben a mechanikus materializmus fatalizmusa a *feltétlen szükségszerűséget* hirdeti, „aminek be kell következnie, az feltétlenül bekövetkezik”, Bunge tagadja, hogy a jelenségeknek minden körülmények között elkerülhetetlenül be kell következniük, szerinte „a determinizmus összes formáinak lényeges jegye a *feltételezettség*”. (Bunge, i. m. 140–141. o.)

A feltárás tendenciája egyértelmű: szemben az okság korábbi gyakran mechanikus, metafizikus értékelésével a jelenkor tudományos fejlődés eredményeként az *okság dialektikájának* különböző mozzanatai kerülnek előtérbe. A korábbi felfogások egyik korántsem differenciálatlan alapjellemzője, hogy az *ok-okozat olyan leegyszerűsített viszony*, amelyben az *okozat tulajdonképpen az ok lenyomata*. Ennek megfelelően akkor és addig van okozat, amíg ok is létezik, akkora az okozat, amekkora az ok, ha az ok régi, akkor az okozat sem tartalmazhat újat stb. Ezzel szemben Bunge meggyőzően mutatja, hogy az ok (okok) és az okozat (okozatok) közötti viszony lényegesen *összetettebb, bonyolultabb*, így a jelenség (az okozat) akkor is fennmarad, ha (létrehozó) okai megszűntek, az okozat aránytalanul nagyobb (vagy kisebb) lehet, mint az ok (a feltételektől és a jelenségek belső helyzetétől, folyamataitól függően), az okozat – többek között – a mennyiség minőségbe való átcsapása következtében tartalmazhat *újat* a réggel szemben stb.

Úgy gondolom, hogy ezeket a vonásokat, amelyekre a marxista filozófia (beleértve az oktatást is) eddig nem helyezett súlyt, egy korszerű meghatározottsági koncepciónál feltétlenül figyelembe kell venni. Ezek a vonások tartalmilag úgyszintén a kauzalizmustól való eltávolodást jelentik, mert lényegük ismét az, hogy a jelenséget, az okozatot, annak meghatározottságát nem szabad pusztán az okból levezetni. Segítségükkel egy árnyaltabb meghatározottsági elméletet nyerhetünk, amely nemcsak az okságon kívüli determinációs formákat értékeli, hanem az *ok és okozat közötti viszony közvetettségét*, s ha szabad ezt a kifejezést használni, az *okozat relatív önállóságát* az okhoz képest.

Lényeges világnézeti kérdés azonban, hogy az okságelmélet fejlődése nem feszíti-e túl a meghatározottsági koncepciók eddigi kereteit, vagy legalábbis azokét, amelyek valamilyen formában az egyértelmű meghatározottság koncepcióját vallják. Ennek a kérdésfeltevésnek a jogosságát az adja, hogy az újabb fejlődés az ok és okozat közötti egyértelmű meghatározottsággal szemben a sokértelműséget domborítja ki, amennyiben azt húzza alá, hogy az okozat nem következik egyértelműen meghatározott okokból. (Így pl. ha az okozat (a hatás) „kisebb” vagy „nagyobb”, esetleg „azonos” nagyságrendű az oknál, akkor a háromféle eredmény a sokértelműségre utal.)

Úgy gondolom, hogy helytelen lenne ilyen következtetést levonni. Az egyértelmű meghatározottsági elv, különösen továbbfejlesztett formájában ugyanis korántsem azt állítja, hogy a keletkezés pillanatában létrejövő egyértelműség a determinánsok egy részéhez, akár legfontosabb részéhez, az okokhoz viszonyítva áll fenn, hanem csak a véges vagy végtelen számú determináns *egészéhez*. Ezek a dolgok természeténél fogva szélesebbek, mint maguk az okok. Gondoljunk arra, hogy ha az okozat (a hatás) aránytalanul nagyobb, mint a (kiváltó) ok, akkor ez korántsem a folyamat determinálatlanságára vezethető vissza, hanem az okokon kívüli determinánsok szerepére (pl. annak a jelenségnek állapotára, amelyekre az ok hatást gyakorolt).

A továbbiakban még egy az okság újabb fejlődésével kapcsolatos kérdésre kell kitérnünk, amely esetleg módosíthatja előbbi értékítéletünket. Ez „*az ugyanazon ok ugyanazon okozatot hoz létre*” elv jelenlegi megítélése. Ennek a kérdésnek azért van különös jelentősége, mert egyesek úgy vélik: az egyértelmű meghatározottság bármely formája csak akkor érvényesülhet, ha ez a formula igaz. Az egyértelműség ugyanis éppen annak kifejeződése, hogy az azonos okok – ismétlődően – egyértelműen azonos okokat hoznak létre, ha tehát a formula megdől, az egyértelmű meghatározottság elve sem tartható. Bunge igen behatóan elemzi a formulát, és modern tudományos eredményekre támasz-

kovda ahhoz az eredményhez jut, hogy a formula csak lényegesen módosított formában alkalmazható. Egy nyolclépcsős elemzésben, amelyben minden fokozaton egy az előzőhöz képest finomított elképzelést vizsgál, a *C* következésképpen *E'* vagy „*E* mert *C*” képlettől a „Ha hasonló okok hasonló feltételek között megtörténnek, akkor a legtöbb esetben (majdnem mindig) hasonló okozatokat hoznak létre” formuláig jut el. (Bunge, i. m. 61–81. o.)

Az azonos ok és azonos okozat hasonló okká és hasonló okozattá átváltozásának indoka a következő: Leibniz óta tudjuk, hogy nincs két (abszolút mértékben) azonos dolog a világban, és ezzel összhangban a természettudomány oldaláról Maxwell is kiemelte: „Nyilvánvaló, hogy egyetlen esemény sem történik meg egynél többször úgy, hogy az okok és okozatok minden tekintetben ugyanazok lennének”. (Bunge, i. m. 79. o.) Ha azonban nincs két teljesen egyforma jelenség, akkor az azonos okok feltételezése is fikció, a valóságban csak hasonló (azaz részben azonos) okok és (ugyanilyen alapon) hasonló okozatok érvényesülhetnek.

Úgy gondolom, hogy az érvelés konkluzióját, mint a valóság tényeit híven tükröző megállapítást el kell fogadnunk. A belőle levont filozófiai következtetést, amely szerint az ellentmond mindenféle egyértelműségnek, azonban már nem.*

Az egyértelmű meghatározottság elvének modern változatai (akár a „tisztá” egyértelműségen, akár a sok-egyértelműségen alapszanak) korántsem állítják (vagy állították) azt, hogy a jelenségek egyértelmű meghatározottsága annak következménye, hogy ugyanazon okok hozzák létre egyértelműen a jelenségeket, hanem ellenkezőleg kiemelik a determinálódási folyamat *egyedi jellegét*, amelyben szükségszerűen szerepük lehet (még hozzá nemegyszer döntő szerepük) *a változó determinánsoknak is*. Ebből a szempontból másodlagos kérdés, hogy a változó determinánsok szerepe az élettelen világtól a társadalom felé haladva általában növekvő tendenciát mutat. Ezért a hasonló okokra vonatkozó tétel csak egy szélsőségesen mechanikus materialista elképzelésnek mond ellent, amely Holbach módjára feltételezi, hogy a világot megváltozhatatlan örök és ismétlődő törvények kormányozzák, ahol az eltérés – ha egyáltalán létezik – deviancia. (Bár a holbachi tanítás egésze ennél árnyaltabb determinációs modellt feltételez.)

Ugyanakkor ha konzekvensen kívánjuk alkalmazni azt a dialektikus tételt, hogy az ellentmondásos jelenségeknél általában éles különbséget kell tennünk az ellentmondás fő oldala és nem fő oldala között, akkor látnunk kell azt, hogy ami a „hasonlót” az „ugyanolyan”-tól, az „azonos”-tól megkülönbözteti, az igen gyakran rendkívül lényegtelen, sokadrangú mozzanat a „közös”-höz, az „azonos”-hoz képest. Gondoljunk pl. arra, hogy a fejlett nagyüzemi termelésnél milyen csekély az eltérés az egyes termékek között azonosságukhoz képest. Ezért az ellentmondás fő oldala igen gyakran az azonos és nem a változó.

*Ebből a szempontból mellékes, hogy a mikrovilággal foglalkozó fizikusok egy része azt állítja, hogy az egynemű elemi részecskék, pl. az elektronok vagy a pozitronok abszolút egyformák, semmiféle tudományosan releváns különbség nem figyelhető meg náluk. Ezt az „ellengondolatot” azért lehet mellőzni, mert amennyiben esetleg igaz lenne, akkor is csak azt eredményezné, hogy bizonyos területeken, az egészhez viszonyítva kivételesen az eredeti elv is érvényesül, ez azonban nem rontja le az újabb formula érvényét a legtöbb mozgásformában.

Összefoglalva: az okságelmélet jelenkori marxista fejlődése az okság dialektikájának számos, újabb előtérbe került vonására irányította rá a figyelmet, amelyet a meghatározottsági elméletekben be kell építeni. Ugyanakkor az oksági koncepció gazdagodása nem ad elég indokot arra, hogy a sok-egyértelműségi felfogáson alapvető, a koncepció végső konzekvenciákat érintő változásokat kelljen végrehajtani.

Mielőtt azonban a jelenségek meghatározottságára vonatkozó általános filozófiai fejtegetéseinket lezárnánk, újólág és hangsúlyozottan alá kell húznunk, hogy az itt nyert megállapítások korántsem tekinthetők véglegesnek, mivel az általános szint nem adott lehetőséget a társadalmi determináció sajátosságainak értékelésére. Ezért azt, hogy az itt ábrázolt általános vonások közül melyek azok, amelyek a társadalmi determináció elemzése után is általánosoknak bizonyulnak, csak a későbbiek során lehet majd eldönteni.

LÉTEZÉS ÉS FILOZÓFIA*

KRAICI ISTVÁN MÁRTON

„Minden eddigi materializmusnak . . . az a fő fogyatékosága, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az *objektum vagy a szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot*, nem szubjektívan.”

(Marx: I. Feuerbach-tézis)

I

Minden eddigi filozófia (bevallva vagy bevallatlanul) egy objektív ontológia önmagából való megteremtését (vagy tagadását) tekintette fő feladatának. Alapvető problémaként vetődött fel, hogy abszolút különálló-e, vagy ugyanolyan természetű-e lényegében a természeti és társadalmi létszféra; s ebből következően az emberi lét véges és ugyanakkor állandóan önmagán túllépő természetéből következően, hogyan tudja a „vele szemben álló” természet, az ontikus létszféra objektív lényegét, belső természetét teleológia mentesen megragadni. Hogyan lehet eljutni adekvátn a dolog lététől létezési módjái (konkrét tárgy és léte közötti különbség); vagy más szóval: hogyan juthatok el – és eljuthatok-e egyáltalában – a világ, az „anyag” szubjektumtól független létezési módjához, mibenlétéhez? Heidegger szavaival: „hogyan jut ki a megismerő szubjektum saját belső szférájából egy külsőbe, hogyan bírhat a megismerés egy tárgyat, hogyan kell a tárgynak magának elgondolva lennie, úgy, hogy végül a szubjektum azt megismerhesse, anélkül, hogy megkockáztatná az ugrást a másik szférába?”¹ Megteremthető-e és elérhető-e tehát a filozófiai megismerésben (az ember számára) valóságos „szubjektummentes objektivitás”, létezés és vajon csak ezen keresztül érhető-e el? Vagyis létezhet-e előfeltevéstelen filozófia, és mivel magát a kérdést is az ember tette fel – létezhet-e az ember számára közvetítés nélküli, abszolút és feltétlen bázis? A probléma itt lényegében tehát az, hogy míg a tudományoknak és így a filozófiának is általános érvényű, a „mindenre” vonatkozó igazságokat kell kimondania, a filozófiai bizonyítás és igazság (mint emberi tudás) történeti és véges természetű. Másrészt, mivel az „ismeret” keretei közül sem tudunk kilépni, így minden bizonyítékban van valami kiinduló és nem bizonyított elem. Az ember véges gondolkodásával és létével, a végtelen fogalmával és létezésével együttesen egzisztál (lásd pl. a Hume által felvetett és a filozófia történetén végighúzó indukció problémát, amelyet a mai dialektikus logika – annak bizonyításával, hogy a lényeg, az általános, az egyetlen egyedi tartalmából is szükségszerűen megjelenik – old meg lényegében).

*Jelen munkánkkal a marxi filozófia egyik általunk legfontosabbnak és legaktuálisabbnak ítélt problémájához, a marxi ontológia kidolgozásához szeretnénk hozzájárulni. Véleményünk szerint e fontos problémakörhöz való közelítés a mai filozófiai irodalomban tudománytörténeti igénnyel veti fel a műhelyviták, munkahipotézisek szerepét és szükségességét. Dolgozatunk sem kíván túllépni a munkahipotézis keretein. Bizonyos általunk alapvetőnek és nem teljesen kidolgozottnak ítélt problémák, kategóriális és terminológiai kérdések dialektikus megközelítéséhez, s így egy későbbi konkrétabb vizsgálódáshoz próbálunk (magunknak is) alapot, s a továbblépéshez lehetőségkeretet teremteni.

¹ M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1963, 60. o.

Mindebben tehát nem csak a közvetítődési folyamat végessége, az emberi megismerés elvi feltételezettsége okozza a problémát (más oldalról, de ugyanebben a vonatkozásban válik éppen napjainkban igen aktuálissá a pszichofizikai probléma több szakdiszciplína által való komplex megközelítése is). Nemcsak arról van szó tehát, hogy a közvetítési folyamat (emberi megismerés és gyakorlat) során, e közvetítési folyamat természetéből következően mindig csak a feltételest, a végest ragadhatom meg, tehát nemcsak a megismerés „tragikumáról”, az ún. antinomia-problémáról van szó.² Hanem arról, hogy a filozófiai, emberi megismerésben csak a szubjektum–objektum folytonosan egymást teremtő közvetítési folyamatában léphetek kapcsolatba az objektív-ontikus szférával; csak e valóságos dialektikus ellentmondáson keresztül, ontológiai szemlélettel és (tevékeny gyakorlati) szembenállással ragadhatom meg az „ontikus” természeti létszférát. Ezért az ember számára, a *filozófiában* objektív-ontikus, feltétlen, önmagában-levő, szubjektum nélküli feltétlen valóság csak a természet és társadalom közötti aktív, szubjektum–objektum közvetítési folyamat által létezhet, hiszen nemcsak bármilyen megismerési vagy gyakorlati tevékenység, de bármilyen rákérdezés, „viszonyulás” erre a valóságra (tehát nemcsak az, hogy milyen, hanem hogy egyáltalán van-e, hogyan van és milyen természetű), emberi-társadalmi rákérdezést, *emberi lét által közvetített viszonyt* feltételez. Az ember benne áll a kérdésben – a valóság önmagára nem kérdez rá, „csupán” van, létezik³ –, így bármilyen filozófiai problémafelvetés emberi-társadalmi létet, *viszonyulást*, *közvetítést* is feltételez és tartalmaz. Nemcsak arról van tehát szó, hogy ez a viszonyulás – általában, vagy a filozófiában mint ontológiai vizsgálat, mint konkrét szubjektum–objektum viszony – emberi természetűvé is teszi, vagyis a megismerés folyamatában logikai és kategoriális formában szubjektivizálja a vele közvetítésben levő valóságot (emberi-létszerű, teleológiai mozzanatokot is belevisz e viszonyba), hanem, hogy ennek alapján így teoretikusan egyszerűen eldönthetlenné és lehetlenné válhat megválaszolni bármilyen, az objektív-ontikus valóság természetére, lényegére, az ún. „feltétlenre” vonatkozó filozófiai természetű (vagyis abszolút és a feltétlenség követelményét igénylő) kérdést. Bármilyen viszonyulásról is van szó tehát, az

² A filozófiatörténeti problematika (fundamentum-probléma) lényege mindig is az volt, hogy ezek a végső alapelvek, axiómák logikai úton nem bizonyíthatók, mindannyiszor megkérdőjelezhetők; elfogadásuk csak bizonyos előfeltevéseken, vagy gyakorlati felhasználhatóságon alapuló egy bizonyos meghatározott létrendszeren nyugszik. A valóságos dialektikus közvetítés, szembenállás és egység hiánya miatt, lehetőség nyílt ugyanolyan érvényességű, de az előfeltételezett filozófiai bázissal szemben teljesen ellentétes alapelveket konstruálni, amelyből ugyanolyan valószínűséggel rekonstruálható, felépíthető egy más természetű valóság. A lét (általában), vagy a konkrét totalitás (dolog, jelenség) természete mint abszolútum jelenik meg a filozófiai vizsgálódás során (ui. mind genetikusan, mind létük lehetőségeiben és vonatkozásaiban végtelen, totális természetűek). Totális, vagyis ontológiai vizsgálatuk és megismerésük még létük végtelen genezisének és lehetőségeinek „végigkövetésén” sem lenne lehetséges. Így egyértelmű adekvációba hozni megismerésükkel – elméletileg lehetetlen (lásd az indukció-probléma Hume-nál). „A tükörkép lehet megközelítően hű másolata annak, amit visszatükröz, de itt azonosságról beszélni képtelenség. A tudat általában *visszatükrözi* a létet – ez az egész materializmus általános tétele.” (Lenin: Materializmus és empiriokriticismus. *LÖM* 18, Bp. 1964, 304. o.) A kérdés tehát egyrészt az, hogy abszolút különálló, vagy ugyanolyan természetű-e alapján a természeti és társadalmi létszféra, a lét és a megismerés; másrészt, hogy mi biztosítja a kettő azonosságát, szubsztanciális bázisát és közvetítődését?

³ „A természet minden filozófiától függetlenül létezik...” (Engels: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége. *MEM* 21, Bp. 1970, 261. o.)

maga emberi létviszonyokat, sajátosan emberi viszonyulást feltételez, mint társadalomtörténetien konkrét szubjektum—objektum viszonyt.⁴

Minden emberi tevékenység, így minden filozófia szükségszerűen posztulál, vagyis olyan előfeltevésekkel dolgozik, „amellyel összhangba kerülhet, amely az életfolyamatok összességét értelmes összefüggésbe hozza”.⁵ Hogy azután ezek az előfeltevések mint munkahipotézisek mennyire önkényesek, min nyugszanak és végül is a filozófiai kifejtés során hogyan bizonyítódnak, az már túlmegy az általában vett filozófiai kérdésfelvetés keretein, s a történeti ember létezésének és lényegének történeti különbségéből válaszolódnak meg. Így ez határozza (és a marxizmusban alapvetően változtatja) meg az illető filozófia tárgyát is. Vagyis abból, hogy egy adott korban az emberek miért csinálnak egyáltalán filozófiát, hogy a különféle társadalmi formációk hogyan és miképpen vetik fel sajátos kérdésfelvetéseiket, s ennek alapján hogyan lehet az objektív valóságot ontológiailag elsajátítani. Nyilvánvaló pl., hogy minden materializmus, s így a marxizmus is, az olyan ontológiai, tapasztalaton túli, metafizológiai alapvetéseit, mint azt pl., hogy „a természet minden filozófiától függetlenül létezik”, vagy a világ arnyi egységének tételeit nem elég filozófiai síkon bizonyítania, hanem az ember konkrét társadalmi-történeti létéből és gyakorlatából, termelőtevékenységének milyenségéből. És ennek alapján vetődnek fel azután már sajátosan az olyan alapvető filozófiai és lételméleti – s ennek kapcsán ismeretelméleti – problémák, mint a világ egységének, anyagiségének, a létezőnek mint szubsztancialitásnak a kérdése, a dialektika kategóriáinak a valóságos létviszonyokból való kifejtése, az anyag és a tudat, a lét és a gondolkodás, öntudat és valóság ellentmondásosságának problémái, a valóság és filozófiai gondolkodás lehetséges adekvációjának, a sajátos emberi viszonyulás természetének kérdései. És éppen azok a kérdések, amelyeket a filozófiatörténet során a különböző filozófiák – saját filozófiai előfeltevésükön belül maradvá – a legkülönbözőbb módon fognak fel és tesznek sajátos problémáikká.

Fenti kérdésektől (amelyek természetesen a mindig társadalomtörténetien konkrét emberi lét vonatkozásában merülnek fel és válaszolódnak meg) a filozófiatörténet során ezek metafizikus-dogmatikus elfogadásától, a szubjektumból vagy az objektumból mint végső bázisból való egyoldalú kiindulásból, a zárójelbevetésen, vagy akár a létezés teoretikus tagadásán keresztül egészen a valóságos belső, dialektikus közvetítés megtalálásáig jutnak el. Megragadni azonban bármelyiküket is – tudatosan vagy tudattalanul – csak a társadalmilag konkrét közvetítettség, a filozófiai és gyakorlati szubjektum—objektum viszonyban tudják. Az ember, a filozófiai megismerés számára ui. általában vett lét, univerzum, abszolútum vagy végtelenség nincs, csak mindig viszonyuláshoz kötött, konkrét, az ember számára való (konkrét vagy általános) t á r g y k é n t l é t e z ő univerzum van, amelyben az ember tevékeny nembeli létezésével közvetítő lény. Mindaz, ami nem emberi (objektum-ontikus létszféra) az ember számára – akármilyen közvetítési folyamat legyen is az – csak emberi-tárgyi, vagyis filozófiai, így ontológiai viszonylatban tárulhat fel, mint emberi-közvetítési folyamat létezhet. Így jelenik meg az ember—természet

⁴ „Természetesen az anyag és a tudat ellentétének is csak igen szűk határok között van abszolút jelentősége: jelen esetben kizárólag annak a sarkalatos ismeretelméleti kérdésnek a határai közt, hogy mit kell elsődlegesnek és mit másodlagosnak tekintenünk. E határokon túl a szóban forgó ellentét viszonylagossága kétségtelen.” (Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. Uo. jelzett kiad., 133. o.)

⁵ Lukács Gy.: *A társadalmi lét ontológiájáról*. I, köt. Magvető kiadó, Bp. 1976, 23. o.

viszony is a társadalmi létben, mint ember—ember közti viszony. Szubjektum és objektum így csak úgy vannak, csak annyiban és úgy „létezők”, amennyiben viszonyban, társadalomtörténetileg egymást teremtő folytonos belső közvetítettségben, objektum-ontológiai azonosságban — azonosság és nem-azonosság azonosságában — vannak egymással.

És itt jelenik meg először a mottóban jelzett I. Feuerbach-tézis egyik lényeges mondanivalója, amelyben a szubjektivitás, éppen egy objektum teremtette és vele folytonosan kapcsolatban levő, s e folytonosan egymást teremtő gyakorlati kapcsolat nélkül nem létező szubjektivitást és objektivitást jelent. Vagyis a szubjektivitás és objektivitás társadalmi gyakorlat által teremtett egységét. Ebből adódóan kell tisztázni minden filozófiának az olyan alapvető lételméleti kérdéseit, mint a „létezésével, nembeli lényegével való közvetítési folyamat (munka)” természetének, a konkrét létezésnek mint ember—természet és ember—ember közti közvetítési folyamat természetének, s ezen keresztül a különböző létstruktúrák összefüggésének, ill. fogalmi struktúrákkal való kapcsolatának, belső (objektív és dialektikus) lehetséges adekvációjának problémáját is. (Lásd pl. az ismeretelmélet, a pszichofizika, vagy a dialektikus logika problémaköreit.)

Hogyan lehet tehát, honnan és hogyan juthatok el az objektum, a valóság ontikusan-objektív létehez, ha az az ember számára csak a szubjektum—objektum viszonyban mutatkozik meg; s amely szerint így a végtelen, az abszolútum, vagy a totalitás is csak „végesként”, feltételezettként tárul fel? ! Mi tehát az egész közvetítés és a lét mint egység végső, semmi másra vissza nem vezethető szubsztanciális bázisa (amely ezt a feltétlen objektivitást biztosítja)? Másrésztől lehet-e egyáltalán a filozófiai megismerésben ilyen feltétlen és végső szubsztanciális bázist találni, s feltárhatja-e ezt abszolút (teoretikus) biztonsággal a filozófiai-emberi, vagyis ontológiai megismerés? S mindezen kérdések még igen sok további lényeges kérdést vetnek fel a filozófia tárgyával, fent jelzett problémáinkkal kapcsolatban. Hogy ti. a filozófia tárgya maga az ontikusan-objektív világ önmagában, vagy az ember által feltárt és megváltoztatandó világ (vagyis a világról való emberi tudás)? A filozófiai kategóriák magának a létnek, vagy az ontikusan konkrét létformák ontológiai-megismerési és megváltoztató tevékenységének elvonatkoztatott eredményei-e?

A „vizsgálódás”, a „foglalkozás” ténye ugyanis a filozófia tárgyának szerves részeként, mint emberi tevékenység tárgyaként, ugyanúgy benne van minden, a valóságra irányuló kérdésfeltevésben, mint maga a valóság, a foglalkozás objektív tárgya. Mint Marx is írja: „De a természet is, elvontan véve, magáért-valóan, az embertől való elválasztásban rögzítve, az ember számára *semmi* . . . A természet mint természet, azaz amennyiben érzékiileg még különbözik ama titkos, benne elrejtett értelemtől, a természet elválasztva, megkülönböztetve ezektől az elvonatkoztatásoktól *semmi*, egy *semminek bizonyuló semmi, értelmetlen*, illetve csak egy megszüntetett külsőlegesség értelmével bír.”⁶ Az objektív-ontikus létszféra ui. nem „foglalkozik” önmagával, legfeljebb objektív tárgya lehet saját maga változásának, fejlődésének, vagyis létének; így teoretikusan ez ontikus valóság és e valósággal való ontológiai-filozófiai foglalkozás, viszony különböző. Az ontikusan-objektív világ nem szubjektum—objektum szerkezetű — de a filozófia által vizsgált és kategorizált világ már az! Filozófiatörténeti problémaként vetődik fel tehát

⁶ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest 1962, 116–117. o.

elméletileg ez az ontikus világ és annak szubjektum—objektum struktúrája által determinált képe közötti viszony lehetséges adekvációja és megegyezhetősége — s más vonatkozásban (mint ismeretelméleti kérdés, a pszichofizikai probléma) az azonosság hogyanjának a kérdése is. Létezés és filozófia, ontikus lét és ontológiai vizsgálat így a filozófiai tárgyalásban azonosak, de éppen különbségükben azok, mivel éppen e filozófiai-megismerési folyamat (mint társadalmi gyakorlat) egyesíti őket. Vagyis éppen e társadalmilag konkrét gyakorlatban, szubjektum—objektum közvetítődési folyamatban azonosulnak egymással.

Hogy tehát hogyan különböztethető meg — ill. azonosítható — egyáltalában a filozófiai megismerésben az ontikus létszféra és az ontológiai vizsgálat (természeti és társadalmi szféra adekvációjának lehetősége), hogy mi biztosítja a kettő szubsztanciális bázisának azonosságát, a tárgy és a feldolgozás tárgya elméleti azonosságát és lényegi, belső természetének megismerhetőségét — éppen ez a filozófiai-ontológiai vizsgálat tárgya. Hegellel szólva: „... az igazat ne csak mint szubsztanciát, hanem éppannyira, mint szubjektumot is fogjuk fel és fejezzük ki... Az eleven szubsztancia továbbá az a lét, amely valójában szubjektum, vagy ami ugyanaz, amely valójában csak annyiban valóságos, amennyiben önmaga tételezésének mozgása, vagyis mássálevésének önmagával való közvetítése.”⁷ Amit tehát a filozófia ontikusan-objektív létezőnek, valóságnak (természetnek) mond, az a filozófiai vizsgálat (emberi megismerés) során ontológiai-tárgyi objektum má, vagyis közvetítéshez kötötté válik, de éppen a szubjektum—objektum közvetítési folyamatban objektum má vált valósággal való folytonos társadalmi-történeti viszonyban. Az ontikusan valóságos létviszonyok (lét) és ontológiai-filozófiai kategóriák (lényeg) adekvációja, társadalmi-történeti azonosságuk bizonyítása, vagy megteremtése minden filozófiai alapvetés célja és problémája. E valóságos és dialektikus ellentmondás mint társadalmi-filozófiai viszony teremti az összes alapvető filozófiai problematikát, és így ennek meghaladása nélkül semmilyen filozófia nem állhat meg a lábán.

II

A legvilágosabban és legegzaktabban a klasszikus német filozófia veti fel ezt a problémát. Ami feltétlen, az abszolút, az soha nem lehet tárgy — mondja Schelling, ti. nincs rajta kívül semmi külső, így semminek a tárgya nem lehet. Vagyis, ha a filozófiában akarom megvalósítani a feltétlent, úgy az vagy nem lehet számomra tárgy, vagy nem lesz feltétlen, abszolút — mivel ezt csak a „véges természetű” emberi-közvetítési folyamatban valósíthatom meg. Miközben tehát a filozófiai megismerés a feltétlenre, az objektív-ontikus szféra elérésére, megismerésére törekszik, s azt csak a szubjektum—objektum közvetítési folyamatban érheti el, mindig csak a feltételest mint aktuálisan adottat, a végest ragadhatja meg. E transzcendencia feloldását, megszüntetését (amelyet a filozófia története során különbözőképpen értek el vagy kerültek meg) csak az emberi-filozófiai tevékenység teheti. Magát a szembenállást (a közvetítési viszonyban) az ember nembeli létével, társadalmi-gyakorlati tevékenységével teremti folytonosan, s így a feloldás folyton újjá is termeli az ellentmondást. Mivel csak a szubjektummal közvetítve létezésben levő

⁷ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai kiadó, Budapest 1961, 17. o.

valóságot vizsgálhatom és ragadhatom meg (s végül is minden tudásunk ebből ered), a cél, e szubjektummal terhes objektivitáson túli szféra – reflexiómentes létszféra – elérése, ill. természetének feltárása válik elméletileg problematikusvá. Létezhet-e egyáltalán a filozófiai megismerésben reflexió nélküli, vagyis közvetítés nélküli valóság? És ennek alapján hogyan lehet eldönteni azt, hogy az ontológiai-filozófiai vizsgálódás valóban az ontikus létviszonyokat tükrözi-e? Ez a látszólag ismeretelméleti kérdésfeltevés így – mint arra már Hegel is rámutatott Kanttal szembeni ismert polémiájában – valójában és elsősorban l é t e l m é l e t i problémát takar, és veti fel úgy az emberi, mint az objektív létszféra sajátos természetének és viszonyulásának a kérdését.

Fent jelzett problematika első valóságos megoldása Hegel nevéhez fűződik, aki a fichtei azonosság tétel kimondásán túl, abszolút idealista módon teremti meg szubjektum és objektum valóságos dialektikus szembenállását és egységét. Bármilyen létezésről is van szó, az nála csak mint tárgyi létezés lehet,⁸ mivel a létezőnek, vagy a létezőknek „tárgynak kell lennie a maga számára”.⁹ A megelőző filozófiákkal vitatkozva mutat rá arra, hogy azok „A szubjektumot szilárd pontnak veszik, amelyhez, mind támaszukhoz fűződnek az állítmányok, olyan folyamat által, amely a róla tudónak sajátja, s amelyet nem tekintenek úgy, hogy magának a pontnak is sajátja; pedig csak e folyamat által volna a tartalom szubjektumként bemutatva. . . . A szellem csak úgy éri el igazságát, hogy az abszolút meghasonlottságban megtalálja önmagát. Ezt a hatalmat nem mint az a pozitívum képviseli, amely elfordítja a szemét a negatívról . . . hanem csak azáltal az a hatalom, hogy szembenéz a negatívval s időzik nála. Ez az időzés az a varázserő, amely a negatívát a létté változtatja . . . létezését ad a meghatározottságnak, megszünteti az elvont, azaz csak általában léttel bíró közvetlenséget, s ezáltal az igazi szubsztancia, a lét vagy a közvetlenség, amelynek közvetítése nem rajta kívül van, hanem ő maga ez a közvetítés.”¹⁰

Az abszolút szellem tehát teremtő folyamatában éri el és teremti meg valóságos önmagát – önmaga folytonos dialektikus közvetítésével. Létezik, mert éppen létezésében egzisztál, történeti-fejlődési folyamatában teremti meg önmagát, ill. fejleszti ki saját természetét. Vagyis léte önmagának az oka, és lényege, feltétlen volta maga a l é t e z é s dialektikus folyama t a, a létezés maga. A tárgy léte így azonos lesz a tárgy lényegével – önmaga tárgyává-válásának folyamatában. Ez jelenti Hegelnél a t á r g g y á t t e v é s (tárggyá levés) folyamatát, mozgását. Így az ontológiai vizsgálatban objektum és szubjektum különállása, teljes megkülönböztetése és szétválasztása értelmetlenné válik, mivel csak e g y m á s v o n a t k o z á s á b a n, saját dialektikus teremtő közvetítettségükben létezhetnek. A „megkülönböztetésnek” (amennyiben nem mint emberi tevékenység eredménye) csak mint a lét történeti-fejlődési folyamatában van értelme. A hegeli ismeretelméletben így a tartalom maga adja magának, létének lényegét, mivel nem két

⁸ „Hiszen az abszolút idealizmus azonos szubjektum–objektuma az a folyamat, amelynek során az abszolút szellem a természetben való teljes s a történelemben való részleges elidegenedettségből visszatér önmagához, önmaga kiteljesedett felismeréséhez, alapjában véve nem más, mint az összes tárgyiség visszavétele abba a misztifikált szubjektumba, amely állítólag megteremtette; általában a tárgyiség megszüntetése.” (Lukács Gy.: *A fiatal Hegel*. Kossuth és Akadémiai kiadó, Budapest 1976, 202. o.)

⁹ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Jelzett kiad., 20. o.

¹⁰ Uo. 19. és 24–25. o.

külsődleges fogalmat, lényeket kapcsol össze (állít egymásról), hanem a dolog valóságos belső természetét fejti ki a logikai-ontológiai vizsgálat során. Az ontikus lét és annak kategoriális-filozófiai léte közti azonosságot a hegeli filozófiában e létező „léte egyszerűsmind fogalma”, önmaga megismerési folyamata jelenti egyben. Vagyis a lét maga a lényeg, s lényeg a lét.¹¹

A filozófiának így végül is azt kell bizonyítania, igazolnia, hogy az ontológiai-filozófiai, vagy más tudományos elméletek, kategóriák az ontikusan valóságos létviszonyokat tükrözik-e, ill. adekvátan tükrözik-e azokat? Már Spinoza is azon az állásponton van, hogy „a képzetek rendje és kapcsolata ugyanaz, mint a dolgok rendje és kapcsolata”.¹² Csak ha sikerül megteremtenem ezt a belső adekvációt, akkor válhat értelmetlenné a kérdés, hogy ti. a valóságos létviszonyok természetéről, igazságáról van-e szó, vagy a kategóriákról? Az ontológiai igényű vizsgálatban – ahogy azt később Marx írja – a kategóriák a „meghatározott lét formái, létezésmeghatározások”. Hegelnél ember és a természet, mint feltétlen, a filozófiai megismerés során, a társadalmi-történeti folyamat során azonosul, a természet így válik tárgyává az embernek, s az ember ekkor, mint második természet lép fel. A filozófia legalapvetőbb kérdéseit is csak így oldhatja meg (vagy fel), ha a társadalmi fejlődés során szünteti meg azokat. Vagyis csak megszüntetési folyamatokban oldható fel ez a transzcendencia (amely a filozófiatörténet során ismét többféle). Hegelnél ez a megszüntetés az összes tárgyiság visszavételét jelenti a misztifikált szubjektumba, amely teremtette is azt. És ez itt már a valóságos történelem felfedezését jelenti! A szubjektum itt önmagában dialektikus, mivel oda-vissza menő mozgás (az objektumhoz), amely folyamatként maga teremti a létét, a lét folyamatát, történelmi mozgását, vagyis az egészét, mint abszolútumot, mint konkrét totalitást (az igazságot).

A hegeli probléma tehát: „hogyan ismerhetné fel a szellemet az, aki maga nem szellem?” Ez a kérdés az emberi természet és az abszolútum, az ontikus szféra megegyezhetőségének, lehetséges adekvációjának (az azonosság bázisának, természetének) a kérdését jelenti. Az abszolútumot, a feltétlent csak úgy lehet túllépni, meghaladni, ha el tudunk jutni egy olyan léthez, amely kívül esik a reflexión! Ez ugyanakkor lehetetlen, mivel a rossz végtelenséghez vezet (a vallás területére), amelyben az ontikus létszféra a reflexión kívüleső lét. Hegel szerint „nincsen semmi, sem az égben, sem a természetben, vagy a szellemenben, vagy bárhol, ami ne éppúgy tartalmazná a közvetlenséget, mint a közvetettséget.”¹³ A megoldás már itt is a valóságos belső totalitás megteremtésének igénye saját maga folytonos reflektálásával, munkájával (a szellem munkájával – lásd a szerszám és a munka szerepe Hegelnél), s amely így saját maga létrejövési folyamatában teremti meg az azonosság bázisát. A végtelen, az abszolútum transzcendens jellege tehát csak a (filozófiai) reflexióban tűnik fel – és ott is szűnik meg! Az ontikus létszférát az ember számára a filozófiai-ontológiai vizsgálat – vagyis maga a társadalmi-gyakorlati tevékenység, munka – teremti és ismeri fel.

Ugyanezt veti fel már Fichte is, aki – a naiv realizmuson még Kantnál is következetesebben túllépve – kétségbe vonja a magánvaló objektivitását is, mivel azt csak az É n, a r e f l e x i ó t e r e m t i (szubjektum és objektum első dialektikus azonosítása).

¹¹ Lásd uo. 39. és 41. o.

¹² Spinoza: *Etika*. Helikon, Bp. 1969, 60. o.

¹³ Hegel: *A logika tudománya* I, Akadémiai, Bp. 1957, 44. o.

A fichtei ontikum így a világ tételezése az Én által: „t é n y k e d é s” – így a megismerési folyamat a tételező Én önmegismerése. Schellingnél sem független az ontikus lét a szubjektumtól. Nála az intellektuális szemlélet az, amely elmerül benne, s így létrehozva ismeri meg azt. Az a z o n o s s á g k i m o n d á s á v a l Fichténél és Schellingnél a dialektikus ellentmondásosság már nem csupán a megismerési folyamat ellentmondásait jelenti (mint pl. a kanti antinómiaproblémában), hanem magának az objektív valóságnak ellentmondásos természetét. A kategóriák ellentmondásos természete az objektív valóság dialektikus, ellentmondásos természetéből következik. A hegeli programban már a filozófia feladata lesz a szellem és anyag t ö r t é n e l e m folytán történt meghasonlottságának, elszakítottóságának tudati (később Marxnál társadalmi-gyakorlati) egyesítése. A fichtei és schellingi teremtés és szembenállás természetesen mindvégig (szubjektív és objektív) idealista természetű marad. Szubjektum és objektum viszonyát, amelyben azonosulnak (s ahogy azonosságukat tételezik) vagy a szubjektum, vagy az objektív szellem által tételezik, s így a közvetítés valóságosságát (amely a kettő valóságosságát is teremti) csak az egyikben vagy a másikon keresztül (által) érik el. A valóságos dialektikus szembenállást, s egységet így nem tudják megteremteni. A külvilág objektív természetének, történetiségének hiánya miatt hiányzik az a valóságos belső szembenállás és közvetítés (mint ontológiai bázis), amely az egység történeti bázisává válhat. Ennek folytán abszolút egységükből egyben abszolút különbségük is levezethető (így valóságos szubjektum–objektum viszony sem állhat fenn). Csak az e l v o n t „l e g y e n t” tudják megvalósítani, s nem a valóságos, történeti folyamatban egymást teremtő és létező szubjektumot vagy objektumot – létezőt.¹⁴

A valóságos szembenálláshoz és közvetítéshez, szubjektum és objektum valóságos történelmi viszonyához végül is Hegel jut el, aki az abszolútum objektív l é t é t és objektív l é n y e g é t (dialektikusan idealista logicista ontológiájában) öntudat és valóság történeti azonosságában egyesíti, azonosítja. Ez az ontológia (s ezen keresztül ismeretelmélet) az azonos szubjektum–objektum kettéhasadásának, majd önmaga újra elérésének természeti-társadalmi folyamatára épül. A filozófia feladata az eredeti azonosság, az abszolútum keresése, a történelem folyamán történt meghasadásának egyesítése, hogy a „létet a nemlében” mint levést, a meghasonlást az abszolútumban mint életet tételezze. A filozófia kategóriái, így a lét kategóriái, lét és gondolkodás eredeti azonosságát bizonyítják.¹⁵ Az azonosság tehát az elválasztással, saját valóságos közvetítési folyamatában történik. Maga az abszolútum így az a z o n o s s á g é s n e m - a z o n o s s á g a z o n o s s á g a, szembenállás és egy-lét együtt vannak benne. Nem egyikük vagy másikuk a közvetítő, hanem éppen e g y ü t t e s m o z g á s u k, folyamatuk. A bázis tehát, amelyből minden létező és akcidencia ered, maga a k ö z v e t í t é s i f o l y a m a t, a r e f l e x i ó, amelyet az abszolút szellem saját fejlődési folyamatában, a filozófia kibontakozása során folytonosan teremt. Evvel a jelenséget és a lényegét abszolúte elválasztó kanti

¹⁴ „Ha azt, ami feltétlen, mint tárgyat akarom rögzíteni, visszalép a feltételezettség korlátai közé. Ami számomra tárgy, az csak megjelenhet; mihelyt több, mint jelenség a számomra, szabadságom megsemmisült . . . Ha meg akarom valósítani azt, ami feltétlen, akkor nem lehet többé számomra való tárgy.” (Schelling: *Werke*. I, M. Schröter kiad., Jéna 1926, 108. o.)

¹⁵ „A megismerés a realizált végtelenség (az abszolút), amely a megkettőzött viszonyban (lét és gondolkodás viszonyában) megosztotta magát és magához visszatért.” (Hegel: *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*. Lipcse 1923, 129. o.)

szakadékot ontológiailag szünteti meg, így lényeg, jelenség és látszat szakadatlanul átcsapnak egymásba. „A lényeknek önmagában való látszása a reflexió.”¹⁶ A filozófiai reflexió szükségessége Hegelnél így a megszüntetés, a megszüntetett lét ellentéte problémájának teoretikus megoldhatatlanságából, az abszolútumnak a tudat számára való megkonstruálási igényéből származik (amennyiben ui. a tudat tételezi azt, annyiban korlátozza is egyben).

Hegel dialektikájának egyik legfontosabb kérdése így a reflexiók meghatározás, amelynek alapján a valóságnak a tudattól független dinamikáját és struktúráját vizsgálja, s ennek a szubjektív tudatban való különböző tükröződéseit. Ezt ismeretelméleti szinten a *Fenomenológiában* fejt ki, ahol módszertanilag elemzi, hogy hogyan, s miként keletkeznek az emberi gondolkodás különböző lépcsőfokai, kategóriái az emberek tudatában mint a valóság gondolati és gyakorlati meghódításának termékei és szerszámjai a valóság saját fejlődésével párhuzamosan. Az ember emberré válása, társadalmisága, történetisége az ontikus szféra emberivé, ontológikussá változtatását, felismerését és megismerését jelenti. Ez az ember saját tette is egyben, amely már itt is a munkában (az abszolút szellem tevékenységében mint emberi munkában) megy végbe.¹⁷ Az emberrévülésnek már itt is az az alapvető feltétele, hogy az ember hogyan tudja az objektív világot (az ontikusan létező valóságot) társadalmi tevékenységével, munkájával ontológikussá, tárgyivá, emberivé változtatni. Hogyan tudja ember és természet viszonyát, objektum és szubjektum valóságos belső és élő kapcsolatát, közvetítettségét megragadni, s ezáltal megteremteni valóságos létét is? Ez Hegelnél a szubsztancia szubjektummá válásának a folyamatát jelenti, s ezáltal válik nála a spekulatív lét, lényeg (az elvont szellemiség) valóságos történelemmé, a valóságos világ belső totalitásának ábrázolásává. „A filozófia nem vesződik ilyen üres és pusztán másvilági dologgal. Amivel a filozófiának dolga van, mindig konkrét és teljességgel jelenvaló.”¹⁸ A hegeli ontológia ezáltal a valóságos létezés ellentmondásos természetének problematikáját teszi a filozófia fő vizsgálódási területévé.¹⁹ A hegeli abszolútum ezáltal lesz egyenlő a szubjektummal mint eredménnyel, önmagává-

¹⁶ Hegel: *A logika tudománya*. II, Akadémiai kiadó, Budapest 1957, 7. o.

¹⁷ Ennek jelentőségét már Marx is korán felismerte – mint írja: „A nagyság a hegeli „*Phänomenologie*”-ben... tehát először is az, hogy Hegel az ember önlétrehozását folyamatként fogja fel, a tárgyasulást tárgytalanításként, külsővé-idegenné válásként és e külsővé-idegenné válás megszüntetésésként; hogy tehát a *munka* lényegét felfogja és a tárgyi embert, az igazi, mert valóságos embert *saját munkája* eredményeként fogalmilag megragadja. Az ember *valóságos*, tevékeny viszonyulása önmagához mint nembeli lényhez, vagyis a maga tevékenykedése mint valóságos nembeli lényé, azaz emberi lényé csak azáltal lehetséges, hogy valóban előteremtí magából összes *nembeli erőit* – ami megint csak az emberek összműködése által, csak a történelem eredményeként lehetséges –, hozzájuk mint tárgyakhoz viszonyul, ami először is megint csak az elidegenülés formájában lehetséges.” (Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Jelzett kiad., 104–105. o.)

¹⁸ Hegel: *Enciklopédia* I, Akadémiai kiadó, Budapest 1950, 159. o.

¹⁹ Míg az ontikus lét szférája a kauzalitás területe, az ontológiai vizsgálat a társadalmi létben kauzalitás és teleológia egységét, szubsztanciális folyamatbeli egységét jelenti. Jelenti így egyben az ember természeti-társadalmi lényegét egyszerre, amely az abszolútum, az ontikusan objektív világ lényegi megismerését is biztosítja. Míg a hegeli abszolút idealista teleológia az „ész cseleként” jelenik meg, ahol a szubjektív cél realizálódik az objektumban (a munkatevékenység folyamatában), addig Marxnál a munkás használja fel „a dolgok mechanikai, fizikai, kémiai tulajdonságait, hogy ezek céljának megfelelően mint hatalmi eszközök hassanak más dolgokra”. (Marx: *A tőke*, I, *MEM* 23, Budapest 1967, 169. o.)

válással, de ezt az ontológiai vizsgálat során csak mint eredményt tudjuk felfogni – és nem mint abszolút és feltétlen bázist. „Hogy még arról a tanításról mondjak egy szót, hogy milyen legyen a világ, ahhoz a filozófia amúgy is mindig későn érkezik. Mint a világ gondolata csak abban az időben jelenik meg, miután a valóság befejezte alakulásának folyamatát és elkészült . . . Minerva baglya csak a beálló alkonnyal kezdi meg röptét.”²⁰ Tudniillik csak a reflexió, a közvetítési folyamat teszi az igazat eredménnyé – vagy ontikusan fordítva: az eredményt igazzá. S ebből adódnak a hegeli és schellingi (majd később a marxi – lásd 11. Feuerbach-tézis!) problémafelvetés különbségei is. Hegel a közvetítésnek, a reflexiónak ezt a folyamatát egy logicista hierarchikus ontológiában, a lét logikájában fejt ki. „A létezőnek ebben a természetében, hogy léte egyszersmind fogalma”²¹ – ontikus-ontológiai azonosságot jelent. Evvel megteremtődik az objektív valóság és az ember, a szubjektum–objektum viszony valóságos belső összefüggése, adekvációja. Csak ez a társadalmi-történeti kapcsolat (mint közvetítési folyamat) teremti a filozófiában az ontológiai tárgyiaságot, ami már ti. objektíve megvan, létezik.

Hegelnél tehát az időben objektív magánvalóság külsővé válása (mint tevékeny folyamat) teremti a szubjektum–objektum viszonyt. Az objektumnak a szubjektumba való visszavétele, az eredeti egység, azonosság helyreállítása nem egyértelműen elvont, hanem konkrét – természeti, majd társadalmi – közvetítési folyamat (munkatevékenység), mivel ez teremti az egységet magát. Így lehetséges csak az ontikus szféra megismerése is, amely így utólagos, közvetett, post festum megismerés. Az objektív és abszolút szellem objektum és szubjektum dialektikus egységében, folyamatában fejlődik és teremődik, és ez biztosítja egy objektív ontológia lehetőségét is. A hegeli abszolút tudás, amely a megismerés legmagasabb foka, a „külsővé-válás” visszavétele a szubjektumba, azaz a tárgyiaság teljes megszüntetése. Ugyanakkor természetesen Hegel ember és természet valóságos összefüggése helyébe egy abszolút objektumot–szubjektumot állít, amely az egész természet és az egész emberiség egyszerre, az abszolút szellemet mint szubsztanciát, „a spinozai szubsztancia, a fichtei öntudat és a kettő hegeli szükségszerűen ellentmondásos egysége, az abszolút szellem”²² A közvetítettség, a különállás csak az abszolút egység folyamatában szűnik meg, s így a valóságos teremtés abszolút megszüntetés is egyben (és csak így az).

Hegelnél a dolog jelentése, léte tehát csak a dialektikus viszonyban van! A dolog egyenlő az ÉN-nel – de csak valóságos történeti folyamatában válik azzá. „. . . a dolog magánvalóan semmi; jelentése csak a viszonyban van, csak az én által az énré való v o n a t k o z á s a által”²³ Az abszolút bázis itt maga az objektív fejlődési folyamat, a „v a l a m i v é - v á l á s” folyamata, a valóságos történelem (mint ember és tárgy történelmi kapcsolata). És ezáltal válaszolódik meg az a kérdés is, hogy ti. m i v e l v a l ó m e g e g y e z é s b e n i s m e r h e t ő f e l v a l a m e l y k i j e l e n t é s i g a z s á g a , a közvetítési folyamat valós volta, igazsága. S ez a külsővé-válás lesz a *Fenomenológia* középponti fogalma, amelyben a szellem tevékenysége, a munka már nemcsak természeti, ill. társadalmi tárgyakat hoz létre, hanem magát az embert is.

²⁰ Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Akadémiai, Bp. 1971, 23. o.

²¹ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Jelzett kiad., 37. o.

²² Marx és Engels: *A szent család*. MEM 2, Kossuth, Bp. 1958, 138. o.

²³ Hegel, i. m. 404–405. o.

Látjuk tehát, hogy a hegeli alapkérdés megválaszolása – hogy ti. h o g y a n t u d a z o b j e k t í v v a l ó s á g t á r g y n a k l e n n i s a j á t m a g a s z á m á r a – a s z e l l e m k ü l s ő v é - v á l á s a, t ö r t é n e l m i m o z g á s a f o l y a m a t á b a n k ö v e t k e z i k b e. A „feltétlen dolog” fogalma itt (a filozófiai-ontológiai vizsgálódás során) értelmét veszti, mivel semmi se lehet önmaga által feltételezve. Valami vagy saját maga által, vagy valami más által dologgá lesz t é v e. A valóságos megismerés a megismerési folyamatot és a dolog kölcsönhatásait is jelenti. Az igaz nemcsak mint szubsztancia jelenik meg, hanem mint szubjektum is. A szubsztancia önmagában szubjektum, mint önmagára irányuló reflexiója. A szubjektum mint lét csak annyiban valóságos, . . . „amennyiben önmaga tételezésének mozgása, vagyis mássávévésének önmagával való közvetítése”²⁴ – önmaga dialektikus közvetítésével és folyamatában. A s z u b j e k t u m itt, mint a reflexió mozzanata, mint „m a g a a k ö z v e t í t é s i f o l y a m a t” létezik. S így mivel a lét abszolút módon közvetett, a szellem azonosítja magát, létezését lényegével. Nem két külsődleges fogalom egymásra vonatkozásáról van szó tehát, hanem az objektív valóság saját belső dialektikusan ellentmondásos természetéről! Az azonosság tétel e hegeli bizonyításával (hogy ti. „a létezőnek az a természete, hogy léte egyszermind fogalma”) a tárgy belső lényegét, természetét, a valóságos létviszonyok igazságát fejezi ki – és nem a kategóriáékét. Ezért írhatta később Engels róla, hogy „a hegeli rendszer végül nem egyéb, mint módszerében és tartalmában idealista módon a feje tetejére állított materializmus”.²⁵

Talán Hegel *Logikájából* tűnik ki a legjobban,²⁶ hogy nála a létrejövés objektív ontológiai túlsúlyba kerül a léttel szemben, és ezzel egy mindenoldalú egyetemes módszert hív életre. Nagy érdeme, hogy az ellentmondás nála nem filozófiailag meghaladóként, hanem végső ontológiai elvként szerepel. Ez az ellentmondásfelfogás logika és ontológia mély összefonódása kapcsán egyesíti a dialektikus és történelmi szemléletet. Az emberi gondolkodás történetét mint az objektív valóság meghódításának történetét szemléljük, ellentétben az addigi gondolkodókkal; hiszen az emberi világképet az egyes dialektikus összefüggések legzseniálisabb feltárásai sem állíthatták alapvetően át mindaddig, amíg minden általános érvényességük mellett végső soron mégis egyes összefüggések

²⁴ Uo. 17. o.

²⁵ Engels: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége. Uo. jelzett kiad., 265. o.

²⁶ Hegel a megismerés fejlődésének teljes folyamatát, az abszolút szellem elkülönöződési-fejlődési folyamatát, a tiszta gondolkodáshoz való eljutást a *Logika tudományában* írja le, itt éri majd el fogalma szerint tárgyát a gondolkodás. Marx szerint ez a mű „a hegeli filozófia titka”. Lényeges mondanivalója a szubsztancia fejlődéstörténete, amelyet objektumok, tárgyak, dolgok, osztályok szükségszerű fejlődési folyamatának történeteként ír le. A *Logikának* ontológiai alapvetés van, a tartalom végig a maga egészében megmarad, természetének újabb és újabb kibontakozásával bővülve, s mindig utolsó állapota adja a lét természetét. A dialektika kategóriái így ennek a fejlődésnek mindig meghatározott pontján jutnak jogukhoz, – a kezdetben viszont minden fejlődési állapot eltűnten bennerejlik. A szubsztancia szükségszerű fejlődésen megy keresztül, anyaggá kell, hogy váljon, majd ismét fejlődnie kell gondolkodó anyaggá és így tovább. „A *Logikában* a misztifikált ’fogalom’ önfejlődésének vagyunk tanúi; hogyan válik egy meghatározott folyamat során az abszolút eszmévé. Azután ez a ’fogalom’ most már mint abszolút eszme ’elidegenedik’ önmagától, anyagi természetűt válik, s mind ilyen folytatja útját, fejlődésének csúcspontját az állati szervezetben éri el. A ’fogalom’ ekkor ismét metamorfózison megy keresztül, és szellemmé válik. A szellem – az embertől való minden elidegenedettsége ellenére – az általánosított (emberi) tudat, s a Szellemfilozófia ennek fejlődését ábrázolja. A szellemfejlődés végső szakasza az abszolút szellem, betetőződése pedig a filozófia, közelebről a hegeli filozófia.” (Erdei L.: *Bevezetés a Logika tudományához*. I, I. m. XXIV. o.)

maradnak, és nem fogják át – reálisan és gondolatilag – minden oldalról a lét összességét. Hegelnél az abszolútumra a dialektikus folyamatszerűség ugyanazon törvényes érvényes, mint a végesség egész világára, a konkrét totalításra. A végesség, a konkrét ugyanolyan ontológiai struktúrával rendelkezik, mint maga az abszolútum. „Az igaz az egész. Az egész pedig csak a fejlődése által kiteljesülő lényeg.”²⁷ Felfedezi, hogy az egész olyan elemekből, részekből áll, amelyek önmagukban is totalitásokként léteznek. Ez a hegeli totalitáskonceptió dialektikusan dinamikus – az abszolútum így csupán keletkezésének folyamatában tehet szert igazi tartalomra, amennyiben ezt a keletkezési és kibontakozási folyamatot ontológiailag elsődlegesnek nyilvánítjuk. Bár Hegel ezt a reális genezist gyakran egy logikai levezetéssel helyettesíti, alapja mégis az ontológia, amelyben ezt a reális genezist mindenféle tárgyiség dinamikus alakzataként fogja fel. „. . . Hegel a valóságot, magukban véve, tehát viszonylagosan totális komplexusok totalitásaként fogja fel, és hogy az objektív dialektika az ilyen komplexusok valódi geneziséből és önkibontakoztatásából, kölcsönhatásából és szintéziséből áll, így hát az abszolútum mint az ilyen totális mozgások összessége sem emelkedhet a konkrét mozgásokkal szemben soha a túlvilági közönyösség nyugalmi állapotára, hanem inkább mint valódi mozgások konkrét szintézise – abszolút volta ellenére – maga is mozgás, folyamat, és hogy ezért benne is változatlanul hatékony marad a hegeli ellentmondás ősfomája, az azonosság és nem-azonosság azonossága. A hegeli filozófiának ez a dialektikus-ontológiai magva nyilvánvaló ellentétben áll rendszerének logikai-hierarchikus felépítésével”²⁸ – azáltal, hogy az ontológiai megállapításokat állandóan alárendeli ezeknek a logikai-hierarchikus nézőpontoknak, és ezáltal eltorzítja őket.

A hegeli logika tehát ontológiailag meghatározott; nemcsak egyes logikai kategóriák, hanem felépítésük, egymásból való következésük, hierarchiájuk is pontosan meg kell hogy feleljenek a valóság ontológiai felépítésének, eszmei és történelem azonosságának. (Az eszme célja az a logikus cél, hogy végtelen, valóságos szellem legyen.) Logika és ontológia mély szellemi egyesítése jelenik itt meg; a valódi ontológiai összefüggések adekvát gondolati kifejezésüket azonban csak logikai kategóriák formájában kapják, másfelől a logikai kategóriák nem pusztán gondolkodási meghatározottságok, hanem a valóság lényegi mozgásának dinamikus alkotórészei, lépcsőfokok, állomások a szellem önmaga-elérésének útján. A hegeli ellentmondások logikája így egy önmagában dinamikus-folyamatszerű módszerben és történetiségben nyilvánul meg. A valóság soha nem mint eredmény, hanem mint a valóság t e n d e n c i á j a, létrejövési folyamata jelenik meg. Az ellentmondás magának a folyamatnak, nem pedig a folyamat koncepciójabeli ellentmondása.

A hegeli azonos szubjektum–objektum viszony az abszolút szellem dialektikus önfejlődési folyamata tehát, a közvetítés mozgása, tevékenysége, mint logikai-ontológiai viszony. Nála – akárcsak Spinozánál – „az eszméknek (a szubjektívnek) a rendje és összefüggése ugyanaz, mint a dolgoknak (az objektívnek) az összefüggése és rendje. Minden csak egyetlen totalításban van; az objektív totalitás és a szubjektív totalitás, a természet rendszere és az intelligencia rendszere egy és ugyanaz; egy szubjektív meghatározottságnak ugyanaz az objektív meghatározottság felel meg.”²⁹ És ez biztosítja szubjektum és

²⁷ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Jelzett kiad., 18. o.

²⁸ Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról I*, Jelzett kiad., 242–243. o.

²⁹ Idézi Lukács György, uo. 205. o.

objektum ontológiai azonosságának, ill. megismerésének lehetőségét. Az egység logikai kifejtésének következtében azonban erőszakot tesz az ontológiai alaptényeken; a szubsztanciának szubjektummá válása is ezen ontológiai-logikai folyamatként megy végbe. Így a fejlődés sem a konkrét anyagi világ önfejlődése és öntermészete által határozódik meg, hanem egy előre tételezett eszme elvont logikai-ontológiai természete következtében – bár ontológiai bázisát soha el nem veszttve. A hegeli ontológia így logikára alapozott ontológia, amelynek legadekvátabb kifejeződését csakis logikai kategóriákban, kapcsolatokban találja meg – úgy, hogy a helyesen felismert ontológiai viszonyokat, felismeréseket logikai formába kényszerítésük révén eltorzítja (bár evvel egy új dialektikus logika alapzatát fekteti le). A megismerés kategóriái is (amelyek a társadalom és történelem megismerésére irányulnak) e logikának való alárendeltségük folytán torzulnak el – de a kritikai ontológia filozófiatörténetileg hatalmas előrelépés. Így nem elvetésére, hanem átfordítására van szükség. Az átfordítás pedig nem egyszerű megfordítás, talpraállítás, hanem magához a valósághoz való viszonyulás, az innen való kiindulás, vagyis az ember társadalmi-gyakorlati aktusában benne foglalt legáltalánosabb formaelemek általánosítása, elvonatkoztatása. Ezzel a hegeli dialektikát – amely a fogalom története, önfejlődése,³⁰ az abszolút szellem önmozgásának dialektikus fejlődése – a valóságos világ mozgásának dialektikája váltja fel.

III

A marxi filozófia már kezdetben is a hegeli külsővé-idegenné váláshoz kapcsolódik – mivel Hegel ebben fedezi fel a lét, az élet lényegét. Marxnál ez a kapcsolódás kritikus és konkrét természetű. A valóságos lét és élet, ember és természet (társadalomtörténeti viszonyának) vizsgálatával, a különféle létformák konkrét történeti elvonatkoztatásával kezdődik – gazdagság és filozófia tudatos összekapcsolásával. Marx összes kijelentései létről szóló, ontológiai célzatú állítások. A *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* jelennek meg először a filozófia történetében a gazdaságtan kategóriái az emberi élet termelésének és újratermelésének kategóriáiként – így válik lehetővé a társadalmi lét materialista alapon való ontológiai kifejtése. Marx dialektikus módszere „alapját tekintve, nemcsak különbözik a hegelitől, hanem annak szöges ellenkezője. Hegel számára a gondolati folyamat, amelyet eszme néven még önálló alannya is alakít, demiurgosza a valóságnak, amely annak csak külső megjelenése. Nálam, megfordítva, az eszmei nem más, mint az emberi fejben áttett és lefordított anyagi.”³¹ A t á r g y így Marxnál már nem elvont dolog, hanem

³⁰ „Az abszolút fogalom . . . öröktől fogva . . . az egész fennálló világ tulajdonképpen eleven lelke. Az abszolút fogalom önmagához fejlődik mindazokon az előfokokon át, amelyeket a Logika tüzetesen tárgyal . . . azután 'külsővé-idegenné válik', amennyiben a természetté változik át; itt anélkül, hogy tudatában volna önmagának, a természeti szükségzerűség mezében újabb fejlődésen megy át és végre az emberben megint öntudatra jut; ez az öntudat a történelemben megint felküzd magát nyers állapotából . . . Hegelnél tehát a természetben és a történelemben napvilágra lépő dialektikus fejlődés, vagyis a minden zezgugos mozgáson és pillanatnyi visszaesésen keresztül érvényesülő, az alacsonyabbtól a magasabb felé törő tovahaladás okozati összefüggése csupán a fogalom öröktől fogva . . . végbemenő önmozgásának a lenyomata.” (Engels: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége. Uo. jelzett kiad., 280. o.)

³¹ Marx: Utószó [a Töke] második kiadásához. MEM 23, jelzett kiad., 20. o.

valóságos munka, történeti és társadalmi szembenállás eredménye és terméke. „Az ember *valóságos*, tevékeny viszonyulása önmagához mint nembeli lényhez, vagyis a maga tevékenykedése mint valóságos nembeli lényé, azaz emberi lényé csak általt lehetséges, hogy valóban előteremtí magából összes *nembeli erőit* . . .”³²; A külsővé-válás az elidegenedés fogalma így nem tárgyasulás általában, hanem csak bizonyos társadalmi formációk terméke és lényege (idealista és materialista dialektika különbsége!). Hegel ui. a folyamat során azonosítja az elidegenedést, a külsővé-idegenné válást és a tárgyasulást, ami ember és öntudat idealista azonosítását jelenti e kategóriák egybevonásával, differenciálatlanságával (szubjektív oldal). Ezzel szemben Marx a munka modelljének, mint sajátos történeti létszféra kibontásával, a valóságos természeti-társadalmi létviszonyokból, a valóságos élet tényleges történelmi folyamataiból vezeti le a filozófiai kategóriák természetét. Ezáltal csak a tárgyasulás lesz az általános, minden társadalmi formációra érvényes kategória (objektív oldal), mint „minden dolog és vonatkozás elsődlegesen anyagi tulajdonsága”.

A közvetítési folyamat kapcsán jön létre a tárgyi lényegi erők szubjektívizálása az objektumon belül. „Tárgyinak, természetinek, érzékinek *lenni* és ugyanakkor tárggyal, természettel, érzékkel magán kívül bírni vagy tárgynak, természetnek, érzéknek *lenni* egy harmadik számára: ez azonos . . . Egy nem-tárgyi lény *nem-lény, képtelen lény!*”³³ Így mivel a valóságra vonatkozó minden viszonyulásunk és tudásunk végül is, adott történelmi szintű visszatükrözés eredménye és terméke, a filozófia számára teljességgel önmagában vett, emberi vonatkozás nélküli „feltétlen” valóság nem létezhet. Az emberi megismerés, a filozófia csak tárgyi valóságot, folyamataival, történetével és kölcsönhatásaival együtt létező, konkrét tárgyként létező, t á r g y k é n t k ö z v e t í t e t t valóságot ismer. Csak olyan objektumot, amely lehetőség szerint – a konkrét objektum–szubjektum viszonyban – vonatkozhat másra, így tárgya lehet másnak. A filozófia, a dialektika kategóriái így a filozófiai-ontológiai tárgyalás során, a valóság történeti mozgásának elvonatkoztatása folyamatában merülnek fel, az ember létezésének és lényegének történeti különbsége kiküszöböléseként. Csak mint meghatározott létviszonyok között értelmes általánosítások. Lényegük így egyszerre ontikus-ontológiai. A materializmus módszere, vagyis a történetiség alapelve, a különböző létszférák specifikus és történelmi egymásraépülése az, amely a filozófia kategoriális „sémáját” és rendszerét, egymásba való történeti átváltozását meghatározza. Vagyis az, hogy egy meghatározott korban miért csinálnak az emberek egyáltalán filozófiát? A kategóriák így lesznek a „meghatározott lét formáivá, létezés-meghatározásokká”, a tárgyiség történetileg meghatározott létének konkrét formáiként. Az ismeretelmélet fentebb jelzett alapproblematikai és kategóriái is így, mint a tárggyá tevés történeti analógiájaként, módszereként, mint ontológiai-filozófiai probléma válnak megoldhatóvá. A megismerés módszere ezáltal az objektum létszerű-tárgyi természetének, mibenlétének megismerését jelenti, az objektummá v á l t létező jelenségek konkrét történeti totalitásként való megismerését. E folyamat hordozója Hegelnél szubjektum, de teremtett szellemi-ontikus eredetű szubjektum (szubsztancia)³⁴ – Marxnál maga a termé-

³² Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Jelzett kiad., 105. o.

³³ Uo. 108. o.

³⁴ „Hegel . . . az abszolút szellemmel csak *látzatra* 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.” (Marx és Engels: A szent család. Uo. Jelzett kiad., 85. o.)

szeti-társadalmi lét meghatározott létszerű folyamata. „A marxizmus nem a változatlan szubsztanciát dinamizálja, hanem magát a tárgy 'dinamikáját', a tárgy dialektikáját tette meg 'szubsztanciának' . . . ”³⁵

Mint láttuk, Hegelnél a tárgy nem más, mint az abszolút szellem saját maga tárgyként való léte, magáért való léte, „tárgya-önmaga” – „a szellem azonosította létezését lényegével, tárgya magának, amint van . . . ”³⁶ A gondolkodás így nem az objektív valóságot ragadja meg, hanem végül is saját magát, mivel a gondolkodásnak nincs saját magán kívül tárgya. Az Én mint öntudatos szellem a folyamat során kibékül és azonosul az ésszel mint létező valósággal. A tárgy így feloldódik a szellemben, így nem valóságos tárgy, mivel nincs valóságos szembenállás, csupán tárgyasult öntudat, – míg Marxnál t á r g y i a - s u l t n e m b e l i e r ő : „éppen a tárgyi világ megmunkálásában bizonyul az ember ezért csak valóban *nembeli lénynek*,”³⁷ vagyis magán túlmenő lénynek, amelyek az objektumra való folytonos tevékeny vonatkozása teremti magát (az embert).

Marxnál tehát az azonosság nem egy általános és elvont szellem tevékenységének, hanem a társadalmilag konkrét emberi tevékenységnek – munkának – eredménye. A tárgyat a társadalmi-emberi munka termeli és teremti. A tárgy így mindenképpen l é t r e h o z o t t tárgy. Létrehozása egyrészt természeti, másrészt az emberi tevékenység, az emberi-tárgyi viszonyulás, közvetítési folyamat eredménye. Így az embernek a tárgyhoz való viszonya nembeli viszonyná válik, mivel az ember éppen e specifikus viszonyulásával teremti meg és hozza létre saját magát, saját nembeli erőit nembeli élete tárgyául. Az ember önmagához való viszonya így tárgyi viszony, de csak mert egy másik emberhez való viszonya által közvetített, mert az ember sajátos emberi természetét e tárgyak létrehozásával és elsajátításával fejleszti ki – e konkrét és tevékeny tárgyi-emberi, objektum–szubjektum viszony megteremtésével. Az ember első tárgya mindig az ember, s e kapcsolatot és szembenállást mindig konkrét társadalmi szükségletei termelik – amely így nem szellemi, hanem valóságos emberi szükségletek által meghatározott szembenállás. Ez jelenti az emberi tevékenység objektívációit, a tárgyiasságot, mint az ontikum szubjektíválódását (objektummá válását), valamint a szubjektum tárgyi feltételeit, keletkezésének feltételeit. „A terelés . . . nemcsak tárgyat termel a szubjektum számára, hanem szubjektumot is a tárgy számára.”³⁸ A tárggyá-válás története így egyenlő lesz az ember történetével, s e tevékeny folyamat (történelem) során következik be a tárggyá-tevés folyamata, a külsővé válás, a (konkrét társadalmi) elidegenedés. A tárgy is nemcsak az, amit az ember bír, hanem végül is a tárgy maga az ember!³⁹

Mint láttuk, a Marxot megelőző materializmus és idealizmus közös hamis gyökere, hogy mindkettő valamilyen elvontságot állít a valóságos történeti ember helyébe: a materializmus puszta természeti lénynek, az idealizmus gondolkodó szubsztanciának tekinti az embert. Ezzel szemben az embernek a tárgyi világ feletti tényleges hatalma tárgyi, anyagi tevékenységében van. Az emberek társadalmi gyakorlatukban haladják meg a természeti közvetlenséget, ezáltal társadalmi tárgyakat hoznak létre (második természet), s így átformálják az emberi szubjektumot is, sőt a társadalmi fejlődés során az

³⁵ Karel Kosik: *A konkrét dialektikája*. Gondolat, Bp. 1967. 26. o.

³⁶ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Jelzett kiad., 27. o.

³⁷ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Jelzett kiad., 50. o.

³⁸ Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. *MEM* 46/1, Kossuth, Bp. 1972, 19. o.

³⁹ Lásd Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Jelzett kiad., 107–109. o.

eredeti közvetlenség meghaladásával a szubjektumot önmagától is elidegenítik. „Az elidegenült munka által az ember . . . nemcsak a termelés tárgyához és aktusához mint idegen és vele szemben ellenséges hatalmakhoz való viszonyát hozza létre; létrehozza azt a viszonyt is, amelyben más emberek az ő termeléséhez és termékéhez állnak és azt a viszonyt, amelyben ő e más emberekhez áll . . . A munkásnak a munkához való viszonya létrehozza a tőkésnek . . . a munkához való viszonyát. A *magántulajdon* tehát a terméke, az eredménye, a szükségszerű következménye a *külsővé-idegenné vált munkának*, a munkás külsődleges viszonyának a természethez és önmagához.”⁴⁰

A filozófia kiindulópontjává ezáltal az ember–természet valóságos társadalomtörténeti viszonya, s ebből a fennálló adottságokat megváltoztató érzéki-tárgyi-gyakorlati tevékenység válik. A marxi gyakorlatfelfogás a valóságot mint a maga vonatkozásába hozott egész természetet újratermelő egyetemes érzéki-emberi tevékenységhez való viszonyt jelenti. Az ember lényege a természettel folytatott aktív történeti kölcsönhatás folyamatában a társadalmi viszonyok összességévé lesz. Az egyén csak az objektumokban tárgyiasult emberi képességek társadalmilag közvetített cselekvő elsajátításával, objektum és szubjektum társadalom-történeti egységében válhatott valóságos szubjektummá. A társadalmi tartalmú objektívációk szüntelen növekedésével a természet is társadalmivá válik az ember számára – az emberi lét valóságos részévé válik –, így az ember, mint természeti-társadalmi lény jelenik meg. A természettel kialakított viszony, a természet megmunkálása az emberi-vonatkozásba hozást jelenti. A természet ezáltal, mint ontikus-ontológiai totalitás, valóságos hatótényezőként foglalja magába az embert (társadalmat), és ebben az értelemben mint az emberrel-egy konkrét totalitás jelenik meg. Az ember tárgyi formát ad társadalmi-történeti szubjektivitásának; tevékenysége mint valóságos természeti erő integrálódik a magánvaló világban (ember és a „magánvaló” tárgyi világ természete egységének megfelelően). A természet ezáltal történelmi természetként létezik az ember számára.

Az ember tehát természeti lény, de nemcsak az, hanem „*emberi* természeti lény; azaz önmagáért-valóan léttel-bíró lény, ezért *nembeli lény*, s mint ilyennek mind létében, mind tudásában igazolódnia és tevékenykednie kell. Sem tehát az *emberi* tárgyak nem a természeti tárgyak, ahogyan közvetlenül kínálkoznak, sem pedig az *emberi* érzék, ahogyan közvetlenül *van*, ahogyan tárgyilag *van*, nem *emberi* érzékiség, emberi tárgyiség. Sem a természet – objektive –, sem a természet szubjektive nincs meg közvetlenül az *emberi* lény számára adekvát módon. S mint ahogy minden természetesnek *keletkeznie* kell, az *embernek* is megvan a keletkezési aktusa, a *történelem*, amely azonban számára egy tudatos és ezért mint keletkezési aktus tudatosan magát megszüntető keletkezési aktus. A történelem az ember igazi természetétörténete.”⁴¹ Az emberi tevékenység objektívációi ezért csak a maguk sajátos történelmi-társadalmi természetében ragadhatók meg, vagyis úgy, mint az ember és a természet kölcsönhatásának produktumai. A kölcsönhatás szubjektuma tehát mindig a valóságos történelemcsináló ember (osztály).

Az elvont lét problémája ezáltal válik konkrétan emberi-társadalmi problémává, amely a konkrét lét (okozati létszféra) és konkrét társadalmi gyakorlat (teleológiai cél) egysége és vonatkozása által határozódik meg. E vonatkozás a j á t o s t e r m é s z e t e , vagyis társadalmisága és történeti konkrétsága, mint mindig adott kor társadalmi gyakorlatának,

⁴⁰ Uo. 52–53. o.

⁴¹ Uo. 109. o.

társadalmi létének h o g y a n j a és m i k é n t j e lesz általános és konkrét lényegének meghatározója és szükségszerűsége. Nem egy általános és absztrakt vonatkozás (elvont lét), hanem mindig meghatározott lét és meghatározott társadalmi lét (és tudat) vonatkozásának é p p e n i l y e n s é g e. Itt mutat túl a marxizmus azon a mechanikus materializmuson, amely csak elvont, absztrakt létet ismer, az emberi létet pedig csak természeti létként fogja fel, amely így konkrét társadalmi bázissal sem rendelkezhet – így elvesztette ontikus bázisát is, hiszen absztrakt szembenállásával konkrét kölcsönhatása lehetőségét is kizárta. Tehát el sem jutott e tevékeny vonatkozáshoz mint emberi tevékenységhez, megmaradt egy metafizikus természeti-ember koncepción belül. A túlmutatás a sajátosan emberi viszonyulás, az emberi lét differencia specifikumának megjelölésében, történeti feltárásában történik meg, amely alapvetően társadalmi meghatározottságú, társadalmi lét, de lényegének ez csak egyik meghatározója. A „társadalmi viszonyok összességénél” annak általános ontológiai, társadalmi-természeti létjellegét is látnunk kell, hiszen azon túl, hogy genetikusan ontikus eredetű, éppen társadalmi természetével teremti állandóan azonosságát a vele „szembenálló” természettel, folytonosan egyazon és tevékeny vonatkozásán keresztül határozódik meg vele, s e folytonos gyakorlati vonatkozáson keresztül és által emeli magát mind magasabb szintre. „... az élettevékenység fajtájában rejlik egy species egész jellege, nembeli jellege, és a szabad tudatos tevékenység az ember nembeli jellege ... az egész természetet az ember *szervetlen* testévé teszi ... a természetből *él* ... a természet az *ő teste*, amellyel állandó folyamatban kell maradnia, hogy meg ne haljon”.⁴²

Ez az állandó kölcsönhatás pedig, az alapvetően új létforma, az emberi munkatevékenység mint természet és társadalom átalakító társadalmi-emberi gyakorlat. Ember történelmi lényé csak munkája által válhatott, mivel „termelte” saját maga történetét. A munka, az emberi praxis kategóriája az, amivel az ember kölcsönhatásba léphet saját létével és a vele állandóan saját vonatkozásában szembenálló természettel, s e konkrét társadalmi gyakorlat által válik az egész lét egységessé, nekünkvaló létté. És csak e tevékenység révén válhat lehetővé az embernek természeti határain való túllépése, innen ered véges-önmagán túllépő természete. E tevékenység alapvetően társadalmi, de természeti-társadalmi jellegű, társadalmisága csak a természeti konkrét totalitások szükségszerűségének figyelembevételével lehet eredményes – de ugyanakkor csak azokkal ellentétben lehet az. Az ember szubjektummá válása is csak a természet erejével, a természet örököseként következhet be, de ugyanakkor és ugyanabban a vonatkozásban csak azzal ellentétben, a társadalmi lét genezisével válhatott azzá. E tevékeny szubjektivitás szükségszerűen előfeltételezi az individualitást, de ugyanakkor ugyanolyan szükségszerűséggel annak ellentétjét is, amely csak mint társadalmi-individualitásként létezhet. „... az emberi természet nem található meg egyetlen különös emberben sem, csakis az emberi nem egész történetében”.⁴³

Ezen ellentétek valóságos természete maga az emberi lét lényegi ellentmondása, dialektikus mozgása, mint állandó vonatkozásban levés. Tehát nem két különálló szubsztanciális létforma (természet mint ontikus lét és társadalmi lét) elvont egymásvonatkozása, kölcsönhatása, vagy szembenállása, hanem szubjektum–objektum e g y m á s t e r e m-

⁴² Uo. 49–50. o.

⁴³ Gramsci: *Filozófiai írások*. Kossuth, Bp. 1970, 82. o.

t e t t e e g y s é g e. Egy olyan ontikus megalapozottságú (ontologikussá vált) társadalmi lét, amelynek alapvető egységét és létét az emberi-társadalmi tevékenység konkrét történetisége és állandó folyamata biztosítja és határozza meg. Szemben Hegellel tehát, aki felfedezte a munkát mint történeti folyamatot, de azt végül is az abszolút szellem önfejlődési folyamatában, mint a fogalom mozgását határozta meg, a marxizmus e történeti folyamatot konkrét természeti és történeti viszonyra alakítva, a konkrét anyagi-társadalmi tevékenységben jelöli meg az egység lehetőségét. Tehát „nem a gyakorlatot magyarázza az eszméből, hanem az eszmealakulatokat az anyagi gyakorlatból ... a tudat valamennyi formája és terméke ... csakis azoknak a reális társadalmi viszonyoknak gyakorlati megdöntése által oldható fel, amelyekből ezek az idealista fantazmagóriák származnak – tehát nem a kritika, hanem a forradalom a hajtóereje a történelemnek”.⁴⁴ A marxizmus tehát a valóságos termelési folyamatból, a közvetlen élet anyagi termeléséből kiindulva mutat túl a lét pusztá megértésén, annak további lehetőségkereteit kutatva nem az embert általában, hanem a valóságos, történetien cselekvő ember „mivé válását”, forradalmi megváltoztatását tűzi ki célul. Azokért a (mindig történetien konkrét) létformákért harcol tehát, amelyben e vonatkozás maga, az ember társadalmi gyakorlata mindjobban valóságos természete szerint realizálódhat, hogy annak szükségszerűsége egyre inkább szabadságává váljon. „A filozófusok a világot csak különbözőképpen *értelmezték*; a feladat az, hogy *megváltoztassuk*”⁴⁵ – adja meg Marx a filozófia új tárgyát és feladatát!

Marx tehát elutasítja a spekulatív filozófia „öntudat és szubsztancia” viszonyként megfogalmazott főkérdését, amely csupán elméleti viszonyulást jelent az elvont léthez. Az általános és elvont (spekulatív) anyag–tudat kérdésfelvetés helyett, a filozófia fő tartalma nála nem e viszony elméleti kifejezését, hanem a valóságos anyagi-tudati viszonyokba való gyakorlati-forradalmi beépülést jelenti (mint természet- és társadalomtörténetileg szervezett társadalmi gyakorlat), ahol a tudat egy m e g h a t á r o z o t t o s z t á l y , a proletariátus forradalmi akcióiból megfogalmazott elméleti tudat! Így az azonosságot sem egy általános szubjektum–objektum viszony teremti, hanem a történelem azonos szubjektum–objektuma, a valóságos történeti szubjektum mint történelemcsináló társadalmi osztály. Az elvont filozófiai viszony helyébe ezáltal az öntevékenység és az anyagi-társadalmi élet egybeesése kerül, és ez válik valóságos tartalmává objektum és szubjektum, lét és tudat azonosságának. „Ott, ahol a spekuláció végéhez ér, a valóságos életnél kezdődik tehát a valódi, pozitív tudomány, az emberek gyakorlati tevékenységének, gyakorlati fejlődési folyamatának ábrázolása. A tudatról szóló fázisok végükhöz érnek, helyükre valódi tudásnak kell lépnie. A valóság ábrázolásával az önálló filozófia elveszíti létezési közegét.”⁴⁶

Az összes megelőző filozófiákkal szembeni marxi túllépés lényege tehát az, hogy a természettel való általános szembenállás, az „ontikusan-objektív világ” ábrázolása helyébe a konkrét társadalmi valóság, a társadalmi folyamatok összességének mint totalitásnak az elemezése kerül. Marx és Engels ezt ragadják meg, és e konkrét társadalmi lét által feltárt és megváltoztatandó világ kerül a filozófiai kérdésfeltevés középpontjába. Ez így

⁴⁴ Marx és Engels: A német ideológia. *MEM* 3, Kossuth, Bp. 1960, 41. o.

⁴⁵ Marx: 11. Feuerbach-tézis. *MEM* 3, Jelzett kiad., 10. o.

⁴⁶ Marx és Engels: A német ideológia. Uo. Jelzett kiad., 25. o.

egy radikálisan új filozófiát jelent, amely Hegelen és Feuerbachon – és általában az egész megelőző filozófián – túllépve már nem a világról szóló általános elmélet, hanem valóságformáló és átalakító világszemlélet; vagyis módszer a konkrét társadalmi léhelyzetek forradalmasítására. Az összefüggéseket itt nem a fejekben kell kigondolni, hanem a tényekben felfedezni – így a filozófia feladatává a világ forradalmi megváltoztatása elméleti és gyakorlati módszerének kimunkálása válik. Az tehát, hogy „hogyan lehet változó körülmények között, változó taktikával, folytonosan az egységes proletárforradalom érdekeit szolgálni”.⁴⁷ A filozófia általános létkategóriáinak tartalmává ezáltal a forradalmi osztály létének filozófiája válik.

Mint láttuk tehát, ember és természet elvont viszonya helyett Marx és Engels a konkrét termelés általános sajátosságaiban találta meg azt a különös élettevékenységet, amely a természeti feltételek talaján mozogva teremti meg magát az embert, s ezáltal a valóságos történeti ember anyagi-gyakorlati tevékenységén keresztül vizsgálja „létét” (mint társadalmi-történeti terméket). Mint írják: „az embereket az állatoktól megkülönböztethetjük a tudattal, a vallással, vagy amivel akarjuk. Ők maguk akkor kezdik magukat az állatoktól megkülönböztetni, amikor *termelni* kezdik létfenntartási eszközeiket . . . Azzal, hogy létfenntartási eszközeiket termelik, az emberek közvetve magát az anyagi életüket termelik.”⁴⁸ Ember és természet kapcsolata így ember és ember kapcsolatává válik, amelyben a természeti és társadalmi viszonyok átalakítása, az emberek közötti viszonyok átalakítását feltételezi és jelenti. És már nem egy általános elidegenedettségi viszonyban tehát, hanem a forradalmi munkásmozgalom valóságos szükségletei alapján. „Az elidegenülés megszüntetése ezért nem a tárgyiasságnak a megszüntetését jelenti általában, hanem azoknak a viszonyoknak a megszüntetését, amelyekben az embereknek a valóságos nembeli tárgyiasságát’ elszakítják és szembefordítják létrehozóival, számára idegen ellentétes lényeggé teszik.”⁴⁹

Így válik náluk a spekulatív történelem valóságos történelemmé, a m u n k a t ö r t é n e l m é v é , ahol a filozófiai materializmus sem általában a történelemre való kiterjesztést jelenti, hanem „magának a materializmusnak történelmivé tételét. Az embereknek ahhoz, hogy történelmet csinálhassanak, meg kell hogy éljenek – de hogy megélhessenek, történelmet kell csinálniok!”⁵⁰ Ezáltal válik az ember önmagát teremtő lényvé, s a történelem a munka történetévé. Lét és gondolkodás hagyományos kérdésfelvetése és azonosítása helyébe a konkrét társadalmi történeti folyamat totalitásaként való elemzése kerül, amelyben mindig a legforradalmibb osztály v á l i k folyamatosan t u d a t o s é s t ö r t é n e l m i harca eredményeként, a történelem azonos szubjektum–objektumává. A filozófia, a történeti azonosság tehát akkor „válósul meg” igazán, ha a néptömegek forradalmi tudatává válik!

⁴⁷ Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Bp. 1971, 89. o.

⁴⁸ Marx és Engels: *A német ideológia*. Uo. Jelzett kiad., 23. o.

⁴⁹ Szabó András György: *Praxis és dialektika*. Kossuth, Bp. 1971, 70. o.

⁵⁰ Idézi Szabó András György: *A proletárforradalom világnézete*. Magvető, Bp. 1977, 226. o.

РЕЗЮМЕ

Иштван Мартон Крайци: Бытие и философия

Автор настоящей статьи желает содействовать в разработке одной из самых актуальных проблем современной марксистской философии, марксистской онтологии. Статья имеет гипотезный характер, и даёт возможность и обоснование для автора к последующему более конкретному исследованию.

В введении подвергается анализу диалектический характер бытия и познания, отношения и трансформируемости показана необходимая историческая и онтологическая основа всех философских и гносеологических вопросов. В статье рассматривается диалектика исторической тождественности субъекта и объекта,

человека и предмета, их творческой постоянной связи, появляющейся в конкретной общественно-исторической практике. В дальнейшем анализируется возникновение проблематики главным образом классической немецкой философии и показаны основные онтологические различия между философией Гегеля и Маркса. Наконец автор ищет решения вопроса путём конкретного исторического подхода к человеческой сущности, перешагнув таким образом традиционную философскую постановку вопроса, описывает в основных чертах возможные границы марксистской онтологии.

A TUDAT VISZONYLAGOS ÖNÁLLÓSÁGÁNAK ONTOLÓGIAI VIZSGALATÁHOZ

G O N D I J Ó Z S E F

1

Először röviden szólnunk kell a tudat *átfogó* marxista ontológiájáról, amelynek keretében ezt a vizsgálatot folytatjuk. Köztudott, hogy e kérdés körül a vita az ötvenes évek végén, a hatvanas évek elején kezdődött. Ez azóta elcsendesedett, anélkül azonban, hogy egységes álláspont, egyetértés alakult volna ki. Nagyfokú leegyszerűsítéssel négy típusra vonhatjuk össze a megfogalmazódott elgondolásokat.

Az egyik alapjában társadalomfilozófiai jellegű, s vulgárokonomizmusnak nevezhetjük. Lényege, hogy az anyagi termelési mód, azon belül a gazdasági tényező szerepét abszolutilizálja. A tudati tényezőt csupán a gazdasági szféra passzív reflexeként fogja fel, aminek tulajdonképpen semmiféle számottevő hatása, befolyása nincs a történelmi folyamatok menetére. Ennek megfelelően arra az álláspontra helyezkedik, hogy a tőkés rend pusztán belső gazdasági szükségszerűség nyomán roppan össze. Eszerint a munkásosztályt a tőkés termelés elemi erővel hajtja a forradalomba; forradalmi tudata csupán helyzetének tudatosulása. Ez a felfogás a társadalom anyagi tényezőit, az anyagi forradalmi gyakorlatot mint *mindent*, a tudatot, a forradalmi elméletet pedig – ontológiai értelemben – mint jóformán *semmit* állítja szembe egymással. Ebben az értelmezésben a tudatnak lételméleti szerepe, következképpen realitása sincs, csupán ismeretelméletileg értelmezhető.

Ez az egyoldalúság „kihívta” maga ellen az ellenkező egyoldalúságot, a tudat létszerűségének eltúlzását, az anyagi-gyakorlati léttel való túlzottan szoros egybevonását, azzal azonos, sőt még döntőbb létszintre való emelését, a tudat létbeli szerepének túlértékelését. A világ folyamatok összessége – írta Lukács György a *Történelem és osztálytudat*-ban –, és mivel nincsenek „dolgok,” a gondolkodás képmásszerűsége kérdésének sincs értelme. A lét és gondolkodás különbségének elvét a terória és praxis egybeesésének, azonosságának elvével kell felcserélni. Az elmélet így nem passzív tükör, hanem tevékeny valóság, ható, tette való tudat. A munkásosztály esetében, forradalmi gyakorlatában a forradalmi tudat a kiindulópont, a döntő faktor, a tudatosodás aktusa alakítja át objektumának tárgyiségformáját.¹

A harmincas évek második felétől az anyag és a tudat viszonya felfogásának olyan változata uralkodott el, amely az előzőről vázolt típushoz kapcsolható. Nem tudatosították kellően lételméleti és ismeretelméleti vonatkozásainak különbségét; a tudattal kapcsolatosan elsősorban az anyaggal való szembenállását, eszmei tükörkép jellegét hangsúlyozták. Azt, hogy a tudat a valóságban létező és ható tényező, hogy viszonylagos önmozgással

¹Vö. Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Bp. 1967, 462., 495., 496., 502., 513. o.

bíró realitás, gyakran csak elvon tételként szerepeltették az elméletben, miközben a gyakorlatban – nem kevés esetben – túlzott szerepet tulajdonítottak neki, a szubjektivizmus, a voluntarizmus szellemében.

A „baloldali” torzulások önkritikája, a társadalom anyagi tényezői mellett a tudati tényezők szerepének növekedése a szocializmus építésének folyamatában, a tudatra vonatkozó szaktudományos eredmények szaporodása stb. elődázhatatlanná tették, hogy a marxista tudatfelfogás is leküzdje egyoldalúságait, leegyszerűsítéseit, az újabb eredményeket és feltételeket is feldolgozva továbbfejlődjön.

Ez a folyamat azonban korántsem ment simán, újabb egyoldalúságok kialakulásától, régebbiekhez való visszatérésektől mentesen. Az ötvenes évek közepén az anyag és a tudat viszonya ontológiai és ismeretelméleti vonatkozásainak megkülönböztetésével és dialektikus összekapcsolásuknak igényével fellépő álláspont – megítélésem szerint – a dialektikus és történelmi materialista ontológiát vulgármaterialista irányba torzította el. Ezek szerint a materialista monizmus kiinduló elve a lételméletben az, hogy nincs a világon semmi más, mint az anyag; az anyag az egész valóságos világot jelenti, ideértve az embert a maga tudatával. A létben nincs eszmei létező. A tudat csak és kizárólagosan ismeretelméletileg áll szemben – mint nem-anyag, mint eszmei képmás – az anyaggal.² Ennek megfelelően két külön (esetleg egy, de a megkülönböztetett ontológiai és ismeretelméleti vonatkozást magába foglaló) anyag- és tudatfogalom kialakítása válik szükségessé a marxista filozófiában. Eszerint ontológiailag helytelen a társadalom jelenségeit is anyagira és tudatira osztani. A társadalmi jelenségek komplexek, anyagi és tudati oldalaik vannak. Marx és Engels azon tétele, hogy nem a tudat határozza meg az életet, hanem az élet határozza meg a tudatot, csak a hegeli és az ifjúhegeliánus idealizmussal, illetve a feuerbach materializmussal szemben jogosult. Az eszmék másodlagosságára tett hangsúly ma már a marxista materialista felfogás egyik alapvető gyengesége, s így elavult felfogás.

Közben kibontakozott „a marxizmus filozófiáját a maga egészében” „a gyakorlat filozófiájának” felfogó, az 1920-as évek társadalomontológiájához visszanyúló irányzat (amit a fentiekben Lukács György *Történelem és osztálytudat*-a alapján jellemeztünk témánk szempontjából), amely szerint a valóság nem más, mint a gyakorlat, melyben objektum és szubjektum egymástól elválaszthatatlanul és azonosként jelennek meg, s aminek eredményeképpen a „szabad társadalomban a társadalom mozgása az ember tudatos célkitűzéseinek van alávetve s nem ‚objektív’ törvényszerűségeknek”.³

Az anyag- és a tudat viszonya marxista ontológiai értelmezésének negyedik típusát az idős Lukács György felfogásában jelöljük meg. A *Történelem és osztálytudat*-ban kifejtett álláspontjától – e vonatkozásban is – maga határolja el magát. „Kísérlet történik ugyan arra, hogy az összes ideológiai jelenségek gazdasági alapszabályokból kapjanak magyarázatot”, mégis „mind a kapitalizmus ellentmondásainak, mind a proletariátus forradalmasodásának ábrázolása akaratlanul is túlnyomóan szubjektivistikus hangsúlyokat kap.” „Nem vettem észre, hogy . . . a gyakorlat-fogalom . . . túlfeszítése szükségképp átcsap idealista kontemplációba.” „A tárgy megtermelésének . . . alapjává válhatik ugyan egy elméleti felte-

² Vö. Vita az anyagfogalomról. Humboldt Egyetem, Berlin 1958. XII. 20. Kivonata megjelent: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1959/2., Sipos János: Kérdések, amelyek elől nem lehet kitérni. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1961/5., G. Klaus: *Jezsuiták, isten, anyag*. Kossuth, Bp. 1960, 436–438. o.

³ Vö. Vajda Mihály: Objektív természetkép és társadalmi praxis. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1967/2.

vés”, de „a történelem felmutat olyan eseteket, amikor gyakorlatilag helyesen cselekedtek egészen hamis elméletek alapján”. Elítéli, Hegelnél hegelibbnek nevezi azt a gondolatát, miszerint a proletariátus forradalmi tevékenységének alapját az azonos szubjektum-objektum alkotja, miszerint ez a forradalom egyszerűen „adekvát önmegismerés”, „a kiteljesedett öntudat által” jön létre. Hibásnak tartja a totalitás elvének ellentétbe állítását a gazdaság elsőbbségével, a természet ontológiai objektivitásának tagadását, a dialektikus materialista kép-, illetve visszatükröződési elmélet elvetését.⁴

Ezen az alapon Lukács György – ha nem is minden lényeges kérdés valamennyi vonatkozásában következetesen – eltávolodott az ún. aktivista társadalomontológiától a tudatfelfogásban is. *Az esztétikum sajátosságá*-ban nagyszabású kifejtését nyújtotta – elsősorban – a tudat dialektikus és történelmi materialista tükrözésméletének, azon belül a művészeti visszatükrözés sajátosságainak, viszonylagos önállóságának. Különös értéke a műnek, hogy az emberi tudati tükrözést, a művészi leképezés kibontakozását a társadalom történeti létviszonyainak alapján, abba „ágyazottan”, abból kinövőként ábrázolta. Úgy is mondhatnánk: a dialektikus materialista ismeretelméletet, a művészi megismerésméletet egy történelmi materialista társadalomontológiával összekapcsoltan fejtette ki.

Jelen témánk szempontjából azonban *A társadalmi lét ontológiájáról* c. mű érdemel nagy figyelmet, mivel a tudat ontológiai, főként természetesen társadalomontológiai vonatkozásai ott kerülnek behatóbb és szisztematikusabb tárgyalásra. Ebben Lukács György olyan társadalomontológiáról (s benne természetesen olyan társadalmi tudatontológiáról) ír, amelynek „belső szükségszerűsége, tudományosan szilárd megalapozottsága csak a dialektikus materialista ontológiára”, „általános ontológiára” (bár ez szinte egyáltalán nem realizálódik nála) és „természetontológiára” épülhet fel, s amely nem tagadja a marxista visszatükröződési elméletet, ismeretelméletet, hanem kifejezetten arra épít.⁵ Ez annyit jelent, hogy Lukács a tudatot ontológiailag korántsem *csak* a praxishoz kapcsolódónak tekinti, hanem a természeti anyaghoz, okozatisághoz, a munkaeszközhöz, az anyagi gazdasági szférához is. Többször utal a célként tételezett tudati realitással összefüggésben „a természet elsődlegességére”, „az eszköz” „tartósabb voltára” és „közvetlen fölényére”, „kulcsszerepére”, a tudat, az ideológia gazdasági meghatározottságára.⁶ Lukács György nagy érdemének tartjuk, hogy nem tagadja a tudat ontológiai értelemben vett (a munkafolyamatban, a gazdaságban, a termelési módban jelen levő, ideológiaként ható stb.) eszmei jellegét, hogy nem állítja túlzottan szembe egymással a tudat konstruktív képmás voltát és aktív, ható ontikus szerepét. „A valóság visszatükröződésében – írja – a képmás leválik a leképezett valóságról és önálló valósággá csapódik le a tudatban.” Valóság ez is, reprodukált valóság, és „ontológiailag – a reprodukált valóság nem . . . lehet azonos azzal, amit reprodukál. Ellenkezőleg . . . a lét szempontjából nemcsak különműek, hanem éppenséggel ellentétesek is . . .”⁷ Különös súllyal emeli ki az „ideológia problémáját” mint a létszerű tudat leginkább valóságra törő formáját, a társadalmi konflikt-

⁴ Lukács György: *Marxista fejlődésem: 1918–1930. Történelem és osztálytudat*. Jelzett kiad., 705–716. o.

⁵ Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról* I, Magvető, Bp. 1976, 19. o., II, 174. o., I. 397–400. o.

⁶ Uo. II, 29–30., 49–50., 194. o.

⁷ Uo. 37–38. o.

tusok kihordásának és végigharcolásának eszközét.⁸ Kiemeli a szellemi munka, alkotás, tevékenység, a létszerű tudat viszonylagos önállóságát is: „a tudat függ a gazdasági-társadalmi fejlődés objektív menetétől, s ezzel egyidőben viszonylag, némely esetben nagyon nagymértékben független is tőle”.⁹

Az idős Lukács társadalomontológiájában található tudatontológiának vannak azonban olyan mozzanatai is, amelyek a fentiekkel nem, vagy csak részben egyeztethetők össze. Ilyen pl. az, amikor a munkafolyamatban levő céltételezéseket elsődlegeseznek, a természetből kinövő társadalmiság általános kiindulópontjainak, a társadalmi lét mozgó, aktív, újat alkotó erejének nevezi.¹⁰ A célként létező tudatot tehát ezek szerint végeredményben *csak a természeti anyagi okozatiság* határozza s előzi meg, a társadalmi anyagi lét mozzanatai közül semmi, vagy legalábbis Lukács erről nem szól. E tekintetben igaza van a kritikus tanítvány-négyesnek, amikor azt írják, hogy Lukácsnál „mintha a munkafolyamat célja mindig valami eleve adott lenne”, s hogy „a tudat alkotja – hordozza a társadalmiságot”,¹¹ habár ők egészében éppen ellentétes alapról bírálják volt mesterüket, (azért amiért eltávolodott az aktivista társadalomontológiától). Hasonló a helyzet Lukácsnak azzal a tételével is, hogy „a szubjektív és objektív szakadatlanul átcsap egymásba”, hogy „a valóság nem mindig húz köztük szilárd és valóságos határokat”,¹² hogy „az eszmei . . . tetőtől talpig áthatja az egész gazdasági szférát”.¹³ Ezekben az esetekben a tudat létszerű mozzanatai ugyanolyan rendű, rangú létezésre tesznek szert, mint az anyag; a tudat viszonylagosan önálló léte már abszolút, szubsztanciális létjellegét is kap.

Mi abból indulunk ki, hogy az anyag elsődlegességének, a tudat másodlagosságának elve alapvető és kiinduló elve a dialektikus materialista általános ontológiának, természet-ontológiának, társadalomontológiának és ismeretelméletnek is. A tudat egyik vonatkozásában sem az anyag egyik fajtája, és nem is az anyag abszolút ellentéte. Ellentétük a marxista filozófia valamennyi ágazatának megközelítésében (nemcsak az ismeretelméletiben) csak az elsődlegesség és a másodlagosság tekintetében abszolút, egyébként viszonylagos. Azaz: nem más a tudat ontológiailag és ismeretelméletileg. Az anyagi tárgyat tükröző és az anyagi tárgy gyakorlati átformálásában ható tudat ugyanaz a tudat; az ember érzetei, gondolatai, akarata, érzelme, az emberi társadalmi szubjektivitás –, szubjektív, eszmei realitás. A szubjektív mint képmás is hat, létezik: *szubjektív képmás-lét*, szemben azzal a léttel, amit tükröz, a tárgyas objektum-léttel. Részt véve az anyagi valóság emberi átalakításában: *alakító-ható szubjektív realitás*. Egyik vonatkozásában sem veszíti el sem realitását, sem aktívan ható jellegét, sem eszmei, szellemi, szubjektivitás-jellegű specifikumát.

Ebből természetesen nem következik az, hogy a világon mindig és mindenütt van tudat. Mai ismeretünk szerint a tudat – minden valószínűség szerint – igen ritka terméke az anyagnak, tehát a világ nagy részében az anyag az egyetlen létező. Ugyanakkor a világmindenség egy-egy pontján levő (ez esetben a földi emberi) tudat ontológiailag sem

⁸ Uo. 455. o.

⁹ Uo. 194. o.

¹⁰ Vö. uo. I, 286. o., II. 380., 387., 390., 397. o.

¹¹ Fehér–Heller–Márkus–Vajda: Feljegyzések Lukács elvtársnak az Ontológiáról. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1978/1, 105., 102. o.

¹² Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*. II, Akadémiai, Bp, 1965, 264. o.

¹³ Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*. II, Jelzett kiad., 346. o.

csak e rész, a Föld anyagának tudata. A Föld, a földi élet, az emberi tudat kialakulásában – közvetve és közvetlenül – a természeti anyag igen nagy térre és időre kiterjedő formái és folyamatai vettek részt, és ez a tudat az ember – elvileg korlátlanul fejlődő – anyagi tevékenységén keresztül az anyagi valóság egyre szélesebb és mélyebb átalakítását vezető szubjektív, eszmei realitás. Hasonló a helyzet ismeretelméletileg is. Ez a tudat nemcsak e szűk emberi földi környezet, hanem elvileg a világegész lehetséges tükré, szubjektív képmása. A tudat tehát így is, úgy is (lételméletileg is, ismeretelméletileg is) nem egyszerűen az anyag ilyen vagy olyan fajtáitól, hanem az anyagtól mint olyantól különbözik, az elsődlegesség és másodlagosság tekintetében abszolút módon, egyébként pedig viszonylagosan. *Azaz: az anyag és a tudat ellentéte a valóság legmélyebb viszonylagosan abszolút ellentéte.* A tudat másodlagos, nem mindig és mindenütt létező, a tárgyiaság tulajdonságával nem rendelkező szubjektív realitás. Léte nem olyan „teljes”, mint a mindig mindenütt létező, tárgyiasással is bíró anyagé, nem abszolút, nem szubsztanciális, hanem viszonylagos lét. Ezért e lét – mint *ilyen* eszmei-szellemi realitás – elismerése nem mond ellent a következetes dialektikus és történelmi materializmusnak, nem idealista-dualista elem a materializmusban. Az idealizmus tudatfelfogásának nem az a lényege, hogy állítja a tudat szellemi-eszmei létét, hanem az, hogy e szellemi-eszmei létet az anyaggal abszolúte szembenálló, elsődleges, az anyaggal azonos rendű-rangú, vagy még inkább magasabbrendű, szubsztanciális létezőnek tekinti. A következetesen marxista-leninista felfogás – szerintünk – nem egyeztethető össze sem a tudat szerepét csupán a passzív tükrözésre redukáló vulgármaterializmussal, sem a tudatot – ontológiailag – anyagnak, nem eszmeinek tekintő vulgármaterialista ontológiával, mivel a tudatot anyagnak venni annyi, mint éppoly abszolút, szubsztanciális létezőnek állítani, mint amilyen az anyag és csakis az anyag. Ez utóbbi álláspont nem más, mint materialista köntösben jelentkező idealizmus.

Súlyosan sértik a tudat anyagtól való relatíve abszolút különbségének elvét azok az irányzatok is, amelyek a tudat anyagi eredetének, meghatározottságának egyik vagy másik lényeges vonatkozását tagadják, figyelmen kívül hagyják, vagy nem valóságos súlyuknak megfelelően veszik azokat. Az aktivista társadalomontológiák a tudatnak csak a gyakorlati való összefüggését ismerik el, tehát tagadják, vagy lényegtelennek minősítik a természeti anyaggal, a társadalmi objektív lét gyakorlattól különböző mozzanataival való kapcsolatát, csupán az objektum–szubjektum egységéről szólnak és nem az objektív szubjektívet meghatározó vonatkozásáról; nem beszélve arról, amikor kifejezetten eltúlozzák a tudat aktivitását, általában a tudatot jelölik meg elsődlegesnek, döntő tényezőnek, az objektum tárgyiaság formájú átalakítójának, a társadalmi mozgás meghatározójának. Az ilyen alapállás politikailag voluntarizmusra, az objektív feltételek lebecsülésére hangol. Az idős Lukács Györgynél jelentkező ilyen jellegű hibákat már fentebb jeleztük.

Az emberi tudat létrejöttében, majd későbbi anyagi meghatározásában nem egyformán játszik szerepet a természeti és a társadalmi anyag (bár a kettőt sem azonosítani, sem mértéktelenül szembeállítani nem helyes, hiszen a társadalmi anyagi lét az emberileg átalakított természeti anyag). Az embert, az emberi tudatot nemcsak a természet hozta létre, hanem mindenekelőtt és egyre inkább maga alkotta magát; azok a társadalmi anyagi körülmények határozták meg, amelyeket már maga teremtett. A társadalmat az emberek csinálják, az emberek tevékenysége, gyakorlata sohasem érzések, gondolatok, akaratok, egyszóval tudat nélkül valók, ami azonban nem jelenti azt, hogy a társadalom azonos a

tevékenységgel, a gyakorlattal, hogy a gyakorlatot, a társadalmiságot csak, vagy döntően a tudat határozza meg, hordozza, hogy a társadalomban nincs, nem lehet objektivitás, vagy ha igen, akkor csak elidegenedésként. Ez a felfogás valahogyan úgy fogja fel a társadalmat, hogy az állat emberré válási folyamatában először az állati pszichikum vált emberi társadalmi céltudattá, majd azután ez alakította át az állati anyagi tevékenységet emberi gyakorlattá, s végül az a gyakorlat eredményezte a társadalmat, amely ezért nem is más, mint gyakorlat, esetleg valamelyest megszilárdult gyakorlat. Pedig valójában itt egy hosszú, többszakasú fejlődési folyamatbeli „egyidejűség” van e tényezők között. Amikor e fejlődés során az állati anyagi tevékenység eléri az emberi anyagi munka-, ill. gyakorlat szintjét, fokozatosan az állati pszichikum is eljut az emberi célkitűző tudat fokára; ugyanebben a folyamatban lesz az állat emberré, mindez és főként az emberivé váló tevékenység eredménye társadalommá. E folyamat *egészében* az anyagi mozzanatok elsődlegessége nem elsősorban időbeliségükre, hanem arra vonatkozik, hogy e kölcsönhatásban levő tényezők közül az anyagi a „túlsúlyos”, az eszmeit *döntően* meghatározó. Ebben a komplex folyamatban az anyagi és eszmei mozzanatok valóban átmennek egymásba, de nem úgy, hogy különbségük bármikor is megszűnne. Ezen mit sem változtat, hogy nemritkán összefonódásuk oly szoros, hogy pontos megkülönböztetésüket nem, vagy csak nagy bizonytalansággal tudjuk elvégezni. Mindez azt is jelenti, hogy az emberek fejében levő eszme, akarat, érzelem – mint cél – nem eleve adott realitás a fejben, hanem a társadalmi és természeti anyagi valóságból merített (tehát nem csak természeti okozatiság eredményeként létrejövő) eszmei cél, tehát *okozat* is, ami azután *egyik* oka is egy következő anyagi tevékenységnek. Esetenként és időlegesen természetesen előfordul, hogy ez a tudat gondolat, akarat, érzelem *nagyobb* hatással van *erre* vagy *arra* a tevékenységre, mint az *adott* társadalmi anyagi tényezőknél ez vagy az az eleme, netán adott, helyi egésze, de *végző fokon, egészében, hosszú távon* mindig érvényesül a társadalmi anyagi lét dominanciája, meghatározó szerepe a tudattal szemben. A céltudat létrejöttét, meglétét vagy megvalósulását döntően meghatározó anyagi tényezők közül az egyik esetben lehet az anyagi gyakorlat a legdöntőbb, a másik esetben viszont a már készen levő objektív társadalmi anyagi viszonyok, eszközök súlya lehet jóval nagyobb, s egyáltalában nem kizárt, hogy ezek és a gyakorlat egyformán fontosak ebből a szempontból. De általában és egészében (akárcsak a proletárforradalom időszakára vonatkozóan is) a gyakorlatot emelni *kī* végző, döntő meghatározóként, megítélésünk szerint éppúgy hibás egyoldalúság, mint amikor azt a leglényegesebb társadalmi tényezők egyikének sem ismerik el.

Nem tudunk egyetérteni a tevékenység és a tevékenység eredményének a tevékenység alapján való azonosításával sem. A tevékenység, a gyakorlat eredménye nem redukálható magára a tevékenységre, a gyakorlatra, már csak azért sem, mert – a gyakorlaton túl – az eredmény a meglévő vagy éppen meg nem levő társadalmi anyagi feltételektől, eszközöktől, a tudat milyenségétől, sőt nem egy esetben a természeti anyagi feltételektől is függ, s így ezeknek is eredménye. De nem azonos az anyagi gyakorlat és annak eredménye még akkor sem, ha az eredményből csak azt nézem, ami valóban csak a gyakorlaton múltott. Az eredmény így sem csak a megmaradó tevékenység, hanem a megszűnt tevékenység, gyakorlat is, a gyakorlattól különböző, viszonylag önálló, viszonylag szilárd objektív társadalmi tárgyak, törvények, viszonyok rendszere, amely akkor is fennmarad, amikor az a nemzedék, amelyik létrehozta, már nem is él, mindaddig, amíg a következő nemzedékek meg nem változtatják. A következő nemzedékeknek nem egyszerűen tevékenységükön

kell változtatniok (és ezzel a fennálló már meg is változik), hanem tevékenységükkel meg kell változtatniok e kialakult, viszonylag önálló, viszonylag szilárd, objektív társadalmi dolgok, viszonyok, törvények rendszerét, és más ilyen objektív rendszert kell alkotniok. Nagyon helyes és fontos itt az, amit az idős Lukács György hangsúlyoz ontológiájában: a társadalomnak mint sok egyedi tételezés valódi kölcsönhatásának tisztán kauzális jellege van. Itt az általános objektív törvények határozzák meg a reprodukció tartalmát, formáját, irányát, ütemét. Ennek a reprodukciónak immanens tendenciája van a fokozódásra, arra, hogy a gazdasági-társadalmi szféra magasabb formáiba menjen át.¹⁴ Az aktivizmus veszélyessége abban van, hogy azt akarja elhíttetni: a régi eltakarításához és az új megvalósításához elég, ha tevékenységünkön változtatunk.

2

A lételméleti értelemben vett tudat legkülönbözőbb vonatkozásai közül jelenleg csupán *viszonylagos önállóságának* néhány mozzanatával foglalkozunk. A tudat viszonylagosan önálló eszmei realitásként való felfogása végighúzódik a marxizmus-leninizmus klasszikusainak egész munkásságán. Amikor Marx „A hegeli jogfilozófia kritikájához” készített „Bevezetés”-ben arról ír, hogy a vallás az ember által, a társadalom által termelt „*visszájára fordított világtudat*”, amely egyben a való világ „*ünnepélyes kiegészítése*”, az emberi lényeg „*fantasztikus megvalósulása*”, a siralomvölgy „szentfénye”, „képzelt virág” a rabláncon, akkor a vallás viszonylag önálló társadalmi eszmei realitásáról beszél. A filozófiával kapcsolatban pedig egyenesen azt veti az ifjúhegeliánusok szemére, hogy a filozófiát, „a német történelem *eszmei meghosszabbítását*” „látóköreinek korlátozottságában . . . nem számítja hozzá a *német* valóság területéhez . . .”¹⁵, azaz nem fogja fel a filozófiai eszmét viszonylag önálló társadalmi valósággént. „A német ideológia”-ban, elvetve a tudat szertelen önállóságának elvét, Marx és Engels hangsúlyozza, hogy a tudat csak kezdetben van közvetlen, szoros kapcsolatban az emberek anyagi létével és tevékenységével. Később, a munkamegosztás kibontakozásával, bekövetkezik a fizikai és a szellemi munka megosztása, amikor meglesz a „lehetősége, sőt valósága” annak, hogy a szellemi és anyagi tevékenység . . . más-más egyéneknek jusson”, hogy e tevékenységek ellentmondásba, sőt ellentétbe kerüljenek egymással olyannyira, hogy „ettől a pillanattól kezdve a tudat valóban az képzelheti, hogy valami más, mint a fennálló gyakorlat tudata . . . ettől a pillanattól kezdve a tudatnak módjában áll, hogy emancipálja magát a világtól és áttérjen a ‚tisztta’ elmélet, teológia, filozófia, erkölcs stb. kialakítására.”¹⁶

Különösen érdekesek és fontosak – szerintem – ebből a szempontból Marxnak azok a gondolatai, amelyekben a szellemi tevékenységről is mint termelésről beszél, „szellemi termelést”, szellemi termelési módot említ. Nehéz szabadulni attól a gondolattól, hogy a tudatnak, a társadalom szellemi életének a termelését több szempontból hasonlóan tekintette az anyagi termelés folyamatához, és az ezzel kapcsolatos jelzéseivel megadta a

¹⁴ Vö. úo. 143., 159., 167., 170., 173., 248. stb. o.

¹⁵ MEM 1, Kossuth, Bp. 1957. 383. o.

¹⁶ MEM 3, Kossuth, Bp. 1960, 31–32. o.

viszonylagosan önálló tudat ontológiai vizsgálatának kulcsát. Ezért ez lesz az egyik gondolkör, amelyet kissé behatóbban megvizsgálunk.

„A német ideológiá”-ban szó van „a szellemi termelés *eszközei*-ről, „a gondolatok termelésének *feltételei*”-ről, „a gondolatok *termelői*”-ről, „a gondolatok *termeléséről* és elosztásá”-ról.¹⁷ „A szent család”-ban pedig, közvetve ugyan, de a szellemi alkotás, termék *értékéről* is: „a *szellemi* termelést illetően is, ha ugyan értelmesen járok el, nem kell-e egy szellemi alkotás terjedelmének, szerkezetének, vázlatának megállapításakor számításba vennem a termeléséhez szükséges időt?”¹⁸ Még a „Kommunista Párt kiáltványá”-ban is szerepelnek a „szellemi termékek” „elsajátítása” és „termelése” kifejezések.¹⁹ A „Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához” 3. pontjában Marx „a gondolkodás útján a konkrétnek az újraalkotásáról” ír, arról, hogy „az elvonttól a konkrétéhoz felemelkedő módszer . . .” „az a módja a gondolkodásnak, amellyel a konkrétot elsajátítja . . . szellemileg . . . újraalkotja”. Ez a „gondolati totalitás, mint gondolati konkrétum, in fact a gondolkodás, a fogalmi megragadás terméke . . . a szemlélet és elképzelés fogalmakká való feldolgozásáé”.²⁰

Tudomásunk szerint eddig L. *Althusser* tett komolyabb kísérletet ezeknek a marx-i megállapításoknak – egy bizonyos szempontból való – többé-kevésbé összefüggő értelmezésére, megmagyarázására.

Az a bizonyos szempont elsősorban az, amit Nicolai Hartmann is kiemelt: a megismerés nem csupán ismeretelméleti, hanem egyúttal ontológiai probléma is, bár az ismeret- és létkategóriáknak csak részleges azonosságáról lehet szó. A megismerés a maga tárgyát változatlanul hagyja. Ennyiben a megismerés gyökeresen különbözik a cselekvéstől, „receptív”, felvevő aktus. Ám a receptivitás a megismerő magatartást csak a megismerés tárgya tekintetében jellemzi. Ha a tárgyat nem is, de a tárgy ismeretképződményét szellemi képességünk, s nem a tárgy alkotja. A szellemi alkotás – e tekintetben – létviszony.²¹

Althusser szerint Marx – Spinozához hasonlóan – élesen megkülönbözteti a *valóságos tárgyat* és a *megismerés tárgyát*. „A megismerés tárgyának termelési folyamata teljes egészében a megismerésben megy végbe, s *egy másik rend szerint* valósul meg, melyben a ‚valóságos’ kategóriákat ‚újraalkotó’ gondolati kategóriák *nem ugyanazt* a helyet foglalják el, mint a valóságos genesis sorrendjében, hanem attól teljesen különböző helyeket, melyeket a megismerés tárgyának termelési folyamatában betöltött funkciójuk határoz meg.” Marx ezzel egy pillanatra sem esik a tudat, a szellem vagy a gondolkodás idealista felfogásába, mivel nála a gondolkodás „*egy gondolkodási apparátus* történelmileg kialakult rendszere, amely a természeti és társadalmi valóságon alapszik, és benne és általa van tagolva. E gondolkodást olyan valóságos feltételek rendszere determinálja, amelyek . . . az ismeretek meghatározott *termelési módjává* teszik azt. Mint ilyen, a gondolkodást olyan struktúra alkotja, amely összekapcsolja (*Verbindung*) azt a tárgy-típust (nyersanyagot),

¹⁷ Uo. 45–46. o.

¹⁸ *MEM* 2, Kossuth, Bp. 1958, 48–49. o.

¹⁹ *MEM* 4, Kossuth, Bp. 1959. 445., 448. o.

²⁰ *MEM* 13, Kossuth, Bp. 1965. 167. o.

²¹ Vö. N. Hartmann: *Lételeméleti vizsgálódások*. Gondolat, Bp. 1972. „A megismerés ontológiai fényében”.

amelyen munkálkodik, a rendelkezésre álló elméleti *termelési eszközöket* (elméletét, módszerét s kísérleti vagy egyéb technikáját) és azokat a történelmi viszonyokat (mind elméletieket, mind ideológiákat, mind pedig társadalmiakat), amelyek közepette termel.” „Ez az elméleti termelési rendszer, amely éppannyira anyagi, mint ‚szellemi‘, melynek gyakorlata a meglévő gazdasági, politikai és ideológiai gyakorlaton alapszik, s ennek megfelelően tagolódik, amennyiben közvetlenül vagy közvetve ezek szállítják ‚nyersanyagának‘ javát, meghatározott *objektív* realitással rendelkezik.”²²

Tehát: a gondolkodás *sajátságos valóságos rendszer*, az emberek „gondolati termelő erejének” működése, saját tárggyal, nyersanyaggal, termelési eszközökkel, viszonyokkal. Minden átalakítás azt jelenti – írja Althusser –, hogy valamilyen nyersanyagot, meghatározott termelési eszközök működtetésével, termékekké alakítanak át.²³ A tudomány munkájában a *nyersanyag* nem valami tiszta objektív adottság, hanem már átalakított anyag, komplex „szemléleti” vagy „képzeti” struktúra, érzéki, technikai és ideológiai elemekből álló struktúra.²⁴ „Az elméleti gyakorlat folyamata”, című írásában ezt első (I.) általánosságnak nevezi.²⁵ Ezen a szinten munkál, dolgozik a II. általánosság, ami a *termelési eszközöknek* felel meg. Ez utóbbi mezőben vetődnek fel azok a „problémák”, „nehézségek”, amelyekkel a tudomány a maga tárgyában találkozik; a módszer, amely az elvontból kiindulva termeli meg a gondolati konkrétumot, a terméket, az *eredményt*, a III. általánosságot.²⁶

Althusser felveti a „különféle elméleti termelési módok” fogalmainak (elsősorban az ideológia és a tudomány elméleti termelési módja fogalmainak), valamint az elméleti termelés különféle *ágyaira* és *viszonyaira* (a különböző tudományokra és egymástól való specifikus függésükre, függetlenségükre és tagoltságukra) vonatkozó fogalmak kidolgozásának szükségességét is.²⁷ Megemlíti Marx utalásait a világ elméleti és művészi, vallási, gyakorlati-szellemi elsajátításának különbségével kapcsolatban is.²⁸

A megismerés tárgyról való ismeret nem egyszerű tükörszerű felismerés, hanem alkotás, gyakorlat, *elméleti* gyakorlat. Az ismeret mint eredmény nem az objektum és szubjektum visszfényeszerű kapcsolata, hanem elméleti átalakító munka, amelyben a valóságos tárgy megismerése a megismerés tárgyának folytonos átformálása útján megy végbe. Ez az elméleti gyakorlat önmagának a kritériuma, tartalmazza terméke minőségének értékmérő paramétereit. „A Marx által termelt ismeretek ‚igazságának‘ Marx elméleti gyakorlata a kritériuma.”²⁹

Althusser értelmezésének fő érdeme annak határozott megfogalmazása, hogy a tudatnak *belső reális* szellemi mozgásszerkezete van, hogy úgy tükrözi a külső valóságot, hogy saját szellemi eszközeivel és mechanizmusával eszmeileg alkotja újra azt. A megismerési folyamatot nem állítja szembe abszolút módon a létfolyamatokkal; azt az emberi fejben lezajló, sajátos szellemi létfolyamatnak tekinti. Elkerüli a leegyszerűsítő,

²² L. Althusser: *Marx – az elmélet forradalma*. 95–96. o. (Az utóbbi kiemelés tőlem – G. J.)

²³ Vö. uo. 47. o.

²⁴ Uo. 97–99. o.

²⁵ Uo. 47. o.

²⁶ Uo. 48–49. o.

²⁷ Uo. 98. o.

²⁸ Uo. 109. o.

²⁹ Uo. 116–117. o.

metafizikus tükrözélméleteket, és jórészt az idealizmus útvesztőit is. Azon a címen, hogy a megismerés önálló szellemi alkotófolyamat, nem tagadja azt, hogy ez egyben visszatükrözési, leképezési folyamat is; nem tekinti az ismeretalkotási folyamatot külső tárgyi valóságot alkotó vagy átalakító folyamatnak; nem törli el a különbséget az anyagi gyakorlat és az elméleti tevékenység között.

Ezzel együtt egyáltalán nem problémátlan Althusser elgondolása. Van benne sok gyengeség, hiányosság, hibás elem is. Gyengeségének jellemző példája az, ahogy a külső valóságos tárgy és a belső ismerettárgy viszonyát felfogja. Éles megkülönböztetésüket nem kapcsolja össze kapcsolódásukkal, azaz egységükkel; csak kijelenti, de nem alkalmazza azt az elvet, hogy a belső ismeretalkotás a külső tárgy ismeretképeinek, eszmei-fogalmi-elméleti képmásának a megalkotása. A tudat ismeretet alkotó tevékenysége nem szorítkozik csak a már észleletekké, képzetekké, fogalmakká feldolgozott pszichés formákkal, illetve szférákkal való tevékenységre: hozzátartozik az a hatás, ellenhatás, tehát kölcsönhatásos folyamat is, amelyben az ismeret külső tárgya hat a tudatra, amikor a tudat felkutatja, megfigyeli a külső tárgyat, kísérletezik azon stb. A tudat belső ismeretet alkotó folyamatának mechanizmusát vizsgálva, nem lehet ennyire elvonatkoztatni a külső belsővé válásának – még valóban sok tekintetben feltáratlan, de más tekintetben már részben ismert – létfolyamatától.

Úgy véljük, szűk, hiányos a szellemi munka, az elméleti-eszmei tevékenység feltételeit, eszközeit is csupán a belső szellemi feltételekben, eszközökben megjelölni. Pl. a szellemi és az anyagi munka közötti megosztás nemcsak az anyagi javak termelési módjának változására van kihatással, nemcsak annak egyik feltétele, hanem a szellemi termelés módosulásának egyik specifikus feltétele is. Marx szerint „ettől a pillanattól kezdve” képzelheti a tudat, hogy valóban más, mint a fennálló tudata, hogy „*valóságosan* képzelhet (vorstellen) valamit anélkül, hogy valami valóságot képviselne. . .”³⁰ Azzal, hogy mód nyílik arra, hogy egyesek, egyes csoportok csak szellemi munkával foglalkozzanak, veszi kezdetét az értelmiség kialakulása, alakulnak ki az igényesebb termelés specifikus alanyai, a gondolatok termelői, s válik szakmává a szellemi termelés. A szellemi termelés tehát *munkamegosztási viszony is*. Semmiképpen sem rekeszthetők ki a szellemi alkotómunka folyamatából azok az *anyagi* eszközök sem, amelyek részben vagy egészben a külső tárgy felkutatásának, megfigyelésének, a rajta, illetve a vele végzett kísérletezésnek eszközei. Az anyagi javak termelési módjában is bennfoglaltatnak nemcsak az anyagi, hanem a szellemi eszközök is, amennyiben azok közvetlen termelőerővé válnak. A tudományos kutatásban szerepet játszó anyagi eszközök (mikroszkóp, távcső) az adott területeken a szellemi alkotómunka közvetlen termelőerői.

Nem lehet figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy a gondolatok termelése szoros kapcsolatban áll a termelési viszonyokkal is, s *ennyiben termelési viszony is, szellemi* termelési viszony. Az emberek közötti viszonyok, osztálytársadalmakban az osztályviszonyok milyensége, nemcsak egyik lényeges meghatározója a szellemi tevékenységnek, hanem „be is hatol abba”, belsőleg is megnyilvánul benne. Az, hogy hogyan eszmél a gondolkodó, nemcsak attól függ, milyen értelmes, mennyire ismeri a korábbi és kora ismereteit, a gondolkodás logikáját, hanem attól is, hogy milyen helyet foglal el a társadalom osztálystruktúrájában, kizsákmányoló-e vagy kizsákmányolt, a kizsákmányo-

³⁰ MEM 3, Jelzett kiad., 32. o.

lókat szolgáló gondolatokat, eszmerendszereket termel-e, vagy a haladó, forradalmi osztályok harcát, törekvéseit szolgálja szellemi alkotómunkájával. Újra csak Marxra hivatkozunk: „Az az osztály, amely az anyagi termelés eszközeit kezébe tartja, ezzel egyszersmind a szellemi termelés eszközei fölött is rendelkezik, úgyhogy ezzel egyszersmind azoknak a gondolatai, akik híján vannak a szellemi termelés eszközeinek, átlagban neki vannak alávetve. Az uralkodó gondolatok nem egyebek, mint az uralkodó anyagi viszonyok eszmei kifejezése, a gondolatként megfogalmazott uralkodó anyagi viszonyok; tehát éppen azoké a viszonyoké, amelyek az egyik osztályt uralkodóvá teszik, vagyis ez osztály uralmának gondolatai. Az egyéneknek, akik az uralkodó osztályt alkotják, egyebek között tudatuk is van, és ennél fogva gondolkodnak; amennyiben tehát mint osztály uralkodnak, és egy történelmi korszakot egész terjedelmében meghatároznak, magától értetődik, hogy ezt egész kiterjedésükben teszik, tehát egyebek között mint gondolkodók, mint gondolatok termelői is uralkodnak, koruk gondolatainak termelését és elosztását szabályozzák; hogy tehát gondolataik a korszak uralkodó gondolatai. Olyan korban például és olyan országban, ahol királyi hatalom, arisztokrácia és burzsoázia vetekszik az uralomért, ahol tehát az uralom megoszlik, uralkodó gondolatként a hatalommegoszlás tana jelentkezik, amelyet immár örök törvényként mondanak ki.”³¹ Az uralkodó osztályok számára sohasem volt közömbös, hogy milyen gondolatokat termelnek. Azokat a gondolatokat termeltették, azok termelését támogatták, fizették meg, amelyek érdekeiket szolgálták, vagy legalábbis nem voltak azokkal ellentétesek. Ilyen gondolatok megalkotása állandó és állandóan újratermelendő szükséglet volt számukra; tehát *szellemi szükséglet*. Az érdekeikkel ellentétes gondolatokat pedig üldözték, támadták, rendszerint azok megalkotóival együtt. Az elnyomottak gondolkodói rendszerint nemcsak nyomorogtak, hanem börtönbe kerültek, s nemegyszer haladó gondolataik miatt haltak meg. A tulajdonviszonyok tehát – több vonatkozásban is – sajátosan jelentkeznek az eszmei termelésben, az eszmékben, az eszmei viszonyokban is: a szellemi termelés eszközeit, feltételeit illetően is, a szellemi alkotók osztályhovatartozását tekintve is, de a gondolkodás, az eszmealkotás módját és eredményét, sőt ezen eszmei eredmények birtokbavételét, birtoklását véve is.

A Marxtól idézett szövegrészben szó esett a gondolatok elosztásáról is, ha úgy tetszik a *szellemi termelés elosztási viszonyairól* is. Ez az elosztási viszony is – hasonlóan az anyagi termelés elosztási viszonyaihoz – igen összetett. Magában foglalja a szellemi termelés anyagi feltételeinek és eszközeinek elosztását, a szellemi termelők megosztását a szellemi tevékenység különböző ágaiban és főként az adott kor egyes osztályaiban, és a szellemi termékek elosztását a társadalom osztályai, csoportjai között. Különösen fontos ebben a viszonyban, hogy az eddig felhalmozott szellemi kultúrából mi, mennyiben és hogyan férhető – vagy nem férhető – hozzá a különböző osztályok számára. Ezeknek az elosztási viszonyoknak egyes oldalait – főleg a szellemi termékek elosztásának sajátosságait – részletesen ábrázolják a mai állammonopolkapitalizmus „tudatiparára”, a szellemi termékek manipulálására vonatkozó kutatások.³²

³¹ Uo. 45. o.

³² Legyen elég két magyarul is megjelent munkára utalni itt: Az egyik: Günter Heyden: *Manipuláció* (Kossuth, Bp. 1969), a másik: Herbert J. Schiller: *Tudatipar made in USA* (Kossuth, Bp. 1977).

Helytelennek, hibásnak tartjuk Althusser szellemi lételméletének azokat a mozzanatait, amelyek a szellemi alkotás eredményeinek kritériumát kizárólag a szellemi alkotófolyamaton belül, az ún. elméleti gyakorlaton belül jelölik meg. Nem tagadható, hogy „*az elméleti gyakorlat valóban önmagának a kritériuma*” is, hogy „*valóban tartalmaz*” terméke minőségére vonatkozó paramétereket, kritériumokat önmagában is; de nem igaz, hogy a már kialakult tudományoknak „*nincs többé szükségük külső gyakorlatok igazolására ahhoz, hogy 'igaznak', azaz ismereteknek nyilvánítsák az általuk megtermelt ismereteket*”. Nem igaz, hogy a matematika „*igazságát*” „*100 százalékgig pusztán a matematikai bizonyítás gyakorlatán belül levő kritériumok szolgáltatják*”; és hogy „*ugyanazt mondhatjuk bármely tudomány eredményeiről*”.³³ Althusser álláspontjának ez az egyoldalúsága összefügg ismerettárgyfelfogásának egyoldalúságaival. Ha az ismerettárgy alapjában véve a belső szemlélet-képzet-fogalom mint a megismerés nyersanyaga, és ha ennek csak a külső tárgytól való éles különbsége lényeges, akkor a külső tárgyhoz való viszonyítás, — igazságának mércéje tekintetében is — csupán másodlagos, ha nem éppen lényegtelen; és éppígy lényegtelen az ismeretet és a külső tárgyat egyedül „*összemérni*” képes „*külső*” anyagi gyakorlat is. Althusser elköveti azt a hibát is, hogy az ismeret ismeret- és igaz voltának bizonyítását — legalábbis ebben a vonatkozásban — azonosítja. Egy ismeret ismeretvoltának bizonyításához valóban nem szükséges az anyagi gyakorlat, teljesen elégséges rámutatni arra, hogy ez belső szellemi tevékenység során keletkezett. Az ismeret igazságát azonban ez még nem mutatja. Az igazság objektív, mint Lenin írja³⁴, vagy ahogy N. Hartmann fogalmaz: „*egy képzeten, véleményen vagy ítéleten nem látható, hogy a dologra vonatkozóan tartalmilag . . . igaz-e vagy hamis*”; „*nem olyan könnyen nyilvánul meg, hogy mi ismeret és mi tévedés*”.³⁵ A megismerés igaz voltát csak akkor tudjuk ellenőrizni, ha nemcsak belső, szellemi megalkotásfolyamatában vizsgáljuk, hanem abban a külső anyagi gyakorlatban is lemérhető, amelyben az ismeret és a külső dolog anyagilag, gyakorlatilag „*összemérődik*”.

Althusser a tudat viszonylagos önállóságának lételméleti összefüggései közül csak (vagy jórészt csak) a „*gondolkodáslélektani*” relációt teszi tárgyává. Tudnunk kell azonban, hogy bármilyen fontos mozzanata is tudattevékenységünknek az elméleti tudat, az nem a teljes tudat, sőt azt is, hogy még az elméleti tudat sem érthető meg egészen a tudat más folyamatai hozzákapcsolódó hatásainak figyelembevétele nélkül. A tudat köznapi szintje, a tudattalan szféra, az érzelmek és az akarat „*világának*” viszonylagos önállósága, ezek egymásra és az elméleti tudatra való hatása, illetve az ezekkel kapcsolatos ismeretek szintén fontos összetevői a tudat viszonylagos önállósága lételméletének. Köztudott, hogy milyen akaratí erőfeszítést, egy életen, sőt több generáción át tartó keresést igényel gyakran adott tárgyak kutatása, lényegi összefüggéseik tisztázása, és hogy ezt az erőfeszítést magát milyen intenzív érzelmi motiváció kíséri.

Az a körülmény, hogy Althusser a szellemi tevékenységet, a szellemi alkotómunkát, s annak termékeit szorosan és szűken a fejben végbemenő folyamatként értelmezi, nem ad módot arra, hogy a tudat viszonylagos önállósága kutatásának körébe bevonja a tudattevékenység és a tudati eredmények *objektívalódott* formáit és viszonyait. Pedig ezek

³³ L. Althusser, i. m. 116. o.

³⁴ Vö. *LÖM* 18, Kossuth, Bp. 19. 108–117. o.

³⁵ N. Hartmann, i. m. 266. o.

roppant fontosak. Nemcsak azért, mert az a tény, hogy a tudat objektívulódik „mutatója”, „bizonyítéka” a tudat létszerű mozzanatainak, hanem főleg azért, mert a *társadalmi* tudat nem létezik különféle objektívációi és azok rendszere nélkül.

A másik kérdéskör, amire kitérünk, éppen ez, a társadalmi tudat viszonylagos önállóságának, önmozgásának lételmélete. Marx és Engels főként társadalmi anyagi lét általi meghatározottságát tarták fel. Lenin emellett már többet foglalkozott a társadalmi tudatnak a társadalmi létet, gyakorlatot irányító, befolyásoló szerepével. Egészében véve a társadalmi tudat viszonylagos önállósága lételméletének kidolgozása még több tekintetben előttünk álló feladat.³⁶

A társadalmi, avagy a kollektív tudat nem az egyes emberek és nem a társadalom fölött álló külön létszféra, mint ahogyan az idealisták – pl. N. Hartmann is – gondolják, hanem – eleven szellemi formájában – az egyes emberek fejében végbemenő szellemi munkának, eszmei tevékenységnek más emberekkel közös mozzanata; objektívulódott formájában a nyelvben, szóban és írásban, képzőművészeti, zeneművészeti alkotásokban, sajátos társadalmi intézményekben testet öltött része a társadalmi realitásnak. Marx a *Német ideológiá*-ban a tudat közvetlen valóságát hangsúlyozottan a nyelvvel köti össze: 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.³⁷ „A gondolat közvetlen valósága a nyelv.”³⁸ A tudat, a társadalmi tudat viszonylagos önállóságát lételméletileg tanulmányozva, tanulmányoznunk kell az emberi fejben lezajló eleven szellemi folyamatok eredményeinek külső nyelvi, művészeti és intézményi objektivitásokba való átmenetét, a tudati objektívációk viszonylagos önállóságát, strukturáját, az eleven szellemi tevékenységbe való újrafelvételének, elsajátításának útját, módját. Századunkban a kommunikációs eszközök terén zajló forradalmi folyamat (rádió, televízió), a nyomtatásban megjelenő és az idegen nyelvről fordított művek ugrásszerűen megnövekedett tömege, a tudományos nyelv nagyobb pontosságának szükségessége, a szocialista forradalom győzelmével és világrendszerre válásával bekövetkezett új világtörténelmi helyzet, amelyben mind a burzsoázia, mind a proletariátus számára minden eddiginél fontosabbá és szükségesebbé vált a tömegek megnyeréséért folytatott küzdelem és az ideológiai osztályharc – különösen aktuálissá tették és teszik ezek beható vizsgálatát.

Ezt a behatóbb vizsgálatot századunk elején a *szemantika* kezdte meg. Az általános szemantika a jelek, a nyelvi szemantika a nyelvi jelek, a nyelvnek mint a gondolat társadalmi eszközének a tudománya. Először csupán a nyelv lingvisztikai alakjait (logikai szintaxis), később a nyelvnek az általuk kifejezett tárgyakhoz való kapcsolatát vizsgálták, majd a nyelv viszonyát teremtőjéhez és felfogójához, az emberhez, a nyelvet mint intellektuális, emocionális kommunikációt.

A filozófia síkján, a polgári filozófia egyik irányataként megszületett *neopozitivizmus*, a nyelv-filozófia kapcsolódott – vagy ami még pontosabb –, olvadt egybe a

³⁶ A mai marxista szociálpszichológiai munkák is elsősorban „az embereknek a nagyobb szociális képződményekhez való viszonyával” foglalkoznak, a közösségek szubjektív viselkedésének társadalmi meghatározottságával és alig a társadalmilag meghatározott kollektív, közösségi eszmei léttel magával, illetve azok objektívációinak viszonylagos önállóságával. Lásd Hans Hiebsch–Manfred Vorwerg: *Bevezetés a marxista szociálpszichológiába*. Kossuth, Bp. 1967.

³⁷ *MEM* 3, Jelzett kiad., 30–31. o.

³⁸ Uo. 441. o.

szemantikával. A neopozitivizmus erénye, hogy az ismeretek nyelvi kifejezésére irányította a figyelmet, arra, hogy „minden ismeret kifejezés, ábrázolás . . . számtalan módon tetszőleges nyelven, bármilyen önkényes jelrendszerben. . .”³⁹; hogy „a tudomány interszubjektív jelentéssel bíró kijelentések rendszere”.⁴⁰ Ezzel komolyan vette, beható filozófiai vizsgálat tárgyává tette az emberi szellemi világ jelekben objektiválódott hatalmas rendszerét, „a más emberek számára is, a magam számára is csak ezáltal létező valóságos tudatot”. Mindezt azonban alapjaiban torzán, egyoldalúan formálisan tette. Először a nyelvet mint abszolút önállót fogták fel, amelynek szinte semmi köze a gondolkodáshoz, a valósághoz és a társadalomhoz. „A kijelentéseket kijelentésekkel hasonlítjuk össze, nem pedig 'élményekkel' vagy a 'világ'-gal, vagy más egyéssel. Mindezek az értelmetlen megkettőzések a többé vagy kevésbé kifinomult metafizikákhoz tartoznak. . .” „Többé nem beszélünk »gondolkodásról«, hanem mindjárt 'beszédgondolkodás'-ról, azaz kijelentésekről mint fizikai folyamatokról.”⁴¹ Később túlmentek ezen az üres, formális felfogáson, de a pragmatizmus és a valóság és nyelv azonosításának elvi koordinációjának vonalán.

A marxizmus területén elsősorban a pszichológusok jutottak itt fontos kezdeti eredményekhez. L. Sz. Vigotszkij, A. N. Leontyev, P. Ja. Galperin, D. B. Elkonyin és mások eredményeire utalunk, akik vizsgálták a belső pszichikus és a külső tevékenység viszonyát, a külső belsővé válását, a külső világ → anyagi tevékenység → nyelv → képzet, → gondolat irányú átalakulást, illetve a belső külsővé válásának mechanizmusát, amikor a gondolat a belső beszéd formájából külső nyelvi, majd tevékenységi formákban és azok eredményében objektiválódik, amikor a belső, a pszichikus exteriorizálódik.⁴²

Az ember belső tudati világának nem nyelvi formában való objektivációival is mind többet foglalkoznak az utóbbi időben. Igen figyelemreméltó e tekintetben Lukács György ún. 1' jelzőrendszere. Az ember a központi életben sokat elárul belső érzelem-, gondolat – és akaratvilágából egy-egy pillantással, gesztussal, vagy éppen hallgatásával, ezek igen sajátos formáival. Ezek a pillantások, gesztusok, hallgatások nem azonosak az állat testi mozdulataival; társadalmilag „kiképzett” emberi pillantások, gesztusok, hallgatások, emberi szándékokat, véleményeket, érzéseket fejeznek ki, de ezek nem a nyelvben, nem a 2. jelzőrendszerben való megnyilvánulások. Az 1' jelzőrendszer rokon az 1. jelzőrendszerrel, amennyiben az érzéki benyomások közvetlenségéhez kötődik, de el is tér attól, nem egyszerűen az egyedi vagy lényegtelen objektiválódik bennük, hanem a tipikus, a lényeges. Az 1' jelzőrendszer legmagasabbrendű és legadekvátabb beteljesedése az esztétikumban megy végbe, a művészet a megfelelő objektivációja. Ez a különös művészi „nyelv”, illetve „nyelvek”, amelyeket meg kell tanulnia az alkotónak és a befogadónak is.⁴³

A marxista filozófia elég későn kezdett hozzá a tudati objektivációk, a jelek, a nyelv általános összefüggéseinek sokoldalú, rendszeres, viszonylagosan önálló formában való

³⁹ Moritz Schlick: A filozófia fordulata. *A bécsi kör filozófiája*. 54. o.

⁴⁰ R. Carnap: Die physikalische Sprache als Universal-sprache der Wissenschaft. *Erkenntnis*. 1931, II, 5., 6. füzet, 448. o.

⁴¹ Otto Neurath: A fizikalizmus szociológiája. *A bécsi kör filozófiája*. Jelzett kiad., 548., 550. o.

⁴² Lásd *Filozófiai problémák a magasabbrendű idegműködés fiziológiájában és pszichológiájában*. Akadémiai, Bp. 1965, 506–514. o.

⁴³ Vö. Lukács György: *Az esztétikum sajátossága* II, Akadémiai, Bp. 19, XI. fej.

kutatásához, és ma is igen kevés publikáció jelenik meg e tárgykörben. Egy ilyen jelentős kísérlet A. Schaff 1960-ban Varsóban megjelent *Wstęp do semantyki* (Bevezetés a szemantikába), magyarul is hozzáférhető munkájában található. A. Schaff abból indul ki, hogy minden jel emberek közti sajátos viszonyban, a kommunikációs folyamatban keletkezik és létezik, arra szolgál, hogy a valóságra, vagyis a külső világra vagy a belső (emocionális, esztétikai, akarati stb.) élményekre vonatkozó valamely gondolatot a kommunikáló felek valamelyike átadja a másoknak.⁴⁴ A jelek között a mesterséges – a társadalmi kommunikáció történelmi gyakorlatában létrehozott – jelek sokkal fontosabbak az ún. természetes jeleknél, amelyek a dolgok, folyamatok jegyei. A mesterséges jelek között is központi szerepe a verbális jeleknek van, amelyek társadalmilag elfogadottak, közösen, de alapvetően nem tudatosan kialakítottak és használtak. „Nem létezik önálló gondolat és önálló nyelv, hanem csak a gondolat-nyelv létezik. . . A verbális jel. . . nem pusztán jelentés, hanem egyben hang is.”⁴⁵ A nyelv és a valóság viszonyának kérdésében Schaff elveti a nyelvet önkényesnek tartó álláspontot is, és azt az elgondolást is, amelyik a nyelvet a valóság képének tekinti, a nyelv struktúráját azonosnak vagy hasonlóknak veszi a valóság struktúrájával. A nyelv nem önkényes annyiban, amennyiben „a más emberekkel való érintkezés szükségletéből, kénytelenségéből keletkezik”, de nincs hasonlóság vagy pláne azonosság az adott hang, szó, mondat, és a dolog vagy a gondolat között, amelyet a nyelv jelez. Ennyiben a nyelvi jelek „önkényesek”. A nyelvi eszközök a valóság visszatükrözését, a valóságról szerzett ismeretek közlését stb. nem a valósághoz való képi hasonlóság révén s nem is annak következtében valóstítják meg, hogy a valóság struktúrájának analogonjai lesznek, hanem jelentés-oldaluk következtében, amely egybeesik azzal, amit a gondolkodási folyamat tartalmainak nevezünk.⁴⁶

Általánosabban és komplexebben van szó a tudat viszonylagos önállóságának ontológiájáról Lukács György utolsó filozófiai munkájában. *A társadalmi lét ontológiájáról* c. mű II. kötetének harmadik fejezetében a 2. rész „Az eszmei mozzanat ontológiájáról” címet viseli. Lukács mondanivalójának lényege itt – ebből a szempontból – az, hogy „a társadalomban az organizmus és a környezet kölcsönhatását a tudat közbeiktatása gazdagítja és alakítja át, amely azt a funkciót kapja, hogy az inger által közvetlenül kiváltott reakciókat az ilyen közvetítésekkel hatásosabbá tegye.”⁴⁷ Az eszmei itt tehát nem egyszerűen tükörkép, ismeret, hanem olyan mozzanat is, ami „a valóságot szükségképpen a kívánt irányban tételezi, s ki tud belőle csinálni olyasmis is, ami a maga természetes létében sohasem valósult volna meg magától . . .” Azaz: a tudat olyasmis is ki tud alakítani magában, ami az objektív létben csupán lehetőségként van meg, ami sohasem valósulna meg e tudati felfedező alkotás nélkül. Ez viszont azt követeli meg, hogy a tudat viszonylag önállósodjon, létszerűsége tegyen szert. „A képmás, a valóságnak az emberek tudatában végbemenő visszatükröződése tehát közvetlen önállóságra jut a tudatban, saját

⁴⁴ A. Schaff: *Bevezetés a szemantikába*. Akadémiai, Bp. 1967, 133. o.

⁴⁵ Uo. 147. o. Itt jegyezzük meg, hogy Schaff nem vizsgálja a jelek problematikáját „természetfilozófiailag”, idegfiziológiailag, s ezért nem tud mit kezdeni a nyelvi jelekkel, mint a jelek jeleivel, mint második jelzőrendszerrel, a pavlovi eredményekkel, helytelenül elveti azokat, mechanikusan, vulgárisnak nevezi.

⁴⁶ Uo. 234–235. o.

⁴⁷ Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról* II, Jelzett kiad., 384. o.

és sajátos tárgyként áll szemben ezzel, és csak így kerülhet sor erre a nélkülözhetetlenné váló elemzésre, arra, hogy e visszatükröződés eredményeit szakadatlanul összehasonlítsák magával a valósággal.⁴⁸ „A tárgy képmása az emberben a tudat tárgyaként rögzítődik, amely egyrészt az objektív valóságban őt kiváltó indítékoktól elválasztva is szemlélhető és gyakran így is szemlélik, és amely másrészt magával a tudattal szemben is messzemenően önálló viszonyt alakít ki, a tudat olyan tárgya, amelynek alkalmazhatóságát közvetlenül nagyon különböző esetekben mérlegelik . . .⁴⁹ A teológiai tételezés így szükségessé teszi, hogy a tudat bizonyos mértékig eltávolodjon a valóságtól; az objektív valóság tudatban kialakuló képmása messzemenően függetlenedik.⁵⁰

Számunkra mindez egyelőre csak annak demonstrálására alkalmas, hogy megkezdődött a tudati objektivációk rendszerének, a tudat viszonylagos önállósága e fontos ontológiai oldalának beható vizsgálata.

A társadalmi tudat viszonylagosan önálló létszerűsége jól kifejeződik a társadalmi tudatformák és szintek nem ismeretelméleti kapcsolataiban is. Ugyanis a társadalmi tudat különböző formái és szintjei közötti összefüggések sem csak azok, amelyekben az egyik a másiknak ismerete, tükröképe. Persze ilyenek vannak és nagyon fontosak. A filozófiaelmélet, matematikaelmélet, a tudományelmélet, a kémia- vagy a filozófiatörténet esetében erről van szó: a tudomány egyik ága – ilyen vagy olyan összefüggésben – ismeret tárgyává teszi a másik tudományt vagy az összes többit. Tudományos megismerés tárgyává tehető a társadalmi tudat nem tudomány jellegű formái is: a művészi, az erkölcsi, a vallási tudat, a társadalmi érzelmek és akarat is. A tudatformák és -szintek azonban *létszerű* hatással és összefüggésben is vannak egymással. Amikor a vallás maga alá rendelte a középkori filozófiát, és arra kényszerítette, hogy a vallás eszmevilágát öntse filozófiai formába, ilyen kapcsolatról van szó. A vallási tudat gyakran hívta segítségül a művészetet a vallásos hit felfokozásához, a vallás mondanivalójának közvetítéséhez. A filozófia, művészi képességekkel megáldott művelői kezében, művészi formát ölthet, mint ahogyan ez megtörtént Platón és Lucretius esetében. Ha a filozófia vagy a történettudomány egy reakciós politikai eszmekör igazolására alkot meg ilyen vagy olyan világ-, illetve történelemképet, akkor szintén nem elsősorban leképezési, hanem eszmék közötti létszerű kapcsolatáról, befolyásról kell beszélnünk. A szocialista tudat döntően a szocializmus anyagi létének fejlődésével, azt tükrözve fejlődik, de ezt a fejlődést ösztönző politikai tudat és akarat szintén nem elhanyagolható szerepet játszik abban: ez pedig már nem ismeretelméleti, hanem ontológiai tudatkapcsolat. Az ellentétes ideológiák, filozófiai felfogások harca sem leképezési, hanem létviszony; a harcoló, egymást leküzdeni, háttérbeszorítani törekvő eszmék lét jellegű viszonya.

⁴⁸ Uo. 387. o. Lukács György itt idézett gondolataiban is „áttetszik” a tudat szerepének eltúlzása. Az organizmus és a környezet kölcsönhatását a társadalomban korántsem csak, és nem is elsősorban a tudat gazdagítja és alakítja át, nem döntően a tudat, „csalja” ki a valóságból azt, ami abban magától sohasem valósul meg.

⁴⁹ Uo. 398–399. o.

⁵⁰ Uo. 388–389. o.

A tudat, a társadalmi tudat viszonylagos önállósága lételméletével kapcsolatban jelzettek sajátos módon érvényesek a *filozófiai tudatra* is. A filozófia sem csupán az objektív valóság legáltalánosabb mozzanatainak eszmei képmása, hanem viszonylag önálló általános eszmerendszer is, rendkívül általános elvont eszmék alkotása az emberi fejben, ezeknek az eszméknek a termelése a szellemi munkamegosztás egy meghatározott ágában tevékenykedő szellemi munkások, a filozófusok által.

A filozófiának ez a létbeli viszonylagos önállósága különösen erőteljesen megnyilvánult a spekulatív idealista filozófiákban. Marx „A német ideológia”-ban nemcsak arról ír, hogy a tudat, a szellemi és a fizikai munka megosztásával csak képzelet magáról, hogy más, mint a fennálló valóság tudata, pedig valójában mindez „nagyon is empirikus béklyóknak és korlátoknak képzelet, amelyeken belül az élet termelési módja és az azzal összefüggő érintkezési forma mozog”, hanem arról is – amit már más vonatkozásban idéztünk –, hogy „ettől a pillanattól kezdve a tudat *valóban* azt *képzelteti*, hogy valami más, mint a fennálló gyakorlat tudata, hogy *valóságosan* képzelhet valamit anélkül, hogy valami valóságosat képviselne – ettől a pillanattól kezdve a tudatnak *módjában áll*, hogy emancipálja magát a világtól, és áttérjen a „tisztá” elmélet, teológia, filozófia, erkölcs stb. kialakítására”.⁵¹ Tehát – Marx szerint – a spekulatív idealista filozófiának azok a képzeletei, amelyek nem felelnek meg a valóságnak, maguk is valóságosak, létező képzetek; a valóságtól elrugaskodott filozófia is valóságosan létező filozófia. A filozófia viszonylagosan önálló léte erőteljesen megnő, bár abszolút még ebben az esetben sem lesz.

Marx ennek a spekulatív idealista filozófiai szellemi tevékenységnek az alapvető működési módját, *mechanizmusát* is leírja. „N^o 1. Az empirikus okokból, empirikus feltételek mellett és anyagi egyénekenként uralkodók gondolatait el kell választani ezektől az uralkodóktól, és ily módon elismerni a gondolatok vagy illúziók uralmát a történelemben. N^o 2. Ebben a gondolaturalomba rendet kell bevinni, az egymásra következő uralkodó gondolatok között misztikus összefüggést kimutatni, amit azáltal visznek végbe, hogy a „fogalom önmeghatározásaiként” fogják fel őket (ez azért lehetséges, mert e gondolatok empirikus alapzatuk közvetítésével csakugyan összefüggenek egymással, és mert *puszta* gondolatokként felfogva önmegkülönböztetések, a gondolkodás által tett különbségekké válnak). N^o 3. Hogy ezen „önmagát meghatározó fogalom” misztikus külszínét kiküszöböljék, személylyé – „az öntudattá” – vagy, hogy aztán igazán materialistáknak mutatkozzanak, egy sereg személylyé változtatják át, akik „a fogalmat” képviselik a történelemben, „a gondolkodókká”, a „filozófusokká”, az ideológusokká, és ezeket aztán megintcsak a történelem csinálóiként, „az örök tanácsaként”, az uralkodókként fogják fel. Ezzel eltávolították a történelemből valamennyi materialisztikus elemet, és most már nyugodtan megereszthetik spekulatív paripájuk gyepölőjét.”⁵²

Althusser elgondolásának igaz mozzanatát alkalmazva itt azt mondhatjuk: a spekulatív idealista filozófia hamis ismerettárgyat alkot, azt tünteti fel valós tárgyaként. De a tudományos filozófia sem közvetlenül „dolgozik” a külső tárgyon, persze nem is üres

⁵¹ MEM 3, Jelzett kiad., 32–33. o. (A „valóban” és „módjában áll” kifejezések kiemelése tőlem – G. J.)

⁵² Uo. 48. o.

spekulációval alkotja meg ismerettárgyát. A külső tárgyra vonatkozó szaktudományos eredményeken kezd el dolgozni, elsősorban azok eredményeit veszi számba, általánosítja a bennük lévő közös tartalmi vonásokat. Ez az ún. első (I.) általánosság. Ezen munkálkodik az általánosítás logikai eszközeivel, a meglévő filozófiai módszerrel, (a marxista filozófia esetében a dialektikus logikával, a dialektikával) mint a szellemi termelés szellemi eszközeivel, s alkotja meg a gondolati konkrétumot, a filozófiai eszmét, fogalmakat, elveket, illetve azok rendszerét (az ún. III. általánosságot).

A filozófiai szellemi munka sajátossága, hogy már igen általános szaktudományos anyagon kezd el tevékenykedni, így külső, objektív tárgya és ismerettárgya igen „távol” vannak egymástól, s ezért eszközei és feltételei is – közvetlenül – jórészt a szellemi kultúra köréből adódnak. Ez a sajátosság kétségtelenül erősítette azt az idealista vélekedést, amit Hegel fogalmazott meg rendkívül világosan és tömören a következőképpen: „a filozófiában a gondolkodást kell a gondolkodás tárgyává tenni . . . , a *tárgyát maga teremti és adja magának*”. Ilyenképpen „a filozófia magába visszatérő körnek mutatkozik, amelynek nincs kezdete a többi tudomány értelmében, úgyhogy kezdetnek csak magát a bölcsekedésre elhatározni akaró alanyra van vonatkozása, nem pedig a tudományra mint olyanra”.⁵³

Ha már Althusserre hivatkoztunk ismét, a szellemi termelés tárgyán való munkálkodásra vonatkozó elméletének pozitív oldalára, most sem kerülhetjük el, hogy kritikai megjegyzéseket ne tegyünk a filozófiai elméletalkotás tárgyával összefüggésben kifejtett véleményéről. Althusser különbséget tesz absztrakt-formális fogalmak és empirikus fogalmak között, ezek „termelése” között. „Az empirikus fogalmak a konkrét tárgyak egyediségének determinációira vonatkoznak”, „a szó szigorú értelmében vett létező tárgyakra.” Az absztrakt formális fogalmak „elvonat-formális” determinációkra vagy tárgyakra vonatkoznak, „*szigorúan véve nem létező tárgy*”-akra. Ezek az elméletek.

Az eddig idézettekkel kapcsolatban azt mondhatjuk, hogy Althusser egy valóban meglévő különbségre mutat rá: a valóságban csak konkrét egyes létezik; az egyestől különválasztott, az egyesből kivont, „tisztá” általánosságok nem léteznek. Az 1966-os francia társadalmi alakulat – írja – valóságos-konkrét tárgy, de a tőkés termelési mód általában már nem, hanem „*formális vagy elvont tárgy*”. Ennyit mondani azonban máris egyoldalúság, mivel az általános tárgy nem valóságos volta *csak az egyestől különválasztottságára vonatkozik* és nem egyáltalában való létére. Az általános nem létezik az egyestől külön, de létezik a konkrét egyesben, mint annak más konkrét egyesekkel való közös mozzanata. Azaz: nemcsak a konkrét tárgy, hanem „a formális vagy elvont tárgy” is valóságos. Althussernél ez nem világos, illetve nem egy esetben világosan hibás, idealista megfogalmazásokba torkollik. A marxizmus „általános elveiről szóló beszéd szintén egy formális vagy elvont tárgyra vonatkozik: nem vonatkozik valamely konkrét tárgyra (valamely társadalmi alakulatra, az osztályharc valamilyen konstellációjára), hanem a marxizmus elveire, azaz elméleti fogalmaira, tehát *formális-elvont tárgyukra*”. Azaz: „a szigorú értelemben vett *elmélet*. . . nem valóságos-konkrét tárgyak, konkrét ismeretét termeli, hanem olyan formális-elvont vagy szigorú értelemben vett elméleti tárgyak, fogalmak, viszonyok és elméleti fogalmi rendszerek ismeretét, amelyek nélkülözhetetlenek és rendelkezésre is állnak ahhoz, hogy egy második mozzanatban hozzájáruljanak a

⁵³ Hegel: *Enciklopédia* I, Akadémiai, Bp. 1950, 47. o.

valóságos-konkrét tárgyak megismeréséhez”. Ezzel azt mondjuk, hogy megvan az a képessége, hogy a megismeréshez nélkülözhetetlen elméleti szerszámokat bocsásson rendelkezésre, számos *lehetséges* valóságos-konkrét tárgy konkrét megismeréséhez.” Ezekben a megfogalmazásokban a formális-elvont tárgyak elméleti tárgyak, fogalmak, elméleti fogalmi rendszerek lettek, tehát valóban nem valóságos tárgyak az objektív valóság értelmében.

Kétségtelen, hogy a marxista elmélet, a filozófia tárgykörébe a tudat, a fogalmak, a fogalmak rendszere is – legáltalánosabb vonatkozásaiban, azaz mint elvont formális tárgyak – beletartoznak, és ennyiben a filozófiai szellemi munka ténylegesen a fogalmak elméletének kimunkálásán is dolgozik. A filozófia tárgyának ezt a vonását azonban nem lehet azonosítani tárgyának egészével, alapvető részével, amelyet az objektív valóság legáltalánosabb mozzanatai alkotnak.

Althusser fogalmazásaiban szerepel egy olyan megállapítás is, ami az itt jelentkező kétértelműséget, határozatlanságot, bizonyos fajta zavart csak tovább fokozza. Ez „az elméleti beszéd” kategóriájának használatával kapcsolatos. Ez hol „a marxista elmélet általános elveiről szóló beszéd”-et, hol „a formális-elvont tárgyakra vonatkozó beszédet” jelenti.

A „beszéd” alatt rendszerint a nyelvet értjük, igaz abban az értelemben, hogy a beszéd, a nyelv mindig gondolat tartalmakkal jár együtt, beszéd-gondolkodás. Így, ha a nyelvi oldalt akarjuk kiemelni, valóban meg lehet fogalmazni az elméletet úgy, hogy az a formális-elvont tárgyakra vonatkozó beszéd. Ezt azonban nem azonosíthatjuk minden további nélkül „a marxista elmélet általános elveiről való beszéd”-del, mint ahogyan Althusser teszi. Az előbbi a marxista filozófia tárgyának egészére, az utóbbi csak magára a marxista filozófiára vonatkozik, ami szintén része, eleme a marxista filozófia tárgyának.⁵⁴

A filozófiának mint a társadalmi tudat viszonylag önálló formájának fontos létmozzanatát alkotja a *filozófiai nyelv*. Minden gondolkodás nyelvi formában való gondolkodás, ami egyben azzal is jár, hogy az egyes tárgyi területekre vonatkozó szellemi munkának egymástól eltérő sajátosságai is vannak, következésképpen nyelvi formáik és eszközeik is mutatnak bizonyos különbségeket. A szaktudományok kialakulása és főként a szó szigorú értelmében vett tudománnyá válása együtt járt – és a ma alakuló szaktudományok esetében is együtt jár – szaknyelvük megteremtésével. Jól ismert történetileg, hogy a filozófiai gondolkodás kialakulása egyben a filozófiai nyelv kialakulása is. Arisztotelész csak úgy tudta a maga korában olyan magas szintre emelni a filozófiát, hogy annak fogalmi és nyelvi apparátusát is a korábinál pontosabbá, körülírtabbá, szakszerűbbé tette.

Minthogy azonban a Marx előtti filozófiák – főként az idealisták – (Arisztotelész is) túlnyomórészt spekulatívak voltak, a filozófiai szaknyelv sem kerülhette el az ebből a spekulációból adódó torzulásokat. Ahogyan Marx írta: „A filozófusoknak, amint önállósították a gondolkodást, a nyelvet is saját birodalomná kellett önállósítaniok. Ez a titka a filozófiai nyelvnek, amelyben a gondolatoknak mint szavaknak saját tartalmuk van. A gondolatok világából a valóságos világba való leszállás problémája átváltozik a nyelvből az

⁵⁴ Az ebben a fejtegetésben szereplő összes idézet Althusser (*Marx – az elmélet forradalma*) művéből való. Jelzett kiad., 264–270. o.

életbe való leszállás problémájává. . . A filozófusoknak csak fel kellene oldaniok a maguk nyelvét a közönséges nyelvben, amelyből elvonatkoztatották, hogy felismerjék benne a valóságos világ kiforgatott nyelvét. . .”⁵⁵ Már Fr. Bacon észreveszi, hogy a nyelv idolumként, ködképként is viselkedhet, elzárhatja az ember számára a valósághoz vezető utat; és már J. Locke is hangoztatja, hogy a helyes gondolkodás a nyelv függvénye is, s ezeket a felismeréseket a filozófiai vitában a filozófiai nyelvvel kapcsolatban is alkalmazzák.

Szükségesnek látszik itt néhány megjegyzést fűzni az iménti idézetben szereplő marxi gondolathoz. Marx itt a filozófia nyelvét „a világ kiforgatott nyelvé”-nek nevezi, a „saját birodalommal önállósított nyelv” értelmében használja, és azt tűzi ki célul, hogy fel kell azt oldani a közönséges nyelvben. Ezt lehet úgy is értelmezni, hogy a filozófia és filozófiai szaknyelv is szükségképpen spekulatív, tehát nem a spekulációt kell és lehet a filozófiából, következésképpen a szaknyelvből is kiküszöbölni, hanem magát a filozófiát, szaknyelvével együtt.

Megítélésünk szerint nem ez a marxi gondolat helyes értelmezése. Marx, a dialektikus és történelmi materialista filozófiát megalkotva, alapjaiban elvégezte a spekulatív filozófiai szaknyelvnek a közönséges nyelvben való feloldását, a filozófiai szaknyelvnek a spekulatív elemektől való megtisztítását. Nem a filozófiai szaknyelvet szüntette meg, hanem azt az elvi válaszfalat, amit a spekulatív filozófia emelt a filozófiai szaknyelv és a közönséges nyelv, a valóságos világ, a való élet nyelve közé. A „közönséges nyelv” itt nem a köznyelvet jelenti, hanem „a valóságos világ”, „a valóságos élet” nyelvét, aminek van köznyelvi és szaknyelvi, a szaknyelvin belül filozófiai formája.

A filozófiák létbeli hatást, kapcsolatot tartanak fenn a *szaktudományokkal* is, nemcsak a már vázolt összefüggésben, amikor is a filozófiai szellemi alkotómunka dolgozik a szaktudományos anyagon, hogy „kivonja” azok legáltalánosabb mozzanatait, hanem abban a relációban is, amikor a szaktudományok használják *általános módszerül* a filozófiát, saját tárgyuk ismeretképmásának kidolgozásához.

A kutatási módszert nem szabad csak ismeretelméleti megközelítésben említeni, szinte kizárólag csak úgy, mint ami maga is a tárgy tükre, ismerete. A módszernek van lételméleti (nem-ismeretelméleti) aspektusa is. A filozófia mint a szaktudományos kutatás általános módszere nem a szaktudományos kutatás tárgyának képmása, tükröződése, hanem a szaktudományos szellemi termelés egyik szellemi eszköze; az tehát e tekintetben nem ismeretként, hanem szellemi termelési eszközként funkcionál. Ha meggondoljuk, hogy a filozófia, tulajdonképpen valamennyi szaktudományos kutatásban, sőt még a köznapi gondolkodás szellemi tevékenységrendszerében is részt vesz mint a szellemi munkálkodás eszköze, látható, hogy létkapcsolatai mennyire gazdag, szerteágazó rendszert alkotnak.

Amikor a filozófia és a szaktudományok módszertani kapcsolatát tárgyaljuk, a ritkaságok közé tartozik, ha nemcsak a filozófia módszertani szerepét hangsúlyozzuk a szaktudományok felé, hanem a szaktudományokét is a filozófia irányába. Pedig ez is nagyon lényeges, nemcsak a Marx előtti filozófia történetében, hanem a marxista filozófia esetében is. A filozófiára mindig hatottak a szaktudományos módszerek. Tipikus példája ennek Spinoza, aki a filozófiát a geometria módszerével kísérte meg kifejtetni. A

⁵⁵ MEM 3, Jelzett kiad., 441. o.

marxista filozófia kialakulására és továbbfejlődésére is befolyást gyakoroltak a szaktudományos kutatásban megjelenő dialektikus módszertani mozzanatok.

A *művészetek és a filozófia* létbeli kapcsolatával összefüggésben rendszerint csak azt szokás emlegetni, hogy egyes filozófiákat művészi-irodalmi formában fogalmaztak meg. Valójában ennél jóval többről van itt szó. A filozófiai gondolkodás, szellemi termelés, dolgozva tárgya általános vonatkozásainak eszmei képén, nemcsak a valóság szaktudományos és köznapi tudati tükrözése révén nyert anyagon munkálkodik, hanem a valóság művészi tükrözése által nyújtott ismerettárgyon is. Hosszú időn át pl. a haladó irodalom gyakran mélyebben és gazdagabban tárta fel a társadalmi valóságot, mint a történelem akkori szaktudományai. Engels Balzac művészetét az akkori tőkés világ igen beható ábrázolásának tartotta; annak ellenére, hogy minden rokonszerve a tőkés oldalán állt, kiméletlenül leleplezte őket. De a filozófia és a művészet közötti létviszony lehet fordított is. Hallatlanul érdekes ebből a szempontból Marx elemzése doktori disszertációjában a görög művészet és a görög természetfilozófia kapcsolatáról. A görög szobrok nemes egyszerűsége és csendes nagysága – mutat rá Marx – szorosan összefügg a görögök (Epikurosz) természetfilozófiájával; Epikurosz atomelhajláselmélete lemondást jelent a valóságos életben való részvételtől, elvonatkoztatást a fájdalomtól és a zavartól, kitérés, menekülést a rossztól, ataraxiát. Ebből fakad a nyugalom, az egyszerűség, a csendes boldogság, a nagyság, és ezt formálják szobrokba az antik görög művészek.

Nem célunk a filozófiának a többi társadalmi tudatformákkal, az erkölccsel, politikával, joggal, vallással stb. való ontikus kapcsolatainak sorravétele, csupán néhány megjegyzést fűzünk még a tudat érzelmi szféráihoz és az intézményekhez fűződő reális viszonyához.

Az elméleti tudat soha sincs mereven elkülönülve a tudat más tartományaitól, így az *érzelmektől* sem. A pszichológia az elméleti tudathoz kapcsolódó érzelmeket intellektuális érzelmeknek nevezi, és igen sok fajtáját különbözteti meg. Mivel az emóciók az ember „társadalmi-történelmi létezésének. . . életmódjának alapformáival és tevékenységének fő irányjaival függnek össze. . .”⁵⁶ a társadalommal, az ember helyével, szerepével, létmódjával foglalkozó elméleteket mindig erőteljesebben átszövik. Ezek az elméletek – osztálytársadalmakban – mindig osztályérdekeket, szükségleteket fejeztek ki, valamit igeneltek, amit a velük ellentétes osztály szenvedélyesen elutasított, másvalamit elítéltek, amit viszont ellenfelük helyesnek, kívánatosnak tartott. A filozófiai tudat is ebbe a körbe tartozik. Nem egyszerű ismereteket jelent, ilyen vagy olyan tudást, hanem meggyőződést, elkötelezettséget egy meghatározott filozófia, világnézet iránt, és ellenérzést, érzelmi elutasítást, szembeállítást más irányzatokkal szemben.

A filozófiai tudat fejlődése során filozófiai iskolák, intézmények alakultak ki. A filozófiai (tudományos, oktatási, társasági) intézmények a filozófiai tudat sajátos objektívációi, amelyek szoros létbeli összefüggésben állnak a bennük testet öltött filozófiai eszmékkel, és kapcsolatokat tartanak fenn más (tudományos, politikai stb.) szervekkel. Ez a filozófia viszonylagos önállóságának szintén egyik reális mozzanata, illetve a filozófia ezzel beépül a társadalom intézményrendszerének létmezejébe is.

⁵⁶ Sz. L. Rubinstein: *Az általános pszichológia alapjai* II. Akadémiai, Bp. 1964, 722. o.

Összefoglalóan: csupán azt szerettük volna érzékeltetni, hogy lehet, sőt szükséges is beszélni a filozófiai tudat viszonylagosan önálló reális létéről, ami alapvetően, tartalmilag eszmei realitás, bár nyelvi formájában és intézményi objektivációiban anyagi mozzanatokkal is rendelkezik. Ez az önállóság igen hangsúlyosan *viszonylagos*; nem egy önmagában megálló, önmagából megérthető, és különösen nem olyan, amiből a világ, a társadalom, az ember levezethető, hanem ellenkezőleg: nem választható el sem attól a tárgytól, amit tükröz, sem az embertől, az emberi agytól, amiben tárgya tükröződik, sem a társadalom anyagi viszonyaitól, amelyek meghatározzák, de a politikai és egyéb szellemi társadalmi viszonyoktól sem; önállóságáról csak az adott társadalom konkrét totalitásán belül, annak sajátos mozzanataként beszélhetünk.

РЕЗЮМЕ

*Йозеф Гонди: К онтологическому аспекту относительной
самостоятельности сознания*

В первой части разбирается всеохватывающее марксистское понимание сознания. Сперва коротко характеризуется и дается оценка экономистскому, активистскому, вульгарно-материалистскому пониманию, а также взгляду последних работ Георга Лукача по данному кругу вопросов, затем обрисовывается позиция автора, по которой сознание — рассматривая самую основную его сущность — онтологически и гносеологически, а также по своему практическому аспекту в конечном счете является одним и тем же: созданная материей, детерминированная, существующая как человеческий образ, преобразующая-действенная субъективная реальность. Ни в одном из этих отношений — включая онтологические — его нельзя отождествлять с материей, но также нельзя — за исключением взаимосвязи первичности и вторичности — абсолютно ей противопоставлять.

Вторая часть анализирует относительно самостоятельное бытие живой духовной деятельности. В рамках ее, с одной стороны, подчеркивается та марксова мысль, что человеческая духовная деятельность тоже является производством по Марксу, духовным способом производства, в процессе которого человек как производитель мыслей, с духовными средствами и условиями производства осваивает, духовно воссоздает реально-конкретное, осваивает, овладевает и распределяет продукты этой духовной деятельности. С другой стороны анализируется и оценивается усилие Л. Алтузера более подробно разобрать и изложить эту марксову мысль. Статья завершается несколькими постановками вопросов относительной самостоятельности бытия объективаций сознания (главным образом языка).

A POZITIVIZMUS-VITA NYOMÁBAN

Kísérlet a közelmúlt egy filozófiai vitájának értelmezésére

FEHÉR M. ISTVÁN

Nemrég látott napvilágot „Tény, érték, ideológia” címmel a Gondolat kiadó gondozásában a közelmúlt egyik legfigyelemreméltóbb filozófiai vitája, amely a 60-as években a nyugatnémet szociológia berkeiben zajlott, s amely a sokat vitatott „Pozitivizmus-vita” elnevezéssel vált ismeretessé. Bátran állíthatjuk, hogy általános filozófiai vitáról van szó, jóllehet a közvetlen diszkusszió elsősorban a társadalomtudományok, s közelebbről a szociológia metodológiai-logikai alapelveinek legalábbis közelítőleges tisztázását tűzte ki célul. Hamarosan világossá vált azonban, hogy ez az első pillantásra szűken szakfilozófiai-nak látszó problematika olyan általános társadalom- és történetfilozófiai, tudománylogikai, metodológiai, világnézeti stb. kérdéseket rejt magában, amelyek nélkül a vitatott problémáknak nemhogy megoldása, de általában vett felvetése is aligha lehetséges. Ezen előzetes kérdések „végigskálázása” volt azután tulajdonképpen az egyetlen biztosan elkönyvelhető nyereség, mivel magában a vitában nemhogy a problémák valamilyen – akár kompromisszumos platformon történő – megoldása, de jószerével még az ellentétes álláspontok nyílt konfrontációja sem történt meg. A nézeteltérések már ezen az előzetes terepen olyan mélyeknek bizonyultak, hogy a vita tulajdonképpen tárgyaéhoz, a szociológia módszertanához való eljutás csekély mértékben vált lehetővé. Ezáltal azonban a vita középpontjába éppen azon általános filozófiai kérdések kerültek, amelyeknek az elvárások szerint a tulajdonképpen szakfilozófiai problémához való eljutás számára kellett volna csupán mintegy átmenetet biztosítaniuk. A vita tehát ebben az értelemben elmaradt. S bár a nézetek nyílt konfrontációja sem történt meg, azt hiszem, azért érdemes kicsit mélyebben behatolnunk az általános problémák komplex világába, s megvizsgálni éppen azokat az okokat, amelyek a vitát meghíúsították, illetve csak korlátozott mértékben tették lehetővé.

A vita a neopozitivisták színezetű kritikai racionalizmus és a frankfurti iskola vezető képviselői, jelesül Karl R. Popper és Th. W. Adorno között robbant ki az 1961-ben Tübingenben tartott szociológus kongresszuson. Az itt elhangzott két referátum, amely több, kapcsolódó felszólalással egyetemben a társadalomtudományok logikájának problémáit tárgyalta, cikk alakban is megjelent, s majdnem egy évtizedig elhúzódó szenvedélyes vitához vezetett. A Popper és Adorno közti konfrontáció, illetve ennek elmaradása egy „másodszintű” vitát is kiváltott az Adorno mellett fellépő J. Habermas és a Popper védelmében kiálló H. Albert között. Habermas és Albert között két „cikkváltás” zajlott le, amely végül is az eredeti referátumokkal, valamint Adorno, Dahrendorf, Pilot és Albert új írásaival egyetemben könyv alakban is megjelent a Luchterhand kiadónál a 60-as évek végén. A Gondolat által megjelentetett magyar nyelvű válogatás tartalmazza Popper és

Adorno eredeti előadásait, a Habermas és Albert közti vitát, Adorno három kapcsolódó írását, valamint — a frankfurti iskola jelenlegi álláspontjának történeti előzményeit illusztráló — H. Marcuse és M. Horkheimer két, a 30-as évekből származó tanulmányát. Szerepel a kötetben még ezen kívül Poppernek a német válogatásról írott erősen elmarasztaló recenziója is.

EGY VITA LEHETŐSÉGÉNEK LOGIKAI FELTÉTELEI: KÉPES-E KÉT ZÁRT GONDOLATRENDSZER ÉRINTKEZNI EGYMÁSSAL?

A nyílt konfrontáció, illetve a kommunikáció voltaképpen kétszeresen is elmaradt. Elmaradt először a tübingeni kongresszuson Popper és Adorno között, majd elmaradt másodsor a Habermas és Albert közti „cikkváltásban”. Poppernek a társadalomtudományok logikájáról tartott vitaindító előadása ugyan — éppen a nyílt vitát elősegítendő — huszonhét élesen megfogalmazott téziséből állt, de Adorno — Popper szavaival élve — alig fogadta el a kihívást. Válaszában, némileg ezoterikus hangnemben, egyrészt néhány általános tételt fejtett ki a társadalomtudományok metodológiájának köréből, amelyek jórészt nem közvetlenül a popperi tézisekre reagáltak, hanem csupán általánosságban valamiféle pozitivistá-empirista társadalomelméleti koncepció ellen irányultak, másrészt, ahol lehetett, egyetértőleg nyilatkozott Popper egyes ún. dialektikus megközelítései mellett.

A második, Habermas és Albert között lezajló vita már némileg élesebb volt. A társadalomtudományok metodológiájának vitatása továbbra is napirenden maradt, de eközben a két vitázó fél sokkal több teret szentelt egymás nézetei nyílt támadásának, mint az a tübingeni konferencián történt. A dialógus azonban itt sem jött létre, mivel a két résztvevő majdnem szó szerint *más nyelven* beszélt.

Ez a „más nyelven beszélés” azonban éppen az a döntő kérdés, amely a konstruktív vitát jószerével lehetetlenné tette, s amely, ha sikerül közelebbről megragadnunk, remélhetőleg elvisz a tulajdonképpeni nézeteltérések magjáig.

Első lépésben, igen általánosan fogalmazva, azt mondhatjuk, hogy bármely vita létrejöttéhez két feltételre van szükség: először, hogy a vita tárgyának azonossága biztosítva legyen; másodsor, hogy a résztvevők előzetesen megegyezzenek bizonyos logikai eljárások alkalmazásában, melyeknek mindkét fél által elismert „objektivitása” az a fogódzó, amelyen a különböző érvek és ellenérvek leméretnek. Ha az utóbbi feltétel nem áll fenn — minthogy ez is volt a tényleges helyzet —, akkor a dialógus lehetetlenné válik. Persze, hozzá kell tennünk, hogy a két feltétel szorosan összefügg, s ha a második nincs biztosítva, ez kihat az elsőre is, tehát többé már nem lehet beszélni a vita tárgyának azonosságáról sem.

Ezzel a gondolatmenettel azonban már a közepébe vágunk egy olyan problematikának, amely magában a vitában is megfogalmazódott, még hozzá tárgy és módszer elválaszthatatlanságának tézisében. Eme érvet Adorno és Habermas igen gyakran használta fel azt bizonyítandó, hogy a különböző vizsgálati eljárások nem hagyják érintetlenül, módosítatlanul a tárgyat (ti. a társadalmat), részei magának a tárgynak is. Ezzel az érveléssel kívánták cáfolni továbbá Popper és Albert azon igényét-törekvését, hogy a vitának (és tegyük hozzá gyorsan: magának a társadalomtudományok metodológiájának) a kánonja az a formális logika legyen, amely — úgymond — kívül marad a tárgyon. (Ezzel az érveléssel —

paradox módon – Adornóék a vita keretein belül megfogalmazták azt az okot, ami miatt a vita lehetetlen.)

A jelenlegi, a vita általános, főként formális jellemzőit vizsgáló első lépésben tehát azt mondhatjuk, hogy miután a felek nem tudtak kölcsönösen megegyezni a vita módszerét, logikáját illetően, ezért a vita tárgya sem volt azonos, vagyis mindkét fél más-mást értett a társadalomtudományok logikáján. A kritikai racionalisták szerint ez – igen leegyszerűsítve – egy olyan kánonrendszer volna, amely lényegileg megegyezik a többi (főleg természet–) tudomány módszerével, tehát logikai axiómák és levezetési szabályok olyan összessége, amely a próba-tévedés alapján felállított hipotézisek és verifikációk, valamint az institucionalizált tudományos tradíciók segítségével az *objektumként felfogott tárgyat* mintegy a *szubjektív transzcendentális tudat* álláspontjáról vizsgálja. A frankfurtiak felfogása másfelől már voltaképpen magát a kategóriát („a társadalomtudományok logikája”) sem tenné lehetővé. Az ő értelmezésükben „logikája” nem a történetfelettinek tételezett transzcendentális szubjektumnak van, hanem éppen az *azonos objektum-szubjektumként felfogott társadalomnak*, s ezáltal ennek a „logikának” a leírása nem más, mint történelemfilozófia, azaz kritikai társadalomelmélet. Ebből, valamint abból a fenti tételből fakadóan, miszerint tárgy és módszer dialektikusan elválaszthatatlan, voltaképpen bele sem szabadott volna menniük egy metodológiai vitába, ahogy azt Papp Zsolt is hangsúlyozta bevezetőjében.

A helyzet tehát a következő: *két olyan, viszonylag átfogó, totális filozófiai gondolatrendszerrel van szó, amelyben – mint általában véve minden par excellence filozófiai gondolatrendszerben – egy-egy azonos argumentum megfogalmazódása – feltéve egy pillanatra, hogy ugyanaz a dolog megfogalmazódik mindkettőben, s eltekintve attól, hogy ez egyáltalán lehetséges-e és hogyan – az illető rendszerek saját önálló filozófiai előfeltevéseinek keretei között megy végbe.* Mivel ez a fundamentum – amely a frankfurtiaknál lényegileg a történelemfilozófia, a kritikai racionalistáknál egy nagyrészt ismeretelméleti-logikai beállítottságú metodológia – határozza meg a továbbiakban, hogy egy-egy probléma a rendszer melyik pontján, milyen levezetett vagy előfeltételezett tételek eredményeként vagy előlegzéseként milyen strukturális keretben merülhet fel, ugyanazon problémának a két rendszerben való eltérő lecsapódása ezért mintegy csupán saját előfeltevéseiket erősíti meg azáltal, hogy ezek az előfeltevések alkalmasnak bizonyultak az adott probléma integrálására, befogadására. Így a kommunikáció még akkor sem jön létre, ha ugyanaz a probléma mindkét rendszerben megfogalmazódik, mivel a rendszerek eltérő helyein, más-más fogalmi környezetben stb. foglalnak helyet. Sőt, elmondható, hogy mivel a rendszerek elég rugalmasnak bizonyultak az új probléma befogadására, ezzel még inkább növelték önmaguknak való elégséges voltukat, zártságukat.

Ha filozófiatörténeti gyökereit vesszük szemügyre a két szembenálló gondolatrendszernek, azt lehetne mondani, hogy a polgári filozófia két jelentős vonulatának összecsapásáról van szó. A Popper-féle kritikai racionalizmus lényegében a polgári filozófia egyik legrégebbi irányzatához, a tulajdonképpen Descartes-ig visszanyúló empirista-racionalista-pozitivistá hagyományhoz, a frankfurti iskola pedig, ahogy közismert, alapjában véve a hegeli dialektikus tradícióhoz kapcsolódik.

A két gondolati hagyomány összevetését az a sajátságos tény nehezíti meg, hogy *nem* két külön talajból sarjadó, ezért egymással párhuzamos de egymást kölcsönösen elkerülő gondolatrendszerrel van szó, hanem olyan filozófiatörténeti irányzatokról, amelyek *mind-*

egyike bizonyos értelemben a másikat önmagában tartalmazza. A polgári filozófia ezen két tradíciója szorosan egymásból nőtt ki, s genezisüket illetően egyáltalán nem ellenségesek (ellentétesek) egymással. Mindenesetre különbözök, hiszen mind filozófiailag, mind társadalmilag – s a kettő nem egyszerű konjunkció, hanem a totalitás mozzanatai – eltérő periódusokat képviselnek, s ez magában rejti a szembenállás (szembekerülés) lehetőségét. Ez a „veszély” hosszú ideig latens maradt, jóllehet bizonyos fejlődési tendenciák már a XIX. század második felében előre jelezték (pl. a „vissza Kanthoz” mozgalom kifejezetten Hegel-ellenes élt is hordozott). A hosszú ideig lappangó ellentét végül is éppen e vitában robbant ki nyílt formában. A nyíltság természetesen nem jelenti azt, hogy a kommunikáció is maradéktalanul vagy akár redukáltan létrejött volna. Az érvek és ellenérvek, ahogy már utaltam rá, a résztvevők saját „nyelvén” fogalmazódtak meg, így gyakran nemhogy egymás érveinek és ellenérveinek értelmét és szerkezetét nem értették meg, hanem egyenesen azt sem, hogy az adott helyen egyáltalán érvek vagy ellenérvek hangzóttak el, illetve élesen vitatták, hogy amit az ellenfél érvek intencionált, az valóban az lett volna.

Popper például így értékeli referátumában elhangzott huszonhét tézisnek további sorsát, az általa megnyitott vitának könyv alakban való megjelentetését: „Huszonhét tézisemet, amelyek a vitaindítás szándékával készültek, sehol sem tárgyalják komoly formában ebben a hosszadalmas könyvben, *egyetlenegyét sem* közülük, noha itt-ott megemlítik előadásom egyik vagy másik passzusát – rendszerint összefüggéseikből kiragadva ezeket –, hogy szemléltessék „pozitivizmusomat”.¹ Ebből azután azt a következtetést vonja le, hogy „ellenfeleim egyszerűen nem voltak képesek racionálisan bírálni huszonhét tézisemet”.²

A vitában megmutatkozó módszertani alapbeállítottság itt különösen szembeötlő: *Popper téziseit valójában mindenütt és hevesen tárgyalják, csak hogy nem abban a formában* – a tézisekre, mondjuk ellentéteikben adott válaszokkal, vagy akár a huszonhét tézis pontról pontra való cáfolásával –, *ahogy azt Popper elvárná. Ebben a formában* valóban nem tárgyalják Popper állításait, és Poppernek ennyiben igazsága is van. Ellenérvek azonban bőségesen elhangzanak egy másik „szemantikai” rendszeren belül, az „immanens kritika” adornói – és Hegelre visszanyúló – módszertana alapján, amely a maga részéről ismét csak megcsontosodott következetességgel van végigvive.

A kommunikabilitás két ellentétes formája áll itt szemben egymással, és kerüli el kölcsönösen egymást: a hegeli típusú módszertan, nem kommunikábilis *a jelenben*, mert már előzetesen a *múltban* kommunikált a szembenálló nézetekkel, tehát Adornóék – ahogy Hegel is – csak azt tudják az ellenfél álláspontjáról kimutatni, hogy az túlhaladott, lefokozott mozzanat; az ellenfél elvileg nem áll azonos szinten velük. A racionalista beállítottság maximálisan kommunikábilis ugyan *a jelenben*, de ennek az a végső feltétele, hogy a vitapartner bizonyos logikai előfeltevések és szabályok univerzális érvényességét és prioritását magáévá tegye, akár végső soron a *hit* helyeslése által is, ezeknek pedig, a további kérdéseket „letiltva”, automatikusan „zöld utat” adjon. Enélkül – mint legvégső nélkül – a vita és a kommunikáció nem lehetséges. Adornóék számára azonban a kritikai

¹ Popper: „Ész vagy forradalom?”, *Tény, érték, ideológia*, vál. és bev. Papp Zsolt, Gondolat, 1976, 150., o. (a továbbiakban: T.ÉI) (Kiemelés – F. I.)

² Uo. 151. o.

racionalisták „legvégsője” határozottan *nem* olyan alap, amin ne lehetne túlmenni; számukra – történetfilozófiai szemléletmódjuknál fogva – eme, minden vitát és kommunikációt formálisan lehetővé tevő és megalapozó „demokratikus” módszertan maga is a társadalom fejlődésének bizonyos történeti konstitutuma, a szabadversenyos-liberális kapitalizmus terméke, „tudati alakja”. Eme módszertan a társadalmi-történeti fejlődés jelenlegi „post-liberális” szakaszában szerintük már maga is bizonyos regresszív-konzervatív társadalmi funkciót tölt be, s ezért a vita bázisul való elfogadása számukra megengedhetetlen, mivel ezzel logikai-módszertani formában – azaz: „ideológikus” alakban – már magukévá is tették volna annak a társadalomnak az előfeltételeit, amelyet – többek között – éppen az ideológiai funkciónak logikai-tudományelméleti alakba való átcsapása miatt hevesen bírálnak.

Ha egyáltalán konfrontálni akarjuk a két szembenálló álláspontot, akkor bizonyos értelemben közös szintre kell hoznunk őket. Ez két formában történhet: vagy az egyik fél nyelvezetét és beállítottságát fordítjuk bele – lehetőleg minél kevesebb torzítással – a másikéba, vagy fordítva. Ezzel ugyan engedményt teszünk a kritikai racionalisták módszertánának, ha azonban a két álláspontot *egyáltalában* összemérhetővé akarjuk tenni, akkor ez az engedmény egyrészt elkerülhetetlen, másrészt enyhíti az, hogy az eredeti álláspontot a partner „módszertánában” is igyekszünk megőrizni.

Popper elképzelései (előítéletei) a racionális bírálatról mindenképpen jogosulatlanok, hiszen abból, hogy a vitapartner nem abban a formában bírálta a téziseit, ahogy ő elvárta volna, nem lehet arra következtetni, hogy egyszerűen nem voltak képesek racionálisan bírálni őt. Ez az „aki beszélni akar velem, tanulja meg azt a nyelvet, amelyet beszélek”-beállítottság persze az ellenfélre is állt, de Poppernek éppen saját előfeltevéseiből következően nem szabadott volna ilyen értetlen pózt felvennie. Adorno ezért relatív joggal írja, hogy „hozzanak a pozitivisták áldozatot, mocsanjanak ki a Habermas jellemezte „nem értem kérem” tartásból, és mint érthetlent ne vessenek el rövid úton mindent, ami nem harmonizál egyes olyan kategóriákkal, mint az ő „értelmes”-ük”.³ Habermas hivatkozik is ezzel kapcsolatban arra, hogy „pozitivista” művek olvasása közben sok mindent nem vagy nem azonnal értett meg, s így nagy gondolati erőfeszítésre volt szüksége, majd hozzáteszi: „A nehézséget hiányos tanulásom, nem pedig a szövegek érthetlenségének rovására írtam. Nem merem azt a feltevést teljesen kizárni, hogy fordított esetben valakinél, aki Hegelt másodkézből idézi, ugyanez lehet a helyzet.”⁴

Adorno és Habermas ezen álláspontja igen világos és érthető. Hozzá kell azonban tenni, hogy ők is feladhattak volna valamit az „immanens kritika” megcsontosodott módszertanából, és megkönnyíthették volna a vitapartner számára a megértést, ha elfogadták volna pl. a tézisekbe, illetve pontokba szedett vitamódszert.

³ Adorno: „Bevezetés”, *TÉI*, 168. o.

⁴ Habermas: „Egy pozitivista módra kettéosztott racionalizmus ellen”, *TÉI*, 457. o.

A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK POPPERI FOGALMA:
EGY LOGIKAI-ISMERETELMÉLETI PARADIGMA

Poppernek a társadalomtudományok logikájáról kifejtett tézisei tudás és nem tudás feszültségéből indítanak. Megismerésünk előrehaladása eszerint abból az ellentmondásból táplálkozik, hogy tudásunk bővülésével nem tudásunk is egyre nő. Az értelmezés számára rögtön támpontot ad a tudás fogalmának meglehetősen elnagyolt, általánosan elfogadottnak vett – tehát implicite dogmatikusan használt – felfogása. A tudás eszerint olyan valami, amely azon túlmenően, hogy 1. „nagy gyakorlati jelentősége van”, 2. „mély elméleti betekintést és világunk bámulatos mértékű megértését is” képes számunkra közvetíteni.⁵ Figyelemre méltó már itt az elején a tudás-fogalom merev kezelése, gyakorlati és elméleti tudásra való szétszakítása, illetve, miután a gyakorlati jelentőséget először leválasztja a tudásról és mintegy mellékesen kezeli, a voltaképpeni tudás elvont-intellektualisztikus (azaz: „pozitivistá”) felfogása jelenik meg. Úgyszintén jellemző, hogy a „megértés” az adott kontextusban szintén elvontan, kontemplatíván szerepel. Egyelőre félretehetjük azt a kérdést, hogy a mereven szétválasztott oldalakat hogyan fogja később egyesíteni.

„Nem tudásunk határtalan és kijózanító. Hiszen éppen a természettudományok lenyűgöző mérvű haladása (első tételek éppen erre utal) tárja újra meg újra szemünk elé nem tudásunkat, mégpedig magának a természettudománynak a területén... Minden előre tett lépésünkkel, minden megoldott problémával nemcsak újabb megoldatlan problémákat fedezünk föl, hanem felfedezzük azt is, hogy ahol azt hittük, szilárd talajon állunk, valóban minden bizonytalan és ingadozik.”⁶ Ebből a tételből sok minden kiderül: Popper szerint a tudás kategóriáját a természettudományos tudás értelmében használja, ezt a tudást pedig kontemplatívának veszi (amelyet csak a későbbiekben lehet valamilyen módon „felhasználni”). Ennek a tudásnak a mozgása pedig valójában egy végtelenbe menő progresszus. Feltehető volna, hogy tudásunk növekedésével bizonyosságunk is növekszik, azonban nincs így: a tudás állandó előrehaladása így voltaképpen mozdulatlan-ságot takar, tudásunk növekedésével valójában semmi nem változik, minden „bizonytalan és ingadozik”. Tudás és nem tudás ellentmondása tehát nem oldódik meg. Már itt bizonyos következtetéseket vonhatunk le annak a tudásnak a jellegét illetően, amely állandóan csak tudatlanságunkat és annak tudatát növeli, valamint bizonyosság helyett bizonytalanságot és ingadozást szül. Feltételezhető ugyanis, hogy ez a tudás, mivel előremozgása csak látszólagos, tehát mindig csak ugyanazon a kategoriális síkon megy végbe, tulajdonképpen – durván szólva – egyfajta kanti értelemben vett fenomenális tudás, ahol az előremozgás biztosított ugyan a végtelenségig, de kategoriálisan sosem törheti át a Ding an sich világát. Ezt az elképzelést valószínűsíti az is, hogy ez a tudás csakúgy nem hoz bizonyosságot és megnyugvást, ahogy Kantnál az ész állandóan és szükségszerűen antinómiákba botlik.

Az ismeret logikája tudás és nem tudás feszültségéhez kapcsolódik. „Amennyiben egyáltalán szó lehet arról, hogy a tudomány, illetve a megismerés kezdődik valahol, úgy érvényes a következő: a megismerés nem észleletekkel vagy megfigyelésekkel, vagy adatok, illetve tények összegyűjtésével kezdődik, hanem a *problémákkal*. Nem létezik tudás

⁵ Popper: „A társadalomtudományok logikája” (a továbbiakban Popper TL), 1. tétel, *TÉI*, 279. o.

⁶ Uo. 2. tétel.

probléma nélkül – de probléma sincs tudás nélkül. Minden probléma annak felfedezése révén keletkezik, hogy valami nincs rendben vélt tudásunkban, vagy hogy – logikailag tekintve – belső ellentmondást fedezünk fel vélt tudásunk és a tények között. . .”⁷ „A kiindulópont tehát mindig a probléma; a megfigyelés pedig csak akkor válik egyfajta kiindulóponttá, ha egy problémát feltár; vagy más szavakkal, ha meglep bennünket, ha felhívja a figyelmünket arra, hogy tudásunkban . . . valami nincs rendjén. Megfigyelések tehát csak akkor vezetnek problémákhoz, ha bizonyos tudatos vagy öntudatlan elvárásainknak ellentmondanak.”⁸

Popper azon megállapítása, hogy a kiindulópont a probléma, igen figyelemreméltó mozzanatot tartalmaz: szembeszállva azokkal a naív empirista ismeretelméleti nézetekkel,⁹ amelyek szerint a megismerés észleletekkel, érzéki adatok, megfigyelések gyűjtésével, de mindenképpen magától értetődően, automatikusan – mintegy „természetadta” módon – kezdődik, szembeszegezi azt az álláspontot, miszerint minden tapasztalat már eleve strukturált, előzetes elvárásoknak tesz eleget vagy mond ellent, hogy tehát minden tudásnak van egy előzetes „tudott”-ja, amely megszabja, milyen irányban fejlődhet tovább. Popper ezzel korrekt kantianus módon visszautasítja a tapasztalat naív empirista fogalmát, valamint a tudatról mint „tabula rasa”-ról való elképzeléseket. Minden újonnan megszerzett tudásnak, ismeretnek az alapja eszerint egy megelőző, korábbi tudás (amivel valami nincs rendben). Minden tudás tehát egy előzetes tudásra nyúlik vissza. Feltehető azonban a kérdés, hogy itt egy regressus ad infinitum-ról van-e szó, avagy létezik-e egy eredeti, logikai vagy történeti értelemben vett *első* tudás, vagy esetleg tudás és probléma kapcsolatában az elsődlegesség kérdése eleve értelmetlen. Ezen a vonalon át lehetne törni az elvont ismeretelméleti-logikai fogalmi keretet, s el lehetne jutni annak a belátásáig, vagy beláttatásáig, hogy „kezdetben volt a tett”, illetve hogy „az előfeltételek a valóságos egyének, cselekvésük és anyagi életfeltételeik, mind azok, amelyeket készentaláltak, mind azok, amelyeket saját cselekvésükkel hoztak létre”.¹⁰

Popper a 6. tételben – a főtételeben – vázolja fel azokat a főbb mozzanatokot, amelyekben szerinte a társadalomtudományok módszere alapul, vagyis azokat a fő lépéseket, amelyekben egy hipotézisnek át kell mennie, míg „tudományos állítássá vagy megoldássá” kvalifikálják. Ezek közé tartozik a *tárgyi kritika számára való hozzáférhetőség*: ez a kritérium – amelyben Popper, úgy tűnik, visszaesik az előbb már meghaladott naív empirista–racionalista ismeretelméletbe – per definitionem kikapcsolja a dialektikus értelmezési kísérleteket, lévén azok nem hozzáférhetőek a „puszta empiria” számára, s egyértelműen tudománytalannak minősíti őket. Ezzel a tétellel szembehelyezhető az, hogy „léteznek szociológiai teorémák, melyek a társadalom homlokzatai mögött uralkodó mechanizmusok felismeréseiként elvileg, méghozzá éppen társadalmi okokból, a jelenségeknek oly mértékben ellentmondanak, hogy ezekből kiindulva érdemileg egyáltalán nem bírálhatók”.¹¹ „Bizonyító érvénnyel alkalmasint egyetlen kísérlet sem mutathatja ki egyetlen társadalmi jelenség esetében sem annak függőségét a totalitástól, mivel maga e totális,

⁷ Uo. 4. tétel, 280–281. o. (kiemelés az eredetiben).

⁸ Uo. 5. tétel, 281–282. o.

⁹ Ebben a tekintetben Popper tovább folytatja a Bécsi Kör filozófusai ellen irányuló, s első jelentős művét, a „Logik der Forschung”-ot motiváló polémiáját.

¹⁰ Marx és Engels: „A német ideológia”, *MEM* 3, Kossuth, Budapest 1960, 23. o.

¹¹ Adorno: „A társadalomtudományok logikájáról” (a továbbiakban: Adorno TL), *TÉI*, 311. o.

mely preformálja az egyedi jelenségeket, partikuláris kísérleti eszközökkel nem vizsgálható.”¹² „... a szubjektum által lefolytatott kutatási folyamat maga is hozzátartozik ahhoz az objektív összefüggéshez, amelyet a megismerés aktusai által meg kell ismer-nie”¹³ stb. A tárgyi kritika számára való hozzáférhetőség kritériuma merev objektum – szubjektum különálláson alapul, és a többi ellenőrzési kritériummal egyetemben a tudomány „transzcendentális” tudatformájának történelemfeletti álláspontjáról vizsgálja az önmagában struktúrátlan objektumot.

„A tudomány úgynevezett objektivitása a kritikai módszer objektivitásában áll: vagyis mindenekelőtt abban, hogy egyetlen elmélet sem kaphat mentséget a kritika alól, továbbá abban is, hogy a kritika logikai segédeszközei – a logikai ellentmondás kategóriái – objektívek.”¹⁴ A tudományos kritika logikai segédeszközeinek „objektivitását” a lehető legélesebben kérdőjelezték meg a vitapartnerek. A Popper által használt objektivitás-fogalom persze kantianus reminiszcenciákat rejt magában, amennyiben az ismeretek általános, szükségszerű voltát a kétértékű logika formái szerint működő quasi-transzcendentális megismerő apparátus biztosítja. („A pozitivisták... hiposztazálják a megismerő szubjektumot – immáron nem mint teremtőt, mint abszolút, mégis mint minden érvényesség tudományos kontrolljának toposz noétikusát...”¹⁵) Ez az objektivitás a hegeli indítatású bíráló talajáról maximálisan szubjektívnek minősítettetik¹⁶, mivel a vele operáló álláspont éppen őrá, mint végső alapra, nem tud rákérdezni, miközben specifikus éppígy-létében minden további megvitatás lehetősége nélkül megkérdőjelezhetetlennek proklamálja. Ezáltal persze Popper ellentmondásba jut önmagával, hiszen a tárgyi kritika számára való hozzáférhetőséget minden tudományosnak kvalifikálandó elmélet próbakövének kiáltotta ki, most pedig éppen a logikai segédeszközök objektivitását igyekszik kivonni a tárgyi kritika alól.

Úgy hiszem, új formában találkozunk itt az önreflexió során előálló, logikai paradoxonokkal. Ha a tárgyi kritika számára való hozzáférhetőség alapvető kritérium, akkor úgy illik, hogy ez önmagára erre a tételre is alkalmazható legyen. A logikai segédeszközök végső és minden ismeretet tudományosan megalapozó objektivitásának tételével Adornók szembehelyezték a megismerés eme kánonjának függését a társadalmi totalitástól, rámutatva, hogy „ez kizárólag a szubjektív ész terméke, túl van minden saját objektív közvetítéseire való rákérdezésen”.¹⁷ Ezáltal kétségbe vonták a „tudomány abszolút eredeti mivoltát”,¹⁸ minden megismerés számára való konstitutív jellegét. „Bármennyire hűek akarunk is maradni az immanens logika elvéhez, ez közvetlenül nem alkalmazható akkor, amikor egyedüli mértékké maga a logikai immanencia emelkedik, elvonatkoztatva

¹² Uo. 313. o.

¹³ Habermas: „Egy pozitivistára kettéosztott racionalizmus ellen”, *TÉI*, 451. o.

¹⁴ Popper TL, 6/f. tétel, uo. 282–283. o.

¹⁵ Adorno: „Bevezetés”, *TÉI*, 170. o.

¹⁶ „... a pozitivistára álláspont, melynek pátoaszát és hatását objektivitásigénye táplálja – a maga részéről szubjektivistára. Ezt anticipálta Hegel bírálata afölött, amit ő reflexiófilozófiának nevezett... A pozitivismus... teljesen átadta magát a szélsőséges, minden szubjektív belevetéstől megtisztított objektivitás szemléletmódjának, ámde így csak annál jobban belebonyolódott a pusztán szubjektív, instrumentális ész partikularitásába.” (Adorno: „Bevezetés”, uo. 169–170. o. – kiemelés – F. I.)

¹⁷ Adorno: „Bevezetés”, *TÉI*, 166. o.

¹⁸ Uo. 168. o.

minden tartalomtól.”¹⁹ „A logika primátusának a tárgyi diszciplínákon belüli kritikus önreflexióját követelő gondolatok . . . taktikai hátrányba kerülnek. Oly eszközökkel kell felülvizsgálniuk a logikát, amelyek közül a helyüket a logikaiak állják meg – éppen ez az az ellentmondás, amelyre már a leggondolatgazdagabb pozitivisták, Wittgenstein is fájdalommal ébredt rá.”²⁰ „Azt hiszem, van alapunk arra, hogy Hegel kritikáját a transzcendentális és empirikus terület kanti elválasztásáról a logikai-metodológiai és empirikus területek mai elválasztására vonatkozó kritika formájában megismételjük.”²¹ „Ha Popper a kritika lényegét abban keresi, hogy az előrehaladó megismerés felszámolja logikai ellentmondásait, úgy saját ideálja a tárgy kritikájává lesz, amennyiben az ellentmondás felismerhető helye a tárgyban van, nem csupán megismerésében.”²² „A logikán belül – mint azt Wittgenstein kimutatja – a világ és nyelv viszonyát nem lehetett egymással összhangban tárgyalni”²³ . . . stb.

Popper a következőkben az objektivitást azonosítja az értékmentességgel, valamint teret szentel az egyoldalúan induktív módszerre épülő, a természettudomány módszerét egy az egyben a társadalomra átvivő ún. „naturalizmus” kritikájának, majd az „antropológus-sztori” (286–289) kapcsán hevesen bírál mindenfajta relativizmust, behaviorizmust, tudásszociológiát, társadalmi antropológiát stb., egyszerűen olyan álláspontokat, amelyek szerinte azt tartják, hogy „nincs semmilyen objektív igazság, csak ezen vagy azon korszak számára való igazságok léteznek . . .”²⁴ Popper itt ismét rugalmasabb nézeteket vall (melyek ugyanakkor élesen ellentmondanak tudás és nem tudás összefüggéséről az előzőekben kifejtett agnosztikus felfogásának), már-már azt lehetne hinni, hogy hegeli módra azt az álláspontot bírálja, amely „ahelyett, hogy a dologgal foglalkozna, mindig túl van rajta; ahelyett, hogy nála időzne és beléje feledkezne . . . mindig más után nyúl, s inkább önmagánál marad, mintsem hogy a dolognál lenne, s átadná magát neki.”²⁵ Adorno némi jóindulattal így is fogta fel Popper eme álláspontját, s mint „dialektikus” megközelítést élénken üdvözölte, szinte egy az egyben a hegeli gondolat folytatásának vége, valamint annak illusztrációjaként, hogy módszer nem önállóul mutat a tárggyal szemben.²⁶ A kérdés azonban az, hogy a Popper által a „szociológiai relativizmus” terminusa alatt összefogott különböző nézetek bírálata ki ellen irányul. Ha – még ha megnevezésük nélkül – Adornóék ellen (is) – hiszen különben aligha foglalhatna el ilyen terjedelmes helyet a vitaindító referátum tézisei között –, akkor azt kell mondanunk, hogy a kritika célt téveszt. Popper félreértése körülbelül abban áll, mintha Hegelt Diltheyjel vagy Weberrel cserélné össze; ti. az objektív tudás és igazság követelése Hegelnél és a hozzá visszanyúló frankfurti iskolánál éppúgy megtalálható, ahogy Poppnernél magánál is; a kultúrkör-elmélet, illetve a historicista relativizmus felhasznál ugyan hegeli elemeket, de módszertanilag radikálisan más talajra helyezkedik. Popper szerint a szociológiai relativizmusra az jellemző, hogy „igazságok és tudományok

¹⁹ Uo. 165. o.

²⁰ Uo. 166. o.

²¹ Habermas: „Egy pozitivisták módra kettéosztott racionalizmus ellen”, *TÉI*, 437. o.

²² Adorno: „Bevezetés”, *TÉI*, 183. o.

²³ Uo. 189. o.

²⁴ Uo. 10. tétel, 289. o.

²⁵ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, 1973. 11. o.

²⁶ Adorno TL, *TÉI*, 306. o.

csak ezen vagy azon csoport vagy osztály számára léteznek, hogy létezik például egy proletártudomány és egy polgári tudomány. . .”²⁷ Namármost: hogy ez mennyire nem áll a frankfurti iskolára, azt azon közismert állásfoglalásuk is bizonyítja, amelyet a kötetbe előzményként felvett Horkheimer-tanulmány egy részlete is illusztrál: „Ebben a társadalomban (ti. a kapitalizmusban – *F. I.*) azonban a proletáriátus helyzete sem garantálja a helyes megismerést. Bármennyire önmagán tapasztalja is az értelmetlenséget mint a szükség és a jogtalanság fennállását és növekedését, társadalmi strukturájának felülről támogatott differenciálódása, a személyes és osztályérdek csak kivételes pillanatokra megszűnő ellentéte mégis meggátolja, hogy e tudat közvetlenül érvényre jusson.”²⁸ „Ha a kritikai elmélet lényegében valamely osztály mindenkori érzéseinek és elképzeléseinek megfogalmazása lenne, akkor semmiféle strukturális különbség nem lenne közte és a szaktudomány között; olyan pszichikus tartalmak leírása lenne, amelyek a társadalom meghatározott csoportjaira jellemzőek – vagyis szociálpszichológia.”²⁹ Popper tehát, amennyiben ezen érveit Adornóék ellen fordítja, annyiban némileg „árnyékbokszolást” folytat, amikor a relativizmus vádjával véli támadni Adornót, s így, talán nem kis meglepetésére, azt kell tapasztalnia, hogy a korreferátumban Adorno az említett kérdésben mélységesen egyetért vele. Az a tény, hogy a frankfurti iskola fenntartja az objektív igazság követelését, valamint hogy Hegel nyomán tárgy és módszer dialektikus elválaszthatatlanságát vallja, és ezáltal a megismerést a világba – a társadalomba, a praxisba – helyezi, súlyos ellentmondásba kerül azonban azzal az állítással, miszerint az adott társadalomban – a monopolkapitalizmusban – a megismerés társadalmi osztályok vagy csoportok mellett mégsem horgonyozható le. Ezáltal az önreflexió során előálló paradoxonok sorsa őket sem kerüli ki: „minden megismerés praxisban történő megismerés”, ez az állítás azonban önmaga nem onnan származik. (A frankfurti iskola nézeteinek eme sarkalatos pontjára a későbbiekben még visszatérek.)

„Az, amit tudományos objektivitásnak nevezhetünk, egyes-egyedül a kritikai hagyomány, amely szinte minden ellenállás ellenére is olyan gyakran lehetővé teszi egy uralkodó dogma kritikáját. Más szavakkal: a tudomány objektivitása nem az egyes tudósok egyéni ügye, hanem kölcsönös kritikájuk társadalmi kérdése, a tudósok baráti-ellenséges munkamegosztásának, együttműködésüknek és egyben egymás ellen működésüknek társadalmi ügye. Így részben a kritikát lehetővé tevő társadalmi és politikai viszonyok egész sorának függvénye.”³⁰ A kritika logikai segédeszközeinek feltétlen objektivitása mellé a tudományos objektivitás egy másik aspektusát vonultatja itt fel Popper: a társadalmi intézményektől függő kritikai hagyományt. Érezhetően ez utóbbit más szintre helyezi, mint az előbbi; kérdéses, hogy vajon a logika objektivitása nem a társadalmi intézményekben és objektívációikban kifejeződő kritikai hagyományban találja-e meg „objektivitásának” feltétlen alapját. Popper szerint – egyes megjegyzései erre engednek következtetni –, ha valamilyen kapcsolat létezik is a kettő között, ez elsősorban a genezis, de nem az érvényesség vonatkozásában áll fenn. Adornóék nézete szerint, ezzel ellentétben, végső soron mind geneziséét, mind érvényességét illetően ez a helyzet. A logika „objektivitása”

²⁷ Popper TL, 10. tétel, *TÉI*, 289. o.

²⁸ M. Horkheimer: „Hagyományos és kritikai elmélet”, *TÉI*, 72. o.

²⁹ Uo. 73. o.

³⁰ Popper TL, 12. tétel, *TÉI*, 290. o.

végso soron szerintük a kritikai hagyomány és a tudományos intézmények közvetítésével a kapitalizmus alapvető gazdasági struktúráiban nyer magyarázatot. A tudomány objektivitását alátámasztó társadalmi kategóriák – „verseny”, „társadalmi intézmények”, „hagyomány”, „államhatalom”³¹ – problematikussága szembeszökő, amint erre Adorno felhívja a figyelmet.³² Az egyes tudósok egyéni ügyétől abszolút függetlennek tekintett, interszubjektíve konstituálódó tudományos objektivitás szintén problematikus: „Az abban vetett bizalom, hogy a szerföloött divergens álláspontok, hála az együttműködés elismert játékszabályainak . . . majd csak összepofozódnak valahogy”, és ezáltal elnyerik a megismerés objektivitásának valaha is egyáltalán elérhető legmagasabb fokát, mindössze követi azt az elvakult liberális modellt, hogy csak le kell ülnünk egy kerek asztalhoz, s majd csak elérünk valamilyen kompromisszumot. A tudományos együttműködés formái végtelen számban tartalmaznak társadalmi közvetítéseket . . . Ezek szelekciós mechanizmusokkal kezdődnek, amelyek ellenőrzés alatt tartják, hogy befogadnak-e egyáltalán egy kutatót, és szerezheth-e nevet – ebben a mechanizmusban nyilvánvalóan döntő az uralkodó csoportvéleményhez való alkalmazkodás –, és kiterjednek egészen a communis opinio alakzatáig és annak irracionálisáig.”³³ Ezen bírálat fényében azután igencsak megkérdőjelezendők tűnik az a popperi konklúzió, hogy „olyan kicsiségek, mint teszem azt a kutató társadalmi vagy ideológiai álláspontja, . . . idővel maguktól kikapcsolódnak. . .”³⁴

A 14. tételben Popper visszatér a tudományos és nem tudományos problémák illetve értékek kapcsolatának feszegetéséhez. Megállapítja, hogy a kettőt nem lehet mereven elszigetelni egymástól, a tudományba állandóan beáramlanak tudományon kívüli problémák és szempontok is. Ezt a tényt azonban kissé rezignáltan veszi tudomásul, majd hozzáteszi, hogy „a tiszta tudomány olyan, valószínűleg elérhetetlen ideál, amelyért azonban a kritika állandóan küzd és küzdenie is kell”. „Ezzel hasonlóképpen állunk, mint az objektivitással: nem foszthatjuk meg a tudóst pártosságától anélkül, hogy egyben emberségét is el ne rabolnánk.” Popper tudományideálja a felvilágosodás hagyományaihoz kapcsolódva egyben a teljes értékmentességet is magában foglalja; míg a polgárság feltörekvő időszakában azonban ezt a tudományideált realizálhatónak vélték, addig itt a cél – kanti–fichtei értelemben – a végtelenbe tolódik, egyfajta tiszta Sollenként jelenik meg.

A következő tételekben Popper a deduktív logikának mint a kritika organonjának szerepét és fontosságát fejti ki: „a deduktív logika az igazság premisszákról a konklúzióra történő átvitelének elmélete”; „ha minden premissza igaz és a következtetés érvényes, úgy a konklúzió is igaznak *kell* lennie; és ezért, ha érvényes következtetés esetén a konklúzió hamis, lehetetlen, hogy összes premisszánk igaz”. „A deduktív logika nemcsak az *igazság átvitelének elmélete* . . . hanem egyidejűleg és megfordítva, a *hamisság visszavezetésének elmélete* is. . .” „Ezzel a deduktív logika a racionális kritika eszközévé lett. Minden racionális kritika formája szerint ugyanis olyan, hogy megkíséreljük megmutatni:

³¹ Vö. a 13. tételt; uo. 290. o.

³² „E kategóriák kétsége szembeszökő. A versenyé tartalmazza az egész konkurrenciamechanizmust minden baljóságával egyetemben, amelyeket Marx leleplezett: a piaci siker – szellemi alkotások esetén is – elsőbbséget élvez a dolog minőségével szemben. . .” és köv. (Adorno: „Bevezetés”, *TÉI*, 200–202. o.)

³³ Uo. 202. o.

³⁴ Popper TL, 13. tétel, *TÉI*, 290. o.

a kritizálható állításból elfogadhatatlan következmények vezethetők le.”³⁵ A deduktív logikának mint a tudományos objektívitás végső metodológiai biztosítékának a kritika organonjává való emelése azonban ismételt elszigetelt mozzanat marad a tudományos objektívitás másik fő garanciájától, az előző tételekben említett „kritikai tradíciótól”, „tudományos intézményektől” stb. Adornóék, elutasítva a deduktív logika kritikai elsőbbségét, éppen a kettő szoros kapcsolódását igyekeztek kimutatni. Érvelésüket az immanens kritika, valamint az ellentmondás hegeli értelemben vett objektívitásának módszertanára alapozva, erőteljesen vitatták a deduktív logika elsőbbségét: „Az immanens kritika sohasem tisztán logikai, hanem tartalmi is, szembesíti a fogalmat és a tárgyat.”³⁶ „Egy messze-menően irracionális társadalom létekor a vita tárgya éppen az a tudományos megállapodás, amely a logika elsőbbségét biztosítja.”³⁷ „Ha társadalomtudományi tételekben mégis fellépnek logikai ellentmondások, mint az a nem éppen irreleváns ellentmondás is, hogy ugyanazon társadalmi rend a termelőerőket felszabadítja és egyben megbéklyózza, akkor az ilyen logikai diszharmóniák elméleti analízise képes ezeket visszavezetni a társadalom szerkezeti összefüggéseire, nem tűntetheti el a tudományos gondolkodás pusztá csiszolatlanságaként, amikor az csak a valóság megváltoztatásával volna eltávolítható.”³⁸ „A logika Popper-féle fogalma azáltal, hogy a logikát tudományos tételekre korlátozza, tekintet nélkül azok szubsztrátumának logicitására, amint a dolog értelemszerűen megkövetelné, felszámolja a logikát. „Kritikai racionalizmusában” van némi Kant előtti, a tartalom terhére történő formállogikai jelleg.”³⁹ „Ha egy elmélet ellentmondásokkal terhes, akkor . . . erről nem okvetlenül az elmélet tehet.”⁴⁰ „. . . a logika, ha abszolutizálják, már ideológia” . . .⁴¹

A deduktív logika „dialektikai trónfosztása” több súlyos kérdést vet fel: mindenképp előtt annak, a filozófiatörténetben már a görögök óta többször felhozott ellenvetésnek a vizsgálatát, miszerint minden kijelentés, minden ismeret és kommunikáció implicite feltételezi az azonosság és az ellentmondás törvényének érvényességét. Ezen ellenvetés értelmében az azonosság és az ellentmondás törvényének eltörlése logikailag lehetetlen (még az ezt tagadó kijelentések is bevallva vagy bevallatlan felhasználják), illetve tagadása – amennyiben egyáltalán létezik – minden objektívítás, minden ismeret eltörléséhez, radikális, mondhatni „némaságba süllyedő” szkepszishez vezet. Eme álláspont képviselői – így a kritikai racionalisták is – hajlamosak a dialektikát ilyen értelemben felfogni, vagyis szofisztikának minősíteni, amely végső soron az ismeretek objektívításának, univerzalitásának eltörlésével jár együtt, a dialektika szerepét ezáltal direkte tudományellenesnek, ideológikusnak vélik.⁴² Eltekintve attól, hogy Hegel több helyütt kitér saját módszereinek a szkepticizmushoz való viszonyára⁴³, a kérdés ezzel még nincs lezárva. Az itt

³⁵ Popper TL, 16–18. tétel, *TÉI*, 293–294. o.

³⁶ Adorno: „Bevezetés”, *TÉI*, 193. o.

³⁷ Uo. 194. o.

³⁸ Uo. 195. o.

³⁹ Uo. 197. o.

⁴⁰ Uo. 198. o.

⁴¹ Uo. 201. o.

⁴² Vö. H. Albert: „A totális ész mítosza”, *TÉI*, 391., 392–392., 397–398., 407., 416., 418–419. o.; Albert: „A pozitívizmus hátában?”, uo. 474. o.

⁴³ Jelen elemzésünkben az ezzel kapcsolatos legfontosabb hely: *Enciklopédia I. A logika*, § 79–82., Akadémiai Kiadó, 1950. 132–142. o.

felmerülő bonyolult, sokrétű problémák elemzésére nem térhetünk ki, de legalábbis érintenünk kell a kérdés egy fontos oldalát. Azon álláspontok alapján ugyanis, amelyek a hegeli dialektikában – a fentiek miatt – hajlamosak tiszta szofisztikát látni, feltehető a kérdés: az ellentmondás formállogikai elvének *milyen* típusú tagadásával van Hegelnél dolgunk? Igen figyelemreméltó álláspontot képvisel nézetem szerint ezzel kapcsolatban az alábbi értelmezés: „Ezen elvvel kapcsolatban (az ellentmondás elvéről van szó – *F. I.*) többszörös vádak és gyanúsítások érték Hegelt a különböző interpretátorok részéről. Meggyanúsították többek között logikai abszurdításokkal, ami voltaképpen nem egyéb, mint gondolatainak durva félreértése. A dialektika mozgótojásként felfogott ellentmondás, amellyel Hegel dolgozik, nem azonos azzal, amit a logikusok *contradictio in adiecto*-nak. . . neveznek. Hegel az ellentmondást inkább mint *contradictio in subiecto*-t kezeli, amely nem más, mint az ellentmondás (*contraddire*), vagyis egy állítás tagadásának és egy tétel szembeállításának tevékenysége, s amely maga a nyugalanság és a szellemi mozgás forrása. Ő sem fogadja el, hogy a szellemnek az ellentmondásban kell élnie, hanem meg kell haladnia azt, és kibékülnie önmagával. . . A két felfogás között ugyanaz a viszony áll fenn, mint az azonosság elvével kapcsolatban, amely egyrésztől üres tautológia, másrésztől az azonossá válás aktív principiuma.”⁴⁴ Az azonosság és az ellentmondás elvével kapcsolatban tehát Hegel a meghatározott vagy dialektikus tagadás álláspontján áll, ami egyébként meg is felel annak a viszonyoknak, amely másrésztől a spekulatív és az értelmi logika között fennáll.

Poppernek a deduktív logika feltétlen metodológiai-kritikai elsőbbségét valló álláspontjával szemben felvázolható egy más típusú kritikai érvelés is: elfogadva Poppernek a deduktív logikáról adott meghatározásait a 15–17. tételben, valamint úgyszintén elfogadva a 18. tétel tartalmi helyességét is, megpróbálhatjuk kimutatni, hogy a 18. tétel nem feltétlenül függ az előzőktől. Vagyis: azon állítás, hogy „minden racionális kritika formája szerint. . . olyan, hogy megkíséreljük megmutatni: a kritizálandó állításból elfogadhatatlan következmények vezethetők le”, igaz maradhat akkor is, ha felvetjük: ezt a funkciót nem csupán a deduktív logika képes betölteni. Ugyanis a fenti, minden racionális kritikára vonatkozó megállapítást, úgy hiszem, nehezen lehetne vitatni; kétségbe vonható azonban, hogy ezt a funkciót egyedül a deduktív logika volna hivatott betölteni. Azaz megkérdőjelezhetjük azt a kijelentést, miszerint „ezzel a deduktív logika a racionális kritika eszköze lett”. Ahhoz ugyanis, hogy a kritizálandó állításból elfogadhatatlan következményeket vezethessünk le, előbb vagy utóbb „ki kell menni” a valóságba, azaz egzisztenciális kijelentéseket is kell tennünk. Ez az út lehet hosszabb vagy rövidebb, egyszerű vagy összetett, de mindenképpen elkerülhetetlen. A közbülső lépések megtételekor természetesen a logikai következtetés szabályai érvényesek. Ha végül is az utolsó lépésben el akarunk jutni az ún. elfogadhatatlan következményekhez, akkor ez *per definitionem* feltételezi, hogy a résztvevők ilyennek, azaz elfogadhatatlannak „fogadják el”. Ez pedig a logikán belül maradva aligha lehetséges, mivel ott minden elfogadható, ami logikailag korrekt, más szóval, minden a bevezetett jelek és szimbólumok jelentésének és a felhasználni kívánt logikai műveleteknek önkényes megegyezésen alapuló megadásától függ. (Természetesen feltételezzük, hogy a diszkusszió tárgya valami nem-logikai.) A logikán belül maradva ezek a törvények természetesen igazak lehetnek, de ez annyit jelent, hogy

⁴⁴ G. de Ruggiero: *Hegel*, Laterza, Bari 1975 (első kiadás: 1947), 61–62. o.

igazságuk per definitionem adva van, lévén, hogy tautológiák.⁴⁵ Tisztán logikai szempontból pl. semmi sem tünteti ki a kétértékű rendszereket egy többértékű rendszerrel szemben; *innen* tekintve a kétértékű rendszerek túlsúlya is pusztán konvencióként értékelhető. Mikor az utolsó lépésben a valóságba kilépve, eljutunk az „elfogadhatatlan következményekhez”, ez éppen csak azért lehetséges, mivel a résztvevők bizonyos tényekhez mint értékekhez vagy nem-értékekhez viszonyulnak, tehát egy meghatározott gyakorlat talaján állnak.

Ez az álláspont egyébként magától Popperől sem áll távol. Bizonyos értelemben ő is elismeri a gyakorlati állásfoglalás primátusát; az igazság akarását, az értékmentességet – s így a tudományos objektivitást is – értéknek minősíti, tehát gyakorlati állásfoglalásnak. „Popper saját felfogását ama átfogó racionalitással vitázva fejti ki, amely kritikátlan annyiban, hogy a *hazug-paradoxonhoz hasonlóan* saját önmegszüntetését implikálja. A racionalizmus önmegalapozása logikai okokból lehetetlen lévén, Popper *döntésnek* nevezi a racionalista beállítottság vállalását, és ez a döntés . . . logikailag előtte áll minden racionális érvelésnek . . .”⁴⁶ – írja Popperrel H. Albert, a vita másik „kritikai racionalista” résztvevője. Ugyancsak ő jegyzi meg másutt: „Minthogy érvek bármely típusának elfogadása előfeltételezi a racionalista beállítottságot, ez maga érvekkel nem alapozható meg.”⁴⁷

Ezzel persze bizonyos értelemben maga Popper vonja vissza a deduktív logika primátusáról mondottakat, illetve szűkíti le univerzális jelentőségét. Továbbá maga a logika és a metodológia instrumentális szerepének azon álláspontját fogadja el, amivel épp ellenfeleit vádolja. Az ismeretelméleti-logikai-metodológiai probléma tehát végső soron egy gyakorlati-etikai állásfoglalásra nyúlik vissza mint végső alapra, amely önmaga – lévén minden racionalitást „logikailag” megelőző, mintegy „preracionális” – már nem lehet a rációnak alávetett. Popper azonban fenntartja az adekvát és inadekvát megkülönböztetésének értelmességét, ha már nem is ismeretelméleti értelemben ugyan, de etikailag. Nézete szerint igenis különbséget lehet tenni etikailag helyes és helytelen döntés között, méghozzá a következmények előzetes mérlegelése alapján. Eszerint a racionalista beállítottság melletti választás maga ugyan preracionális, ez a hátránya azonban kiküszöbölődik azáltal, hogy a mellette való döntés ismeretek megszerzésének és továbbépítésének végtelen lehetőségét tárja fel; sőt, egyedül ő az, amely lehetővé teszi a rációt. Megjegyezhető, hogy ha ez így van, akkor is aligha kommunikálható: mivel redukzív úton eljutottunk a döntésig, tehát minden racionalitást felfüggesztettünk, ezután már igazán a „ráció melletti döntés” avagy a – mondjuk – „nem-ráció melletti döntés” kategóriái nem egyebek, mint egyfajta „*flatus vocis*”!

Az etikailag helyes, illetve helytelen döntések kérdése az a hely, ahol Popper elhatárolja magát a „dialektikusoktól”. Nézete szerint míg az ő ráció melletti döntése helyes, mivel egyedül ez teszi lehetővé az objektív s egyben tudományos megismerést, addig a dialektikusok döntése helytelen, mert következményeit tekintve nem teszi lehetővé a

⁴⁵ Vö. Wittgenstein: *Notebooks 1914–1916*, Oxford 1961, 126. o. és *Logikai-filozófiai értekezés*, 6.1–6.12, 6.1222, 6.126, 6.211, 6.2321. Akadémiai Kiadó, 1963. 163–170. o., valamint K. R. Popper: *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London, 1975. 274–275. o.

⁴⁶ Albert: „A totális ész mítosza”, *TÉI*, 410–411. o. (Kiemelés – F. I.)

⁴⁷ Albert: „A pozitívizmus hátában?”, *TÉI*, 485. o.

megismerés objektivitását. Míg az ő döntése a megismerést öncélként teszi lehetővé, addig szerinte a vitapartner „előzetes” döntése a megismerést nem mint öncélt, hanem lényegileg mint *legitimációproblémát* kezeli. Itt meg kell állnunk egy pillanatra; eddig jobbra csak Adornóék Popper-bírálatára irányítottuk figyelmünket: itt viszont a kritikai racionalistáknak a frankfurti iskola ellen irányuló kritikája egyik alappillérehez jutottunk el. Ez Albertnak azon Habermas ellen felhozott kijelentésében summázható, miszerint Habermas a megismerést, azaz „elmélet és gyakorlat egymáshoz való viszonyát alapvetően a gyakorlati cselekvés igazolásának nézőpontjából tekinti, vagyis mint *legitimációproblémát* fogja fel”⁴⁸, ezáltal lehetetlenné téve a racionális eszközökkel való kritikai ellenőrzést, s így nehezen korrigálhatóvá tesz bizonyos „tiszteletreméltó tévedéseket”⁴⁹. A Sein és a Sollen közti megkülönböztetés értelmességének és fontosságának elmosása nézete szerint azzal jár együtt, hogy az erre alapozott gondolkodás ezáltal alkalmassá válik „tetszőleges döntéseket megismeréssé maszkírozni, ezáltal legitimálva is őket, mégpedig olyan módon, hogy e döntéseket, amennyire ez csak lehetséges, mentesíti minden megvitatás alól”⁵⁰. Ebből következően a frankfurtiaknál, bármennyire tagadják, egy „álcázott decizióról” van szó: a kettőjük közti különbség éppen abban áll, hogy míg ők elismerik, tehát vállalják az „észhit” melletti döntést, addig a vitapartner az elsődleges etikai mozzanatot nem ismeri be, vagy éppenséggel „megismerésként” akarja elkendőzni.⁵¹ A kritika a továbbiakban ezen a vágányon halad tovább. Az Adorno és Habermas által képviselt „dialektika” metodológiai hiányosságai is, szerintük, ezen a dogmatikus előreeldöntésen s ennek utólagos elmaszkírozásán alapulnak. „Módszerük” nem egyéb, mint az, hogy „egyszerűen trivialisokat mondanak el azon a magasröptű nyelven, amelyre tanították őket”⁵². A dialektika kategóriái nem hozzáférhetőek a tárgyi kritika számára, mégis elsőrendű objektivitásra tartanak igényt: „Habermas beállítása szerint a dialektika ‚levele biztosítja’ kategóriái hiteles megfelelést a tárgyhoz . . .”⁵³ „Fogalmaknak – mint a ‚totalitás’, a ‚dialektikus’, a ‚történelem’ – a hegelianus gyakorlat szerinti túlfeszített igénybevétele nézetem szerint nem eredményez mást, mint e fogalmak ‚fetiszizálását’. . . olyan szómágiát, mely előtt ellenfelek – sajnos többnyire elszietve – leteszik a fegyvert.”⁵⁴ „(Habermas) gyakorlati cselekvés számára keres objektív igazolást a történelem értelméből, olyan igazolást, amelyet egy reáltudomány jellegű szociológia természetesen nem szolgáltathat.”⁵⁵ Albert végső szava pedig az, hogy a „dialektika” nem más, mint „tudományként felstilizált gyakorlati célzatú történetfilozófia”⁵⁶.

⁴⁸ Albert: „A totális ész mítosza”, *TÉI*, 403. o.

⁴⁹ Uo. 387. o.

⁵⁰ Uo. 407. o.

⁵¹ „Habermas. . . tagadja a totalitásfogalom logikai elemzésének lehetőségét. Közelebbi vizsgálat nélkül az efajta tételben nem láthatunk mást, mint egy ‚decizió” kifejeződését – hogy ezegyszer mi használjuk ezt a pozitivisták ellen bevált szót – nevezetesen annak elhatározását, hogy *a fogalmat kivonjuk az analízis alól*. Ha elég bizalmatlanok vagyunk, ebben *immunizáló stratégiát* pillanthatunk meg, amely azon alapul, hogy elvárjuk: a *kritikát* is elkerülheti az, ami az *analízist* elkerülte.” (Albert, i. m. uo. 376. o. – kiemelés – *F. I.*)

⁵² Popper: „Ész vagy forradalom?” *TÉI*, 158. o.

⁵³ Albert: „A totális ész mítosza”, *TÉI*, 378. o.

⁵⁴ Uo. 389. o.

⁵⁵ Uo. 392–393. o.

⁵⁶ Uo. 392. o.

Talán nem haszontalan itt sem, ha a konkrét idézetektől és érvektől immár eltávolodva próbáljuk szemügyre venni az eltérés alapvető gyökereit. Eszerint azt mondhatjuk, hogy Popper és Albert kritikája ugyanonnan fakad, ahonnan a frankfurtiak ellenük irányuló bírálata: amíg Adornóék a kritikai racionalizmust – s a pozitivizmust általában – azért bírálják, mert egy alapvetően és radikálisan dualista, objektum és szubjektum, Sein és Sollen merev elválasztására épülő ontológiai alapszerkezetből indul ki, s ezzel szembeállítják a saját, hegeli alapokra visszamenő, azonos objektum-szubjektumként felfogott társadalmi totalitás fogalmukat, addig – fordított előjellel – az ellenfél kritikája is ide nyúlik vissza.

A kritikai racionalisták mindenfajta történelemfilozófiát elvető álláspontja másik fontos sarkköve gondolati beállítottságuknak, úgy hogy talán nem árt kissé részletesebben szemügyre venni Popper ezzel kapcsolatos korábbi álláspontját: „. . . sem a természet, sem a történelem nem mondhatja meg nekünk, mit kell tennünk. Tények – legyenek természetiek vagy történetiek – nem dönthetnek helyettünk, nem határozhatják meg a célokat, amelyeket választunk. Mi vagyunk, akik célt és jelentést adunk a természetnek és a történelemnek. . . A történelemnek magának nincs semmilyen célja vagy jelentése, de dönthetünk amellett, hogy célt vagy jelentést kölcsönözzünk neki.” „Végső soron ugyanez mondható el az ‘élet céljáról’ is. Rajtunk áll, hogy eldöntsük, mi legyen életünk célja. . .” „Tények és döntések eme dualizmusa, úgy hiszem, alapvető. Tények mint olyanok nem rendelkeznek jelentéssel, csupán döntéseinken keresztül nyernek értelmet. A historicizmus csupán egyike azon kísérleteknek, hogy elkendőzzük eme dualizmust. A historicizmus félelemből születik, mivel visszariad annak vállalásától, hogy mi viseljük a végső felelősséget azokért az elvekért (standards), amelyeket választunk. De ez a kísérlet számomra nem más, mint az, amit közkeletűen babonának neveznek. Feltételezi ugyanis, hogy arathatunk ott, ahol nem vetettünk; meggyőzni próbál arról, hogy ha egyszerűen összhangba kerülünk a történelemmel, akkor mindennek nagyszerűen kell mennie, és nagyszerűen is fog menni, hogy tehát részünkről semmilyen alapvető döntés nem szükséges; a mi felelőségünket a történelemre próbálja hárítani, a rajtunk kívül létező démoni hatalmak játékára; saját cselekvéseinket ezen hatalmak intencióira alapítja, amelyeket számunkra csak a misztikus ihlet vagy intuíció világíthat meg, s ezáltal ezeket a cselekedeteket és döntéseket olyan valaki szintjére szállítja le, aki horoszkopók és álmok által megigézve, a maga szerencsését a lottószámokból próbálja kiolvasni. . . A historicizmus a cselekedeteink iránti felelőség és a racionalizmus okozta kétségbeesésből születik. Végső soron nem más, mint hitvány remény és hitvány hit; kísérlet arra, hogy a saját morális entuziazmusunkból és a sikeresség iránti megvetésünkéből fakadó reményt és hitet a csillagok vagy az ‘emberi természet’ vagy a történeti végzet pseudo-tudományán alapuló bizonyossággal helyettesítse.”⁵⁷

A racionalizmus melletti eme rendkívül erőteljes, hangvételében időnként a francia egzisztencializmusra emlékeztető szenvedélyes kiállás igen jól tükrözi a popperi nézetek geneziséét. A második világháború és a barbárság elleni összes vádját Popper az általa historicizmusnak nevezett filozófiák ellen irányítja. A Sein és a Sollen egyfajta megújított különállásaként felfogott dualizmustétel – tények és döntések egymásra való vissza-

⁵⁷K. R. Popper: *The Open Society and Its Enemies*, Routledge & Kegan Paul, London 1947, vol. II. 265–267. o.

vezethetlenségének tétele –, mint a popperi gondolatrendszer sarkalatos pontja, minden történelmi és politikai „rossz” forrását éppen ezen tétel elkendőzésében látja.

Popper nézeteinek részletes elemzésére itt sem térhetünk ki. Érdeemes azonban felfigyelnünk arra, hogy a minden történelemfilozófiát megsemmisíteni szándékozó két-kötetes mű önmaga is egy prekoncepcióalt történelemfilozófiára épül, tehát azon a paradoxonon alapul, hogy a történelemfilozófiák helyébe csak egy másik, bár meglehetősen leegyszerűsített, „manicheista” történelemszemléletet állít, amelynek lényege, hogy a történelem a „nyílt” és „totalitárius” társadalmak, illetve ezek képviselői közti örök harc színtere. Ezáltal kiderül, hogy Popper ennyiben foglya marad az által bírált álláspontnak; másrésztől azonban azt lehetne mondani, hogy racionalizmusa „nagy árat fizet” a szélsőséges historicizmus-ellenes álláspontra való helyezkedésért. Feltéve ugyanis, hogy elfogadjuk Popper idevágó álláspontját, felvethető a kérdés: ha az előtérbe állított racionalista beállítottságú embernek Popper szerint a történelemben kell cselekednie, tehát mintegy a történelmi cselekvésre „van kárhozthatva”, másfelől ugyanakkor a történelemre vonatkozó ismeretek tudományos vagy filozófiai formájától visszavonhatatlanul meg van fosztva, akkor hogyan lesz képes ez az ember egyáltalán cselekedni? Popper úgy „egyeneshíthetné ki” elképzeléseit, azaz úgy válhatna koherenssé, ha az embert radikálisan kiemelné a történelemből. Ezt azonban nemcsak hogy nem teszi, hanem épp az ellenkezőjét szorgalmazza. Így azonban a popperi „ember” a történelmi cselekvés örök gyakorlásának és ugyanakkor az erre a történelemre vonatkozó tudományos ismeretek szintűgy örök elérhetetlenségének paradoxonjában öröklődik fel. Igen találó Adorno megjegyzése, amely szerint a popperi állásponton „a kétségbeesés optimizmusának lehelete érződik”.⁵⁸

Ideje azonban ezen, a deduktív logika módszertani elsődlegességének problémájából kiinduló, kissé hosszúra nyúlt kitérő után visszatérnünk a további popperi tételek vizsgálatához. A következőkben Popper az ismeretlogikának, valamint egy elmélet *magyarázóerejének*, illetve *magyarázattartalmának* a fogalmát elemzi röviden és próbálja meg a metodológia számára való centrális pozícióját bizonyítani. Az igazságfogalom Tarski által véghezvitt „rehabilitációját” Popper a modern matematikai logika filozófiai szempontból megtett legfontosabb eredményének tekinti.⁵⁹ Popper természetesen e helyütt nem tér ki részletesen ennek taglalására.⁶⁰ Megjegyzendő azonban, hogy az igazságfogalom matematikai logikai megfogalmazása során előáll paradoxon – a szemantikailag zárt nyelvek paradoxona – azt bizonyítja, hogy természetes nyelven az igazság tartalmilag adekvát és formailag korrekt definíciója nem adható meg, ezért mesterséges nyelvhez (meta-nyelvhez) kell folyamodni. Ezt viszont a frankfurtiak egyértelműen „restrikcióként” kezelik, tehát olyan korlátozásként, amely mintegy „letiltja” az önreflexiót, mivel az paradoxonhoz vezet.

Más, súlyosabb kérdéseket vett fel a *magyarázat*, illetve a *magyarázóerő* vagy *magyarázattartalom* problémája.⁶¹ A magyarázat, írja Popper, „mindig egy elmélet, egy deduktív rendszer, mely lehetővé teszi számunkra, hogy az explikandumot azáltal magyarázzuk,

⁵⁸ Adorno: „Bevezetés”, *TÉI*, 200. o.

⁵⁹ Popper TL, 20. tétel, *TÉI*, 295. o.

⁶⁰ Ezzel kapcsolatban vö.: Popper: *The Logic of Scientific Discovery*, i. m. 274. o. és *Conjectures and Refutations*, Routledge & Kegan Paul, London 1965, 223–228. o.

⁶¹ Uo. 20. tétel, *TÉI*, 296–297. o.

hogy logikailag összekapcsoljuk más tényekkel (az úgynevezett kezdeti feltételekkel). Tökéletesen explicit magyarázat mindig az explikandumnak és a kezdeti feltételeknek az elméletből történő együttes levezetését (vagy levezethetőségét) jelenti”.⁶² Popper, aki az előzőekben az igazságfogalom Tarski-féle rehabilitációja mellett szállt síkra, s ezáltal határozottan kiállt az igazság ún. korrespondencia-elmélete mellett, most a magyarázat fogalmának megadásánál olyan kijelentéseket tesz, amelyeket minden további nélkül az igazság koherencia-elméletének szellemében lehet értelmezni. Hangsúlyozni kell, hogy Popper valószínűleg nem így érti a fenti szöveget; a lényeges azonban az, hogy semmi sem gátolja meg a magyarázatnak az igazság koherencia-elméletébe illeszkedő interpretációját. Ha ez így van azonban, akkor ez azt vonja maga után, hogy a magyarázat valójában fikció, hipotézis, melynek „ökonomikussága”, illetve ellentmondásmentessége biztosítja igazságát, illetve azt, hogy az igazságot más magyarázatoknál jobban közelíti meg. S Popper valójában azt is írja, hogy „Newton elmélete jobb megközelítése az igazságnak, mint Kepleré”, „Newton elméletének magyarázóereje nagyobb mint Kepler elméleté”.⁶³ Ez valóban így is van, ha a magyarázóerőt a koherencia növekedésével kapcsoljuk egybe. Ezáltal azonban Popper egy lépést tesz a tudomány azon instrumentalista jellegének elfogadása felé, amelyet több helyen is élesen bírál.

A magyarázat fogalmának a fentiekben történő definiálása és ennek problematikussága áttérjed a magyarázóerő vagy magyarázattartalom fogalmára is. Popper azt állítja, hogy itt tisztán logikai fogalmakkal van dolgunk. Valójában azonban itt egy „meta-szintre” való átlépésről van szó. Ennek lényegéhez tartozik, hogy elvileg semmi sem gátolja meg a meta-szintekre való emelkedést, s így ez a végtelenig terjedhet; ez azonban mindig csak a problémának egy új, magasabb szintre való áttolását jelenti, nem pedig valódi megoldását. Ami annyit tesz, hogy a valóság, amelyet oly módon próbáltunk „eltüntetni”, hogy igyekeztünk teljesen bekebelezni a logikába, tehát az elméleti probléma egyik pólusaként kezeltük, ismét csak „újjáéled”, azaz kilép a tisztán elméleti terminusokból, s mintegy irracionális reziduummként áll szemben magával a teoretikus-logikai rendszerrrel, azzal, melynek egyik terminusa éppen ő maga volt. Ezáltal azonban a magyarázóerő, illetve az igazsághoz való közelítés problémáját végső soron lehetetlen tisztán logikai problémaként kezelni.

Más vonatkozásban idéztük már Albert azon megjegyzéseit, amelyek szerint maga Popper is tudatában van annak, hogy a racionalista beállítottság preracionális döntés kérdése. Eszerint az igazsághoz való közelítés, illetve a magyarázóerő vagy magyarázattartalom Popper által tisztán logikaiként kezelt fogalmait azzal a megszorítással vagy „gyengítéssel” el lehet fogadni, hogy bizonyos – éppen „logikailag” nem teljesen evidens – előfeltevések elfogadása mellett valóban lehet eme fogalmakat tisztán logikainak tekinteni, avagy ilyen módon formalizálni. A logika számára ugyanis abszolút előfeltevés – a Sollen értelmében vett követelmény –, hogy a logikát nem lehet meghaladni. Ezért az őt lehetségessé tevő előfeltevéseket is igyekszik állandóan logikai formába önteni. (Innen van azután az ad infinitum meta-szintekre való emelkedés.)

Popper a hátralevő tételekben a szociológiának mint társadalomtudománynak a fogalmát készíti elő. A 21. tételben a társadalomtudományokkal kapcsolatban ismételt

⁶² Uo. 295. o.

⁶³ Uo. 297. o.

aláhúzza azt az előzőekben már előkészített állítást, hogy „tisztán észleletekre épülő tudomány nincs”.⁶⁴ A 22. tételben a pszichológia tudományelméleti státuszával foglalkozik; megállapítása szerint „a pszichológia társadalomtudomány, mivel gondolkodásunk és cselekvésünk messzemenően társadalmi viszonyok függvénye.” A pszichológia alapfogalmi nézete szerint társadalmilag előfeltételezettek, amiből az következik, hogy „lehetetlen a társadalmat maradéktalanul pszichológiailag magyarázni vagy a pszichológiára visszavezetni. A pszichológiát nem tekinthetjük tehát a társadalomtudományok alaptudományának”⁶⁵, állapítja meg. Azok az alapfogalmak, amelyeket a pszichológia előfeltételez, s amelyekre épül – az ember társadalmi környezete – elvileg megragadhatatlanok és megmagyarázhatatlanok önmaga számára, holott éppen ennek a leírása volna a társadalomtudományok alapvető feladata. Az ember társadalmi környezetének leírása mint a társadalomtudományok alapvető feladata – lévén, hogy „tisztán” leírás nem létezik – egyben csupán magyarázó elméletek keretében történhet meg. Ezt a feladatot kell nézete szerint a szociológiának teljesítenie. A 23. tételben újra megismétli a szociológiának mint alapvető társadalomtudománynak a pszichológiától való teljes függetlenségét, majd a „megértő szociológia” autonómiájának taglalására tér rá. A megértő szociológia – saját felfogása szerint – a következő módon működik, illetve alapozható meg: az a módszer, amelyet felhasznál – az úgynevezett szituacionális logika – „tisztán objektív”, illetve „objektív-megértő” módszer, mely lényege szerint a „cselekvő ember *situációját* kielégítően analizálja, hogy a cselekvés a *situációból* magából legyen értelmezhető minden további pszichológiai segítség nélkül”.⁶⁶ Az analízis során az első pillantásra tisztán pszichológiaiak – tehát merőben esetlegesnek – látszó tényezők (vágyak, motívumok stb.) a *situáció objektív tényezőivé* válnak. Ezáltal lehetővé válik, hogy a *situációban* lévő ember cselekedeteit „objektív értelemben értsük meg, mintegy azt mondva: nekem ugyan mások a céljaim és a teóriáim (mint pl. Nagy Károlynak), viszont ha én lettem volna az ő így és így analizált *situációjában* – ahol is a *situáció célokat* és ismereteket foglal magában –, akkor én is, alkalmasint te is, ugyanígy cselekedtünk volna. A *situációanalízis módszere* tehát individualisztikus módszer ugyan, de nem pszichológiai, mivel elvileg kikapcsolja és objektív *situációelemekkel* helyettesíti a pszichológiai tényezőket.”⁶⁷

Popper további fejtegetései szerint a szituacionális logika fent leírt módszertana és magyarázatai, jóllehet nagyrészt túlegyszerűsítettek, túlszematizáltak, s így általában véve hamisak, mégis „nagy igazságtartalmuk lehet és szigorúan logikai értelemben jó közelítése lehetnek az igazságnak”.⁶⁸ Ezen módszer előnyei közé tartozik, hogy – szemben a pszichológiai-karakterológiai hipotézisekkel – analízisei racionálisak, empirikusan kritizálhatók és finomíthatók. A szituacionális logika továbbá feltételez egy fizikai, valamint egy társadalmi világot, melyben cselekszünk. A társadalmi világba beletartoznak a társadalmi intézmények, valamint a különböző célokat kitűző *más* emberek is. Ezekről a tényezőkről

⁶⁴ Popper TL, 21. tétel, *TÉI*, 297. o.

⁶⁵ Uo. 22. tétel.

⁶⁶ Uo. 25. tétel, 299. o.

⁶⁷ Uo. 299. o.

⁶⁸ Uo. 26. tétel. 299. o.

mint a szituacionális logika szükségképpeni előfeltevéseiről a szituációban cselekvő ember vagy a szituációt vizsgáló kutató több-kevesebb ismerettel rendelkezik.

A szociológiának a szituacionális logikára való alapozása több súlyos kérdést vet fel. Először is bizonyos értelemben értelmeznünk kellene a popperi szituációfogalmat. Ezt jószerével nem csupán a szűkre szabott kifejtési keretek nehezítik meg, hanem a popperi gondolati orientáció azon vonása is, amely a többi pozitivistikus szinezetű irányzathoz hasonlóan, az ismeretelméleti-metodológiai beállítottságok ontológiai előfeltevéseit szükségképpen homályban tartja. Mindazonáltal, még a fenti tömör fejtegetések is nagy mértékben valószínűsítik azt a feltevést, hogy bizonyos értelemben a szituáció Popper által implicite előfeltételezett fogalma közel hozható az egzisztencializmusban kitüntetett szerepet játszó szituációfogalommal. Heidegger és Sartre idevágó gondolatainak rokon vonásait kiemelve azt mondhatjuk, hogy mindkét szerzőnél a szituációfogalom csak az individuálisan felfogott emberrel, mint szabad, tudatos, választó lényvel való korrelációban merül fel.^{6,9}

Popper rövidre fogott fejtegetéseiből kiderül, hogy a szituációt ő is a szituáció centrumába állított individuummal – esetleg individuumokkal – való korrelációban képzei el, miáltal a szituáció némileg monadisztikusan lehatárolttá válik. A központba állított egyén ugyanakkor bizonyos célokkal és ismeretekkel rendelkezik, tehát egyfajta célra irányuló praxist követ: „az ezt meg azt kívánó ember azzá az emberré alakul, akinek szituációjához tartozik, hogy ezt vagy azt az objektív *célt* követi”.⁷⁰ Ezáltal a szituáció korrelátumaként – de csakis akként – megjelenik a fizikai és társadalmi világ, más emberekkel, intézményekkel stb. egyetemben. A társadalmi intézmények fogalma épp annyira tág, amennyire a szituáció központjában álló egyén vagy egyének hozzájuk mint társadalmi cselekvéseik objektív terepéhez viszonyulnak; magukban foglalják így – a fizikai világ dolgainak heterogenitásához hasonlóan – az államot, a törvényt, a rendőrségi hatalmat éppúgy, mint a házasságot, az egyetemet, vagy akár a zöldségesboltot. A társadalmi intézmények eme túlon túl tág és elmosódó meghatározása, akár csak a társadalmi világ dolgainak a fizikai világ tárgyaival való párhuzamba való állítása, azt sugallja, hogy itt egyfajta, sartre-i értelemben vett, „en-soi”-ról van szó, ahol is a különböző, sokrétű, gondolatilag igencsak nehezen összefogható fizikai és társadalmi tárgyakat éppen az „en-soi”-t jellemző inercia, ellenállás, létközömbösség, stb. meghatározásai fogják fogalmilag egybe.

Popper maga is elismeri, hogy a szituációanalízis individualisztikus módszer – ennyiben tehát jogosultnak tűnnek fenti megállapításaink –, de hozzát teszi, hogy nem pszichológiai, „mivel elvileg kikapcsolja és objektív szituációelemekkel helyettesíti a pszichológiai tényezőket”. Poppernek annyiban feltétlenül igaza van, hogy ez a módszer a durván pszichológisztikus tényezőktől képes eltekinteni; kérdés azonban, hogy nincs-e jelen egy kifinomodottabb, enyhített pszichológia. A kérdés megválaszolása érdekében térjünk vissza Popper példájához: ha a szituációanalízis eredményeképpen kapott ismeretek fényében elmondhatom, hogy pl. Nagy Károly szituációjában én is így cselekedtem volna,

^{6,9} Vö.: M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Dritte Auflage, Tübingen, Max Niemeyer Vlg., 1931., I. rész. II. szakasz, 2. fejezet § 60., 295–301. o., és J.-P. Sartre: *L'être et le néant*. Gallimard, Paris, 1943. IV. rész. Első fejezet, II. 561–638. o.

⁷⁰ Popper TL, 25. tétel, *TÉI*, 299. o. (kiemelés az eredetiben)

akkor ez nyilván annyit jelent, hogy olyan mennyiségű ismeret birtokába jutottam, amely *elégseges alapot* nyújt arra, hogy Nagy Károly első pillantásra esetleg furcsának tűnő – máskülönbén csak egyfajta „karakterológiai” hipotézis segítségével értelmezhető – cselekedeteit most már a saját álláspontomról is elképzelhetőnek tartsam. A szituációanalízis előtt ezt mondtam: Nagy Károly így és így – pl.: számunkra érthetetlenül – cselekedett, de ez az emberi psziché ilyen és ilyen struktúrájában nyer magyarázatot. Az analízis után viszont azt mondhatom: most már kellő adatot kaptam annak megértéséhez, hogy adott esetben (Nagy Károly esetében) esetleg én is így cselekedtem volna. Ezt a kijelentést viszont csak azért tehetem meg, mert van némi – akár nem tudatos – elképzelésem arról, hogy egy adott szituációban *egy ember általában hogyan* (azaz: véges számban) viselkedhet. Így, egyfajta finomított pszichológia mindenképpen jelen van Popper szociológiai elképzeléseiben.

Popper a téziseihez kapcsolódó javaslatában éppen a szituacionális logikát állítja az elméleti szociológia alapproblémájának. „Módszertani individualizmusához” híven ismét hangsúlyozza, hogy a társadalom nem más, mint egyéni cselekvések együttese, ahol is a különböző intézmények legfeljebb „kvázi-cselekvésekkel” rendelkeznek.⁷¹ Zárómegjegyzéseiben eredeti módszertani beállítottságához híven korunk rossz vallási és filozófiai közérzetét mint ismeretfilozófiai problémát kezeli, majd visszatér előző „kvázi-agnosztikus” kijelentéseire: „semmit sem tudunk, vagyis elméleteink racionálisan soha nem igazolhatók”. Hogy az elméletek mi módon kritizálhatók *racionálisan*, ha egyszer ugyancsak *racionálisan* soha nem bizonyíthatók, s hogy mit jelentsen akkor egyáltalán a ráció, az a popperi nézetek egyik legnagyobb rejtélye. Felfogásmódjának döntő jellemzője, hogy az ismeretelméleti, ismeretfilozófiai beállítottsággal járó megismeréscélok realizálhatóságában már nem hisz többé – ennyiben meghaladta a naiv pozitivisták nézeteket –, de amennyiben mégsem tud kilépni az ismeretelmélet szűk köréből, s nyitni egyfajta ontológia felé, vagyis továbbra is ragaszkodik ahhoz, amit saját maga inkonzisztensnek látott be, állandóan a kvázi-szeptikus-agnosztikus konzekvenciák veszélye fenyegeti, amelyekből alkalmasint „férfias-goethei”, „kvázi-egzisztencialista” etikai beállásokkal próbál szabadulni. Azt lehetne mondani, hogy az ismeretelmélet tagadása az ismeretelmélet álláspontjáról, amely így mégsem képes kilépni belőle. Egyfajta kiteljesedett ellentmondásról van szó, amely érdekét egy olyan tudásba helyezi, amelynek alapvető tartalma az, hogy semmit sem tudunk. Így a pozitivistikus irányzatok „tudás”-fogalma, ha negatív értelemben is, mégiscsak jelen van. Végző soron Popper ideálja is egy abszolút értelemben vett, logikailag teljesen konzisztens, deduktíve felépíthető tudás-épület. Éppen amiatt azonban, hogy ezt megvalósíthatatlannak tartja, illetve „logikailag” ilyennek látta be (s ennyiben feltétlenül igaza van), az ezen fogalom által hagyott kitöltetlen űr továbbra is jelen van és hat (ezen tudás-fogalom szem előtt tartásával mondja: „semmit sem tudunk”). Ennyiben, bár más módon, mégis közös a többi pozitivisták nézetrendszerrel. A kitöltetlen űr „semmije” már csak az ismeretelméleti beállítottságból való kitöréssel lehetne meghaladható, amelyre azonban Popper elvi okokból nem vállalkozik.

⁷¹ Popper TL, *TÉI*, 301. o.

ADORNO KORREFERÁTUMA:
A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK DIALEKTIKUS-ÖNREFLEXIV FELFOGÁSA

Adorno korreferátumának gondolati beállítottsága éppen a popperivel ellenkező előfeltevéseken alapult. Anélkül, hogy explicite vitázott volna vele, sőt, ahol lehetett, vele egyetértve és hangsúlyozottan gondolatait mintegy továbbgondolva, abból az előfeltevésből indított, hogy az ismeretelméleti-logikai ellentmondások mindenütt végső soron ontológiai problémák megjelenési formái, s ezáltal szinte „megalapozta” Popper állításait. (Csakúgy, mint Hegel a megelőző – pl. a kanti – ismeretelméleti rendszereket.) Adorno szerint tehát az ismeretelméleti-tudományelméleti problémák valóságosak, de csupán fenomenális formái – mintegy az „objektív vagy szükségszerű látszat” kategóriájának értelmében – egy mélyebben meghúzódó ellentmondásrendszernek. Így voltaképpen nem arról van szó, hogy Adorno meghaladta volna a popperi ismeretelméleti orientációt, hanem arról, hogy *már eleve sem ebből indult ki*. Míg Popper szerint tudás és nem tudás feszültsége, a meglevő tudásanyagon belül fellépő logikai ellentmondások stb. az emberi megismerőképesség azon korlátozottságából fakadnak, amely lehetetlenné teszi, hogy igazi racionális tudáshoz jussunk, s így a megismerő tudat mintegy megoldhatatlan antinómiákban vergődik, addig Adorno szerint mindez igaz ugyan, de nem a legvégső: csupán megjelenési formája egy mélyen ellentmondásos, saját valóságos előfeltevéseivel konfliktusba jutott társadalom szerkezetének.

Adorno egyetért Popperrel abban, hogy a probléma a kiindulópont, de rögtön tovább is lép: „a szociológia problémái nem mindig ama felfedezéssel képződnek, hogy valami nincs rendben a vélt tudásunkban . . .’, vélt tudásunk egy belső ellentmondásának kibontakozása révén’. Az alany és a tárgy közötti ellentmondás nem okvetlenül ‘látszólagos’, mint azt Popper legalábbis itt feltételezi, amely így egyedül az alanynak mint megfelelő ítélet alkotására képtelennek volna felróható.”⁷² Az ellentmondás hegeli értelemben vett objektivitása mellett kiállva Adorno így folytatja: „Poppernél a probléma csupán mintegy *ismeretelméletit* jelent, nálam pedig ugyanakkor egyben *gyakorlati* is, végső soron egyenesen a világ problematikus állapota. . . Fétissé tesszük a tudományt, ha belső problémáit radikálisan különválasztjuk a formalizmusában halványan visszatükröződő valóságaktól.”⁷³ A tudomány problémái eszerint nem tekinthetők egy az egyben a valóság problémáinak, de épp a totalitás álláspontjáról szemlélve, a valóság problémái eltorzultan és halványan bár, de visszatükröződnek a tudomány „formalizmusában”. Tárgy és módszer szétszakítása, amely Adorno szerint a jelenlegi, matematikai ideálra épülő tudomány előfeltevése, mint megismerési eszmény szükségképpen ellentmondásos, s így nem tehető logikailag konzisztenssé, mivel maga a tárgy – a társadalom – ellentmond neki. A megismerés tárgyaként tekintett társadalom ugyanis olyan struktúrájú, amely a diszkurzív logika kategóriarendszerével adekvát módon nem „desifrálnható”, mivel az utóbbi a megismerés során előálló ellentmondásokat szisztematikusan a megismerő tudatba tolja. Így, ahogy Adorno másutt is hangsúlyozza, ez a megismerés-modell elvileg nem juthat el a „magánvaló” valóság megismeréséhez, illetve az a valóságkép, amely az ezen módszertanra épülő tudományban kibontakozik, eleve torz, ideológikus, „prejudi-

⁷² Adorno TL, *TÉI*, 307. o.

⁷³ vo. 307. o. (kiemelés – *F. I.*)

kált” lesz; elvileg nem juthat el a valósághoz, mivel saját „legértékesebb” felfedezését, az ellentmondást, is csak szubjektívnek, tisztán tudati úton leküzdendőnek tartja. Adorno ezen jellemzése, mint láttuk, maximálisan áll Popperre is, aki saját maga vallja be, hogy „semmit sem tudunk”.

Adorno vizsgálati szempontja az, hogy a kapitalista társadalomban funkcionáló jelenlegi tudomány struktúráit, módszereit, intézményes kereteit stb. állandóan vonatkozásba hozza ezen társadalom széles értelemben vett gazdasági-politikai rendszerének alapjaival, s ebből a szempontból veszi a kritika tüze alá a tudományosság jelenlegi, részben Popper által is vallott, eszményét. A tudományos módszerek „szubjektivitása” Adorno szerint annyit jelent, hogy tárgy és módszer szétszakításának eredményeként a módszer fetisiztikusan hiposztazálódik, s ezáltal a priori meghatározza – szinte terrorisztikusan –, hogy mi válik tárggyá vagy egyenesen csak problémává számára. A módszer eme hiposztazált elsődlegessége gyakran úgy jelentkezik, hogy „a produktivitás hiányát vagy a lemondást a fantáziáról tudományos étosz gyanánt tüntetik fel”. Ez azután zöld utat biztosít „szám-talan, csakis szakmai karrier kedvéért véghezvitt kutatási terv számára, melyekben a tárgy irrelevanciája szerencsésen párosul a research-technikus eltompult elméjével”. „Tisztesnek gyakran a tudományban is azt tekintik, aki kész azt gondolni, amit mindenki gondol. . . Az egyenesség és az egyszerűség ugyancsak nem egyértelmű és szeplőtlen eszmények akkor, ha a tárgy komplex.”⁷⁴ Az egyenesség és egyszerűség mint megismerési-metodikai eszmény bírálatát Adorno másutt filozófiatörténetileg egészen Descartes-ig visszamenően megismétli.⁷⁵

Tárgy és módszer szétszakítását jelzi Adorno szerint a probléma fogalmának Popper által kiemelt szerepe. A probléma mint a megismerés „beindítója” Adorno szerint korántsem evidensen elsődleges: „nem ritka eset, hogy valakinek megoldásai vannak, egyszerre csak világos lesz számára valami, majd utólag kérdést konstruál hozzá”.⁷⁶ A probléma fogalmának centrális helyzete ismét csak a polgári filozófia klasszikus korszakának ismeretelméleti rendszereiből ered: „az ismeretelmélet, ahogyan azt a nagy filozófia Bacon és Descartes óta bizonyos önállósággal kifejlesztette és ránk hagyományozta, még az empiristáknál is a tárgyra mintegy *riéroltette* érti önmagát”.⁷⁷ „Nem a legutolsó volna az ismeretelmélet esedékes feladatai között – Bergson meg is sejtette ezt –, hogy reflektáljon arra, voltaképp hogyan is tettünk szert arra a gondolatra, hogy e megismerési teljesítményt mindenekelőtt egy, a termékeny megismerésnek egyáltalán nem megfelelő logista vagy szcientista modellben írjuk le.”⁷⁸ Adorno intenciója itt is világos; kérdés, hogy a vitapartner számára mennyiben érthető és elfogadható ez az álláspont. Hiszen egy bizonyos, jól meghatározható értelemben az ismeretelmélet is végez önreflexiót (ennek egyik megnyilvánulása a meta-szintek keresése); az önreflexió egyik eredményének tudható be az a felismerés, hogy a ráció önmegalapozása logikai okokból lehetetlen, hogy a körforgást nem lehet elkerülni stb., ezért „megalapozás” céljából más területekhez (pl.: az etikához) kell fordulni. Persze az önreflexiót Adorno aligha így érti. Számára

⁷⁴ Adorno TL, *TÉI*, 309–310. o.

⁷⁵ Adorno: „Bevezetés”, *TÉI*. 184–185., 217–218., 233. o.

⁷⁶ Adorno TL, *TÉI*, 310. o.

⁷⁷ Uo. 310. o. (kiemelés – *F. I.*)

⁷⁸ Uo. 310–311. o.

az önreflexiónak nem akármilyen, hanem egy meghatározott álláspontról, a történetfilozófia álláspontjáról kell történnie. Ezért voltaképpen pontatlan a fenti idézet azon része, amely szerint az önreflexió az „ismeretelmélet esedékes feladata” volna. Hiszen pontosan arról van szó, hogy maga az ismeretelmélet az önreflexiót állandóan korlátok közé szorítja, illetve esetleges megvalósulásakor paradoxonok vagy regrussus ad infinitumok létrejöttét eredményezi. Így pontosabban szólva ezt a feladatot a történetfilozófia (vagy az ontológia), és csakis az, végezheti el. Mindazonáltal Adorno fenti fogalmazása mégiscsak érthető: nyilvánvalóan a vitában kötelező udvariasság jele kívánt lenni, hogy eleve nem akarta kizárni az episztemológus számára a „helyes” álláspontra való „megtérés” lehetőségét. Ez a gesztus azonban többé-kevésbé csupán verbális deklaráció maradt, hiszen a történetfilozófiai álláspontra helyezkedés konkrét útját Adorno még csak nem is igyekezett felvázolni. Ezen a ponton a vita egyik legáltalánosabb problémájába ütközünk, amely, úgy hiszem, nyugodtan kiterjeszthető általában véve a legtöbb egymással egy időben vitázó filozófiák esetére is.

Két egymással vitakozó filozófia általában úgy szokott érvelni egymásnak, hogy: „az én nézeteim a helyesek (ezért meg ezért), vedd el a sajátodéit, és fogadd el az enyéimet”. Természetesen a vita egyik előfeltétele, hogy mindkét fél meg van győződve saját nézetei igazságáról és a vitapartner nézeteinek hamisságáról. Ha azonban csak azt tudja mondani az egyik fél a másiknak, hogy „fogadd el az én nézeteimet, és vedd el a sajátodéit”, akkor ez nemcsak hogy nehezen elfogadható, hanem egyenesen szinte érthetetlen is a másik fél számára. Ha a vita egyszer már létrejött, akkor ez azt kell, hogy jelentse, hogy egyik fél sem tartja kizártnak a vitában való meggyőzetését. Így a helyes érvelésnek körülbelül a következőképpen kellene hangzania: „az én nézeteim a helyesek, a tied tévesek, mindazonáltal megértem, hogy jutottál eme nézetek birtokába (hiszen minden ami van, az lehetséges), s meg tudom mutatni neked azt az utat, ahogy elfogadhatnád az én álláspontomat, anélkül, hogy a saját nézeteidet radikálisan és totálisan tagadnod kéne; vagyis meg tudom mutatni azt az utat, ahogy az egyik álláspont belenőhet a másikba”. Mivel egy vitában két többé-kevésbé *már kialakult* nézetrendszerrel van szó, egyik fél sem várhatja el a másiktól, hogy radikális tabula rasát végezzen saját már meglevő nézetei vonatkozásában. Felmutathatja azonban, hogy a másik rendszerben vannak olyan előfeltevések, amelyek tőle sem idegenek, s ezáltal a vita már arról folyhat, hogy a közös előfeltevéseknek a két rendszer közül melyik az „adekvát” kifejezése. Ha azonban csak az első érvelést – amelyet „ismeretkritikainak” nevezek – tudják produkálni, akkor a kommunikáció még akkor is kizárt, ha esetleg a másik félben megvan a hajlandóság saját álláspontjának bizonyos értelemben való revidálására. Az ismeretkritikai bírálat egyik sajátossága, hogy a másik nézeteit hamisnak, azaz nem-létezőnek kezeli. Ez nem csupán felfoghatatlan az illető számára – miután ő tudja magáról, hogy van, s csak azért van, mert éppen ilyen és ilyen –, hanem egyenesen objektíve tekintve hibás is, mivel a hamis is létező egy bizonyos értelemben. Emellett a nem-létezőként kezelt hamis nézetrendszer számára minden „megtérés” lehetősége mintegy a priori kizárt, mivel evidens módon nézetei revidálása során nem indulhat ki egy számára radikálisan felfoghatatlan tételből. A vitának az a stratégiája, amelyet Adorno is követett, s miszerint saját nézeteimet a vitapartner nézeteihez közelítőnek tüntetem fel – és fordítva – egyrészt elleplezi a valóságos ellentéteket, másrészt ezoterikus formában annyit mond: „te nem is állsz olyan távol tőlem, csak egy kis lépést

kéne még megtened. . .”⁷⁹ Ez igaz lehet ugyan objektíve, de az adott esetben ezt be kell tudni láttatnia a vitapartnerrel is. Adorno azon elemzései, amelyekben Popper nézeteit mint a pozitívizmusból „kifelé tartókat” kezeli, ezért igazak lehetnek annak ellenére, hogy nem adnak konkrét fogódzót a vitapartner számára. Ebben az esetben azonban már nem a másik félhez, hanem valaki *máshoz* szólnak.

A probléma fogalmának elemzése után Adorno a Popper által javasolt módszertant elemzi: Poppernek azon nézetét bírálva, mely szerint ha egy megoldáskísérlet a tárgyi kritika számára nem hozzáférhető, mégha ideiglenesen is, de mint *tudománytalant* ki kell kapcsolni, megállapítja, hogy ezzel a popperi szociológia immunizálni kívánja magát egyes társadalomkritikai nézetekkel szemben. Az idevágó megállapítások a társadalomnak mint totalitásnak a felfogása irányába mutatnak; a totalitás kategóriája egyébként, lévén definiálhatatlan, azaz a diszkurzív logika eszközeivel nem megragadható, a Popper- és Albert-féle álláspont számára botránykönek számított. Adorno valójában mindenütt mintegy csak illusztrálja a totalitás fogalmát, s emiatt a vitapartnernek, lévén képtelenek megérteni saját módszertani eszközeikkel, de mivel valahogy csak *meg kellett érteniük*, arra a következtetésre jutottak, hogy „a totalitás ‚fétisnek’ bizonyul, mely mintegy arra való, hogy objektív megismerésnek tűntessen fel ‚önkényes’ deciziókat”.⁸⁰ Persze ugyanez a megállapítás ellenük is fordítható, mivel abból az előfeltevésből táplálkozik, hogy ha ők nem képesek valamit megérteni, akkor az általában véve is érthetetlen, *tehát* – s itt van a jogosulatlan ugrás – nem kognitív tartalomról, hanem pusztán „legitimációról” van szó, azaz, ha nem értem meg „logikailag” a vitapartner egy kulcsfogalmát, akkor már *másról nem is lehet szó*, minthogy eleve egy „anti-kognitív” tartalom, pusztán „decizió”, ideológia fejeződik ki benne. (Így tehát a „rosszszisztemesség” álláspontjára való helyezkedésről van szó.)

Adorno igen jelentős teret szentel a tudományos objektivitás és az ehhez kapcsolódó értékelés, illetve értékmentesség problémájának. Ez az a pont, ahol leginkább egyetért Popperrel, amennyiben ő is elutasít mindenfajta relativizmust, szkepticizmust, historicizmust. Igen nagyra értékeli Popper azon „dialektikus” belátását, mely szerint nem csupán az a helyzet, hogy „az objektivitás és értékmentesség gyakorlatilag elérhetetlen az egyes tudós számára, hanem hogy az objektivitás és az értékmentesség voltaképp maguk is *értékek*”.⁸¹ Popper számára ez a megállapítás azonban periférikus marad, míg Adorno szerint belőle tudományelméleti konzekvenciák vonhatók le. Adorno itt is történelemfilozófiai talajra helyezi a kérdést; meglátása szerint az értékelő és az értékmentes magatartás végső soron hamis alternatíva,⁸² amely azonban egy eldologiasodott társadalom

⁷⁹ Ilyen megfogalmazásokra vonatkozóan vö. Adorno TL, 304., 306., 308., 313–314. o. (utóbbi helyen pl. Popper kritika-fogalmát „jóindulatúan” félreérti) stb.

⁸⁰ Albert: „A totális ész mítosza”, *TÉI*, 394. o.

⁸¹ Popper TL, 14. tétel, *TÉI*, 292. o. (kiemelés az eredetiben)

⁸² „Az értékelő és az értékmentes magatartás szétválasztása annyiban hamis, hogy az érték és így az értékmentesség is *eldologiasodások*; helytálló viszont annyiban, hogy a szellem magatartása *nem vonhatja ki magát* tetszése szerint az eldologiasodás adott szintje alól.” (Adorno TL, *TÉI*, 318. o. – kiemelés – *F. I.*) „Az ítéletet egy tárgyról, amelyhez bizonyosan szükséges a szubjektív spontaneitás, ugyanakkor előrerajzolja maga a tárgy is, és az nem merül ki szubjektív irracionális döntésekben, mint ahogy Weber állítja. Az ítélet – filozófiai nyelven szólva: a tárgy ítélete önmagáról – töredezettségét idézi föl. . . Ennek értelmében az egész, a szociológia és más szaktudományok által ballasztként magukkal vonszolt érték kérdés *hibásan van feltéve*. Az értékmentességgel hivalkodó tudat a tárgyat

létezésekor szükségszerűen lép fel. Látszat tehát, de objektív, amely a célok és eszközök radikális elkülönülésének azon történelemfilozófiai periódusában jelenik meg, amelyben „az eszközök racionalitásával együtt halad a célok nem csökkenő, sőt ha lehet, mégcsak növekvő irracionalitása”.⁸³ „Lét és legyen dichotómiája éppenannyira téves, mint amennyire történelmileg kényszerű. . .”⁸⁴ „A társadalom, amelynek – ha pusztán technikánál több akar lenni – a szociológia a megismerésére tör, végső soron amúgy is csak az igazi társadalom koncepciója köré kristályosodva létezik.”⁸⁵ Ez azonban nem elvont Sollen-ként állítandó szembe a fennállóval, hanem ennek kritikájából eredeztetendő. Ebben a fogalmi keretben tehát mind a „szociológia alapvető értékeivel szembeni vak értékmentesség”, mind pedig az „elvont és statikus értékdogmatizmus” mint egy téves alternatíva egymással szembeállított két pólusa jelenik meg.

Adorno korreferátumának záró részében ismételten aláhúzza a Popper és a saját álláspontja között fennálló lényegi egyezéseket, valamint a fenti gondolatmenet folytatásaként-konklúziójaként ismét csak a kritikai szellemben végzendő társadalomkutatás kibontakozását sürgette: „A társadalom Popper kifejezésével élve problémává csak annak számára válik, aki egy másmilyent is el tud gondolni, mint amilyen éppen van; csak azáltal, hogy milyen nem, lepleződik le az, hogy milyen. . .”⁸⁶

AZ EGYES ÉS AZ ÁLTALÁNOS A JELENKORI POLGÁRI FILOZÓFIÁBAN: EGY LEHETSÉGES KONKLÚZIÓ

Milyen következtetések vonhatók le korunk eme két jelentős polgári filozófiai áramlatának összecsapásából? Azt mondhatjuk, hogy a pozitívizmus-vita nem utolsósorban azzal a tanulással szolgál, hogy a jelenkor polgári filozófiája az egyes és az általános, az individuum és a társadalom, a mozzanatok és a totalitás közti közvetítések problémáját nem tudja megoldani, ezt a közvetítést elvi okokból rejtélyesnek, misztikusnak tartja, avagy éppenséggel a két pólust közvetítetlenül szembeállítva hagyja. Ezen a következőket értem: a kritikai racionalizmus lényegében véve a polgári filozófia pozitíviztikus-racionalisztikus-ismeretelméleti típusú tradíciójához kapcsolódva az egyes, az individuum álláspontját képviseli, míg a frankfurti iskola a hegeli–marxi örökséghez híven az általános, a totalitás álláspontján áll. Ezt értem azon, hogy a kettőjük közti meg nem értés ezért széles

éppúgy elvétí, mint az, amely valamilyen többé-kevésbé önkényesen előrendezett értékekre hivatkozik. . .” (Uo. 319. o. – kiemelés – *F. I.*) Vö. még Habermas: „Analitikus tudományelmélet és dialektika”, *TÉI*, 348. o.: „(A pozitivisták) nem kérdezik, hogy vajon nem a minden lehetséges megismerésnek a megismerés egyik sajátos formája számára történt monopolizálása teremti-e meg csak azt a normát, amelyen mérve minden ahhoz nem illeszkedő az érték, a döntés vagy a hit fétisalakját veszi fel. Ha viszont egyaránt visszarettennek az objektív értéketika ki nem mondott metafizikájától és a szubjektív értékfilozófiától éppen úgy, mint a decizionizmus kinyilvánított irracionalitásától, sőt, egyenesen remitologizálásától, csak az a kiút marad, amelyre Popper valóban rá is lép, nevezetesen: a racionalizmust legalább mint hitvallást megmenteni.” (Vö. még: uo. 359–360., 361., 362., 364–365. o.)

⁸³ Adorno TL, *TÉI*, 318. o.

⁸⁴ Uo. 320. o.

⁸⁵ Uo.

⁸⁶ Uo. 323. o.

értelemben egyes és általános, a mozzanatok és a totalitás stb. közti ellentmondásra vezethető vissza. Nézzük részletesebben: Popperék nem hajlandók (vagy nem képesek; esetleg mind a kettő) a dialektika álláspontjára helyezkedni; úgy tűnik, eleve „prejudikálnak”, amikor a totalitás dialektikus módszertanának esetleges kritikai elfogadását avagy elfogulatlan mérlegelését szinte „a priori” visszautasítják, egyszóval minden területen ragaszkodnak a módszertani individualizmus álláspontjához. A frankfurti iskola ezzel szemben a totalitás álláspontján áll; nem hajlandó (vagy nem képes; esetleg mindkettő) azonban felmutatni azt az utat, ahogy oda *eljutott*. Ezen kívül éppen miután saját álláspontját semmilyen egyeshez vagy különöshöz kapcsolódónak nem hajlandó feltüntetni, tehát saját geneziséét minden létező egyes vagy különös mozzanattól – osztálytól, csoporttól stb. – eloldja, ezért úgy tűnik, hogy a totalitás álláspontjára minden közvetítés vagy átmenet nélkül tett szert; szinte a totalitás álláspontján „született”. Ennyiben Popperék bírálatainak relatív jogosultsága van: mikor elutasítják a totalitás álláspontját, akkor ezzel egyúttal azt az utat utasítják el, hogy a totalitás álláspontjára minden különösen keresztül történő közvetítés nélkül – rejtélyesen – szert lehet tenni, mintegy „fel lehet ugrani rá”. (Persze, azt a lehetőséget még csak nem is veszik fontolóra, hogy a totalitás álláspontját ezzel nem kell eleve elutasítani, hogy ti. a totalitáshoz más út is vezethet. Ők a frankfurtiak „útvját” úgy kezelik, mint paradigmaticusokat, ezt a dialektika-interpretációt fogadják el az egyetlen lehetséges dialektika-felfogásnak, majd utasítják el.) Ha a kritikai racionalizmus megalapozásproblémája azt a feloldhatatlan nehézséget tartalmazza, hogy képviselői ugyan egy meghatározott praxis talaján állnak, és ilyenek is tudják magukat, azonban az eme praxist filozófiai terminusokban kifejező megismerő, morális és politikai ráció a polgári filozófia klasszikus korszakától kezdve önmagát mint történelemfelettit, visszavezethetetlen adottságot kezelte, saját magára reflektálva pedig vagy paradoxonokhoz, vagy irracionális reziduumokhoz jutott el, akkor a frankfurti filozófusok a totalitás álláspontjáról képesek ugyan felmutatni eme ráció történeti geneziséét, de ezen tudásukat ezennel rögtön eloldják a praxis talajáról, s „világon kívülé” teszik. Az előbbi álláspont képviselői egy meghatározott praxis talaján állnak, ezt többé-kevésbé vállalva is, de ezen praxis végső történeti mozgatórugói homályban maradnak számukra; az utóbbi álláspont képes ugyan feltárni eme mozgatórugókat, de nem áll semmilyen praxis talaján. Ezáltal a megalapozás-probléma paradoxona őket sem kerüli el; ha a polgári tudományt, filozófiát és a hozzájuk kapcsolódó intézményeket szisztematikusan egy meghatározott praxisból kinövőnek fogják fel, s elemzéseikben ezt gazdagon alá is támasztják, akkor fennmarad az a kérdés, hogy saját elméletük milyen praxisban tudja a geneziséét. Ha erre a kérdésre nincs érdemi válasz, akkor a totalitás álláspontja a fentiek értelmében elszakad az egyestől, s vele egyoldalúan szembenállva megmerevedik. Talán nem túl merész azt állítanunk, hogy végső soron *itt* véljük megragadni a frankfurti iskola Popperékkal való vitaképtelenségének *elvi* gyökereit. Ha a totalitást mereven szembeállítják saját mozzanataival – avagy az általánost az eggyessel –, és ha nem sikerül ezért a közvetítéseket megtalálni, akkor a kettő között „kommunikációs űr” keletkezik, amely természetesen kétoldalú: sem az egyiktől a másikig, sem a másiktól az egyikig nem lehet eljutni. Ezáltal, mikor a frankfurtiak a totalitást elszakították mozzanataitól, ezzel már szinte deklarálták az ellenkező irányú – a mozzanatoktól a totalitás irányába történő – szétszakítást is, tehát elvileg deklarálták, hogy az egyes nem kommunikálható a totalitással. A vita ezt végül is fényesen igazolta. A frankfurtiak csak azt kapták, amit vártak. A

dilemma csak azzal kapcsolatban merül fel, hogy ebben az esetben – mikor tehát szinte „prejudikálva” van a kommunikáció lehetetlensége – milyen értelme lehet még egyáltalán egy vitának. Felmerülhet a kérdés, hogy mindebből mi következhet. Hiszen, ha nem akarunk mi is elvont ismeretelméleti talajra helyezkedni, akkor aligha állíthatjuk azt, hogy a meg nem értés avagy az adekvát megértés hiánya nem rejt további implikációkat magában. Egyfajta megértés ugyanis mindig létrejön, még ha nem is az adekvát. Így elmondható, hogy a vitában résztvevő mindkét fél abból, hogy a vitapartner nézeteinek kognitív tartalmát nem volt képes (vagy hajlandó) megérteni, „egyöntetűleg” arra a „rosszhiszemű” álláspontra jutott, hogy a másik fél nézetei merőben „ideológikusak”, minden kognitív tartalom híján valók. Ha az előző megállapítás szerint tehát mindkét fél megegyezik abban, hogy az egyes és az általános, a mozzanatok és a totalitás közti úrt kitöltetlenül hagyja, ezzel elvileg deklarálván az egyik álláspontról a másikra való teoretikus és/vagy gyakorlati átmenet lehetetlenségét, akkor elmondható, hogy most már a kommunikáció ezen hiányára mint előfeltevésre építik további gondolataikat, s a másik fél nézeteinek minden kognitív ismerettartalomtól való megfosztása ennek a fényében úgy jelenik meg, mint ezen megmerevedett állapot teoretikus „szentesítése”.

SUMMARY

István M. Fehér: The „Positivismusstreit”. Attempt at an Interpretation of a Recent Debate in the Philosophy of Social Sciences

The aspects the paper selects in examining the so-called „Positivismusstreit” centre around the commensurability, and thus the capacity to communicate, of Popper’s critical rationalism with the critical theory of the Frankfurt School and *vice versa*. As to basic principles of system-building, both philosophies are traced back to former philosophical traditions, that is, to the empirical-rational Cartesian and the dialectical Hegelian traditions. A strict analysis of both parties’ argu-

ments shows them to contain self-contradictory elements independent of each other. Accordingly, it is argued, in directing their criticism upon each other, they necessarily fail to bring home the essential points. Popper’s methodological individualism and Adorno’s dialectical conception of the social totality, although strictly correlating and, in a way, even presupposing each other, cannot yet be synthesized in a third and more comprehensive theory.

SAVONAROLA ÉS MACHIAVELLI

Az ideálok válságától a válság realizmusáig

PACZOLAY PÉTER

I

Vitathatatlan tény, hogy a reneszánsz elsősorban a művészetek – s ezen belül is a képzőművészet – terén alkotott maradandót, és ezért az emberiség kultúrtörténetének egyik legragyogóbb fejezeteként tartjuk számon. A filozófia történetében nem vívta ki a kor ugyanezt a megtisztelő helyet, bár a kor szellemi életében nem jelentéktelen szerepet kapott a *filozófia*, de elsősorban nem mint tudomány, hanem *mint életmód*. Azt, hogy a filozófiában – világkép és magatartás egységében – elsősorban a magatartás dominált, jól jelzi a sztoikus és epikureus filozófia korabeli népszerűsége. Bár a reneszánsz gondolkodás – amelynek mennyiségi súlypontja a *humanisták* irodalmi tevékenységére esik – szétfeszítette a középkori eszme kereteit, és szinte észrevétlenül átvezetett az újkor filozófiájába, e korban átfogó filozófiai rendszer mégsem született. A leginkább előremutató természetfilozófiai munkák (Bruno, Galilei, Bacon) későn, a XVI. század végén, illetve a XVII. század első felében íródtak, tehát jóval a reneszánsz gazdasági alapját képező fejlődés kudarca után.¹

Az elmélet egyik területén viszont igen jelentős eredményeket mutat fel az itáliai reneszánsz: ez a terület a *politikai filozófia*.² A reneszánsz politikai gondolkodása – elsősorban Machiavelli elmélete – a politikai tanok történetének egyik izgalmas fejezetét képezi. Hazánkban most körvonalazódnak a politikatudomány szervezeti keretei: a politikai eszmék története mind a nyugati politológiában³, mind a hazai felfogásban e tudomány keretében foglal helyet.⁴ Ez várhatóan megnöveli az érdeklődést a politikaelmélet történetének az eddigieknél alaposabb és átfogóbb vizsgálata iránt.

A jelen tanulmány az itáliai reneszánsz politikai gondolkodásának⁵ két jellemző, tipikus vonulatát mutatja be, döntően két gyakorlati politikus, Savonarola és Machiavelli elméletén keresztül: felfogásukban a társadalmi valóság megközelítésének két ellenkező előjelű típusát láthatjuk.

¹ Hegel: *Előadások a filozófia történetéből*. III. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1977, 157. és 161. o.

² Sándor Pál: *A filozófia története*. I. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1965. 252. o.

³ A. Ranney: *The Governing of Men*. New York 1958, 582. o. A Nemzetközi Politikatudományi Társaság négy fő kutatási témaköre közül az első a politikai elmélet, amely magában foglalja az elmélettörténetet is.

⁴ „A politológia önállóságának elismerése lehetővé teszi, hogy ezt a tudományágat valódi helyére illesszük.” Samu Mihály: *A hatalom és az állam*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1977 435. o.

⁵ „A reneszánsz végső soron itáliai jelenség volt” – állapítja meg A. von Martin. (*Sociology of the Renaissance*. London 1944, Előszó VIII.) Burckhardt a reneszánszkori Firenzét egyenesen a modern

Gazdasági fejlődés és politikai válság. A XV. század végére kialakult bonyolult társadalmi és politikai helyzet gyökerei a XII. század végén kezdődő dinamikus gazdasági és társadalmi átalakulásig nyúlnak vissza.⁶ A mintegy két évszázadon át erősödő gazdasági fellendülés alapját lényegében három tényező alkotta: mindenekelőtt a textilipar; az ehhez kapcsolódó – Európán is túlterjedő – kereskedelmi hálózat; végül a nyereség pénzügyi vállalkozásokba való befektetése.⁷

A firenzei gyapjú- és posztófeldolgozó rendszer forradalmi újdonságát a kapitalista jellegű vállalkozó megjelenése adta, aki manuális munkát nem végzett, hanem beszerző, kölcsönző, értékesítő funkciót töltött be, a tényleges munkások pedig bérmunkát végeztek. A szabad munkaerő, az eredeti felhalmozás egyik oldala Itáliában valóban az „özönvíz előtt” létrejött. A bolognai kommuna már 1257-ben rendelettel kötelezte a környékbeli földesurakat arra, hogy jobbágyaikat térítés ellenében szabadítsák föl. Ezzel együtt megtiltották, hogy a felszabadult jobbágyok földet kapjanak. Firenzében ugyanez 1289-ben játszódott le.⁸

Giovanni Villani, a korabeli történetíró szerint 40 év alatt 300-ról 200-ra csökkent a textilüzemek száma a termelés koncentrálásának eredményeként, és ezek összesen évi 70–80 ezer ruhát készítettek, míg Kölnben, a legnagyobb német városban csak 12 ezret. Egy ruha ára kb. 90 gramm tiszta arany volt.⁹ Ez az adat bizonyítja, hogy milyen óriási pénzügyi vállalkozásokhoz. Másrészt világossá válik, hogy ezek a ruhák – a viszonylag nagy mennyiségben történő előállítás ellenére – nem közfogyasztású tömegáruk voltak, hanem döntően luxusigényeket elégítettek ki. Az itáliai reneszánsz divatjának pazar pompáját könnyű bizonyítani, csak az a kérdés, hogy a társadalom mekkora részét jellemezte ez a

Európa mintaképének tartotta: „A legmagasabb rendű politikai tudatosság, a fejlődési formák legnagyobb bősége egyesül Firenze történetében, Firenzéében, amely ilyen értelemben megérdemli, hogy a világ első modern államának neveztesse.” (*A reneszánsz Itáliában.* Budapest: Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata, 1978, 58. o.) Huszár Tibor szerint „a Firenzei Köztársaság fejlődési görbéje demonstrálja legplasztikusabban az itáliai reneszánsz lehetőségeit és korlátait”. (*Fejezetek az értelmiség történetéből.* Budapest: Gondolat, 1977, 137. o.)

⁶ Ekkor alakult ki a szó teljes értelmében vett város-község, amelynek jegyei a következők: „1. erőd; 2. piac; 3. saját bíróság és legalább részben saját jog; 4. egységes szervezet és ezzel összefüggésben 5. legalább részleges önállóság és öngazgatás, vagyis az, hogy az igazgatás is olyan hatóságok kezében legyen, amelyek létrehozásában a polgároknak mint olyanoknak részük van.” Max Weber: *Állam, politika, tudomány.* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1970, 230. o.

⁷ Lásd erről Davidsohn: *Geschichte von Florenz.* Berlin 1896.

⁸ „Itáliában, ahol a tőkés termelés a legkorábban fejlődik ki, a jobbágyviszonyok felbomlása is a legkorábban megy végbe. A jobbágyot itt felszabadítják, mielőtt bármiféle szokásjogot biztosíthatott volna magának a földhöz. Felszabadulása tehát rögtön szabad prédául szolgáló proletárrá változtatja, aki ezen kívül a többnyire még a római időktől fennmaradt városokban az új urakat is készentalálja. Amikor a világpiacnak a XV. század végén bekövetkezett forradalma megsemmisítette Észak-Itália kereskedelmi uralkodó helyzetét, fordított irányú mozgás jött létre. A városok munkásait tömegesen vidékre kergették . . .” Marx: A tőke. MEM 23, 671. o. (lábjegyzetben). A városi munkások vidékre áramlása hozzájárult az ún. felesbérleti rendszer kialakulásához (mezzadra), amely lényegében ma is létezik.

⁹ Gino Luzzato: *Storia economica d'Italia.* Róma 1949, 107. o.

gazdag öltözködés. „Amit az olasz festők koruknak viseleteként ábrázolnak, az rendszert a legszebbje és legjobban állója annak, ami akkoriban Európában látható volt, csak éppen nem tudni biztosan, hogy az uralkodó divatot ábrázolják-e a művészek, és hogy híven mutatják-e be azt. Arra nézve azonban nem lehet kétség, hogy sehol a viseletre akkora súlyt nem vetettek, mint Itáliában.”¹⁰ Ezt alátámasztja Machiavelli is, a német népről írva: „E nép azért nevezhető gazdagnak, mert ott az emberek szerényen élnek, nem építkeznek, nem öltözködnek, nem rendezik be házaikat . . . Szükségleteik sokkal kisebbek, mint a miéink. Szokásaik folytán országukból nem áramlik ki a pénz.”¹¹

A firenzei *kereskedelmi hálózat* páratlan kiterjedését többek között állandó aranytartalmú pénzének, az 1252-ben bevezetett forintnak is köszönhetette (1 fiorino = 3,14 gr tiszta arany). Firenze pénzügyi erejének jelentőségét nem lehet eléggé hangsúlyozni. A kor legkeresettebb és legszilárdabb pénzének számított a forint (a velencei aranydukáttal együtt).¹² Így igen széles körű *banktevékenységet* folytattak. Ez a három tevékenység általában egy kézben összpontosult, tehát az ipari, a kereskedelmi és a banktőke közös irányítás alatt állt. Ez is növelte a firenzei bankárok hitelét, mert köztudomású volt, hogy Firenze életét és politikáját is kezükben tartják.¹³ Készpénzkölcsönök nemcsak az uralkodók udvarában jutottak szerephez, hanem a pápai államban is. Természetesen a kölcsönök fejében megszerzett előjogaik (vámszedés, pénzverés joga stb.) tovább növelték hatalmukat. Mindemellett – az egyházi tilalom ellenére – igen magas kamatot szedtek.¹⁴ Kétségtelen, hogy Firenze gazdaságának motorja a kereskedelem volt. „A mezőgazdaságban és az iparban végbement igen jelentős fejlődés ellenére Itália a világgazdaságban kivívott vitathatatlan elsőségét a kereskedelmi tevékenységének köszönhetette.”¹⁵ Ez a stabil gazdaság nagy tűrőképességgel is rendelkezett.¹⁶

Érdekes, hogy „ezeknek a kereskedőknek és bankároknak céhekbe tömörülése más nagy európai városokhoz képest már igen korán megtörtént”.¹⁷ A XIII. században már szoros érdekszövetségre léptek, hogy gazdasági erejük révén a politikai hatalomban is részt kapjanak – szervezkedésük természetesen a nemesek, patriciusok ellen irányult. A céhek a szakmai jellegű tömörülés mellett katonai szervezetként is működtek. A politikai harc a polgárság felső rétegének győelmét hozta: sikerüket az 1293-as Ordinamenti della Giustizia (Igazságügyi Szabályzat) deklarálta. Ennek értelmében teljes értékű állampolgár csak valamely céh tagja lehetett. A legszélesebb jogokat a hét legnagyobb céhnek biztosította (a tisztségviselők, így a gonfaloniere és a Signoriát alkotó priorok csak tagjaik sorából

¹⁰ Jacob Burckhardt, i. m. 225. o.

¹¹ *Machiavelli művei*. I. Budapest: Európa Kiadó, 1978, 673. o.

¹² A mindennapi forgalomban persze továbbra is az ezüstpénzt használták (bimetalikus pénzrendszer). Az arany és ezüst értékének aránya 10 : 1 és 12 : 1 között változott. Vö. Luzzato, i. m. 372. o., továbbá Marx: *A politikai gazdaságtan bíratalának alapvonalai*. MEM 46/I, Budapest, 1972, 99. o.

¹³ F. Antal: *Florentine painting and its social background*. London 1947, 14. o.

¹⁴ A korabeli közmondás szerint „venticinque per cento é niente, cinquanta per cento passa tempo, cento per cento é buon guadagno” – azaz 25% semmi, 50% időtöltés, 100% szép nyereség.

¹⁵ Luzzato, i. m. 301. o.

¹⁶ Erről részletesen szól Sapori: *La crisi delle compagnie mercantili dei Bardi e dei Peruzzi*. Firenze 1926.

¹⁷ Antal, i. m. 16. o.

kerülhettek ki).¹⁸ Végző soron a hatalom nem is azon céhek, hanem néhány gazdag, *propolo grasso* körébe tartozó család kezébe került. „Nem a nép, hanem a legnagyobb céhek gazdasági ereje győzte le a feudális arisztokráciát, és a kisebb céhek által képvisel középosztály nem részesült a hatalomból. Lényegében az 1293-as firenzei alkotmány egy válogatott plutokrácia kezébe adta a hatalmat. A „népuralom” ennek csak ideológiai máza volt.”¹⁹

Ezen a ponton, ahol tulajdonképpen megindulhatott volna a polgári fejlődés széles körű kibontakozása, a fejlődés íve a valóságban megtört, és – bár még több nagyszerű korszaka volt a városnak – összességében a hanyatlás tendenciája erősödött. Nem helytálló ezért az a megállapítás, hogy „Itália volt az első kapitalista állam”.²⁰ Itáliában valóban a tőkés fejlődés indult meg, de ez végül is zsákutcának bizonyult pl. az angliaihoz képest. Hiába voltak Itáliában kezdeményezőként kereskedők és vállalkozók, bátor hajósok, ha a körülmények lehetetlenné tették sikerüket. Az addigi kereskedelmi utak és így a külső piacok lezárulása, a szabad munkaerő hiánya, a pénz földekbe való befektetése és nem utolsósorban a politikai stabilitás hiánya, az állandósult háborúk és válságok mind akadályozták, sőt megakadályozták az itáliai kapitalizmus kibontakozását. Bár az itáliai városállamok gazdasága korai kapitalista jelleget mutatott, az áruszerkezet és a kereskedelem lényegében „középkori” maradt, mivel tömegáru helyett luxusjavak termelése folyt, a mediterrán központi kereskedelem pedig fényűzési cikkeket, fűszereket, illetve cserében nemesfémeket közvetített. Ez a kereskedelem döntően a földrajzi munkamegosztásból eredt, és a polgárság olyan luxusigényeit elégítette ki, amelyek nem különböztek az arisztokráciáétól (ezt a tényt figyelte meg Machiavelli is – lásd a fenti idézetet). Az ártermelés és a kereskedelmi kapcsolatok ilyen „középkori”, avagy „régí” típusa indokolja, hogy a reneszánsz nem nyújtott alapot a kapitalizmus létrejöttéhez. Az itáliai gazdasági prosperitást megindító és éltető földközi-tengeri kereskedelem központi szerepének megszűnése, és a súlypontnak az atlanti partra való áttolódása abszolút mértékben is visszavetette e terület gazdagságát.²¹ Az eredeti tőkefelhalmozás hanyatlásához hozzájárult a szabad munkaerő hiánya is, amely lehetetlenné tette a tőke ipari befektetését; további következményt jelentett, hogy a munkabérek színvonala magas maradt, és így nem lehetett akkora profitot szerezni, mint Angliában vagy Hollandiában.

A kapitalista termelés és a világgazdaság kialakulása együtt járt az abszolút monarchiák létrejöttével. Itáliában ez a feltétel is hiányzott: államiságról így végképp nem lehet beszélni, hiszen a félsziget számtalan államocskára való tagozódása, a többirányú külföldi behatolás, a pápai állam sajátos szerepe még a lehetőségét is kizárta az egységes nemzeti állam létrejöttének. Ez aztán visszahatott a gazdasági életre is.

A gazdaság látványos, ám végző soron hanyatlásba fulladt fejlődését permanens *politikai válság* kísérte. A külpolitikai válság forrása a félsziget széttagoltságában keresendő.²²

¹⁸ E hét céh a posztó-, a gyapjúfeldolgozók, az orvosok és patikusok, a selyem-, a szőrme-kereskedők, valamint a bírák és jegyzők testülete volt.

¹⁹ Martin, i. m. 6. o.

²⁰ Engels: [A Kommunista Kiáltvány előszava] „Az olasz olvasóhoz”; *MEM* 4, 578. o.

²¹ Vö. Pach Zsigmond Pál: Európa a 16–17. században. *Történelmi Szemle*, 1979 2. szám, kül. 297–299 és 323–324. o.

²² A XIV. század elején mintegy 80 városállamra oszlott Észak-Itália, azaz több teljes önkormányzatú állam volt, mint 1935-ben az egész világon. Machiavelli életében ez a szám tizre csökkent a

A sok állam kölcsönös fenyegetettségben élt, különböző szövetségek és hódítások révén próbálták biztosítani létüket, de egyik sem bizonyult elég erősnek az egység létrehozására. A háborúkat zsoldos- és segédcsoportok vívták: ez a nagy létszámú, kalandor sereg, amely rombolva, pusztítva vándorolt, ugyanakkor komoly haderőt nem képviselt, külön teher-tételt jelentett a városállamoknak és a lakosságnak. Az igazi tragédia akkor kezdett kibontakozni, amikor a külföldi, egyre erősödő hatalmak csapatai megjelentek a félszigeten. Ezek a segítségnyújtás ürügyén természetesen saját érdekeik érvényesítésére törekedtek, és végleg meghiúsították az egységnek még a pusztta lehetőségét is.

A belpolitikai válság, mely a külső nehézségekkel szoros összefüggésben jelentkezett, két folyamatban figyelhető meg: egyrészt a társadalmi szerkezet változásában és az ezzel együtt élesedő konfliktusokban, másrészt az államforma változásaiban. A társadalmi szerkezetben progresszív erőként jelent meg az új értékrendszert képviselő, racionalista polgárság.²³ Ez a dinamizmus, kezdeményezőkézség rövidesen – részint objektív, az áruterelés és a kereskedelem jellegében rejlő, részint szubjektív, az egyéni luxust előtérbe helyező motívumok hatására – lelanyhult: a hatalom csúcsára jutott gazdag kereskedők összeolvadtak (házasság, üzlet, földvásárlás stb. útján) a nemességgel, életformájukban is őket majmolták, vidéki kastélyokat vásároltak, egyéb feudális szokások mellett pl. a lovagi tornákat is felelevenítették. A pénz forgatása helyett a vagyongyűjtés, az immobil földtulajdonhoz való visszatérés, a luxus életmód jellemezte a felső rétegeket.²⁴ Gyakorlatilag ez a réteg – bár a polgárságból vált ki – az arisztokráciához tartozott, de nem származása, hanem pénze révén.

Mivel a politikai jogok gyakorlásából jelentős osztályokat és rétegeket kirekesztettek, az osztályharcok állandóan élesedtek; a kivított jogok rögzítése, gyakori visszavonása, az államszervek állandó, a hatalmi viszonyoknak megfelelő reformálása az alkotmányos

legerősebb városok hódításai miatt. A lényegen – a védekezésre képtelen széttagoltságon – mindez nem változtatott. Vö. A. Toynbee: *Válogatott tanulmányok*. Budapest: Gondolat Kiadó, 1971, 107. o.

²³ Ezt a nagyerejű változást legjobban és legértéktelesebben Boccaccio ragadta meg a *Decamerone*-ban. De Sanctis így ír erről: „Ez nem fejlődés, hanem katasztrófa, vagy forradalom, amely egy megváltozott világot tár egyszer csak eléd.” Különösen kiemelkedik ilyen szempontból az első nap 1. novellája, Ser Ciappelletto (Jámborka uram) története. Ebben a velejéig romlott emberben megtalálható a burzsoázia majd minden jellemvonása: azok a jellemvonások, amelyek később tárulnak föl egyre világosabban. Jámborka uram analitikus gondolkodása felismeri, hogy az emberi szóval vissza lehet élni, és úgy félrevezeti az embereket, hogy szentté avatják, noha „nála gonoszabb ember még nem született a föld hátán”. Boccaccio maga sem volt tisztában azzal, hogy evvel a sötét jellemű, de értelmes és újszerűen gondolkodó figurával már 1350-ben súlyos rést ütött a középkori világképen. Ser Ciappelletto egyelőre szűkebb keretek közt, a kereskedelemben képviselte azt a magatartástípust, amit pl. Cesare Borgia, Machiavelli Valentinója a politikában. (Lásd: „Hogyan ölette meg Valentino herceg Vitellozzo Vitellit, Oliverotto de Fermót, Pagolo urat és Orsini herceget, Gravina urát”. Machiavelli i. m. I. k. 627. skk. o.)

²⁴ „Az 1400-as években az olasz kereskedők kezdeményező szelleme lehanyaglott: a szerzett javakat előszeretettel investálták a *földtulajdonba* . . . De miként következett be a hanyatlás? Számos tényező működött közre: a kommunákban dúló elkeseredett osztályharcok, a fejedelmi adók fizetésképtelensége miatt bekövetkezett csődök . . . , egy erős állam hiánya, amely megvédhette volna külföldön élő polgárait; az alapvető ok tehát a Kommuna szervezetében keresendő, amely képtelen volt nagy területre kiterjedő állammá átalakulni.” A. Gramsci: *Marxizmus, kultúra, művészet*. Budapest 1968, 154. o. Egyébként az itt említett jelenség irodalmi vetülete is megjelenik Boccacciónál (II. nap 4. novella): Landolfo Ruffolo kereskedő, amikor meggazdagodott, földet vett, és nem hajózott többé.

válságot elmélyítette; mindezt színezte még a különböző másodlagos, pl. családi okok miatt szervezkedő frakciók véres csatározása. A kommunális mozgalom válsága a hatalom egy kézben való összpontosításához, a *signoria* létrejöttéhez vezetett. A vagyon egyre kevesebb család kezében koncentrálódott, és ezek közül is a Mediciek emelkedtek ki. A Mediciek viszonylag alacsony rétegből kerültek fel, az alsóbb céhek táborába tartoztak és a ciompi-felkelést is támogatták. Giovanni Medici már így is Firenze második leggazdagabb embere, a pápák és a zsinat bankára.²⁵ 1427-ben ő javasolta az általános adó (il catasto) bevezetését, így igen széles körben népszerűvé vált. Fia, Cosimo Medici, átmeneti száműzetés után ténylegesen a város ura lett.²⁶ „A firenzei polgárság nagy korszaka ezzel véget ért.”²⁷

„A signoria – a reneszánszkori központosított egyeduralkodó itáliai formája – eredendően kísérlet volt a belső békét, a kereskedelem biztonságát, a külbiztonságot szavatoló hatalmi egyensúly megteremtésére.”²⁸ Lorenzo Medici azután a Pazzi-összeesküvés ürügyén (1478) a formális demokráciát is nyíltan megszüntette. A vizsgált – a reneszánsz politikai filozófiáját mintegy „sűritő” – korszak éppen Lorenzo de’ Medici halálával kezdődik.

Ezekből a rövid, jelzésszerű utalásokból is látható, hogy nem véletlen a reneszánszkori Firenzének a politika és a politikaelmélet történetében elfoglalt jelentős helye. A firenzei köztársaságban, és később, a Mediciek alatt is, a politika nemcsak néhány, hagyományosan a társadalmi szerkezet csúcán elhelyezkedő csoport hatalmi harcaként jelentkezett, hanem a feudális arisztokrácia és a polgárság, illetve a polgárság egyes rétegei közötti összecsapás, érdekérvényesítés keretétül szolgált, amelybe időnként a jogfosztott rétegek is bekapcsolódtak. A problémák vázolt katalógusa is elég annak bizonyítására, hogy a politikai gyakorlatnak és elméletnek komoly feladatokkal kellett megbirkóznia. Az *elméleti válaszokat* nagy vonalakban két csoportba lehet osztani: az egyiket nevezzük „*idealistának*” – erre a megközelítésre jellemző, hogy ideálként felvázolt elképzelést próbált a gyakorlat számára javasolni, vagy egyenesen a gyakorlatba átültetni; a másik, a „*realista*” irányzat a tényleges valóság leírásából, elemzéséből igyekezett immanens következtetéseket levonni, s erre támaszkodva a gyakorlati cselekvés programját megadni. A szellemi élet e két irányzata végig együtt élt a reneszánszban, nemegyszer ugyanazon szerzőn belül is.

²⁵ Heller Ágnes emeli ki: „A firenzei demokráciának megvan az a sajátja, hogy egyrészt még közvetlen demokrácia, másrészt már formális demokrácia. Bruni (*Oratio in funere Johannis Strozzae*) 1426-ban deklarálja a törvény előtti egyenlőséget és az egyenlő hivatalviselés jogát. Ez az egyenlőség – formálisan – vonatkozik mind a „popolo grassora”, mind a „popolo minuto”-ra, mind a „sot-toposti”-ra, a nagy- és a kispolgárságra és a munkásságra. De ténylegesen hivatalt csak a nagy- és a középpolgárság visel.” Heller Ágnes: *A reneszánsz ember*. Budapest Akadémiai Kiadó, 1967, 11. o.

²⁶ Erről részletesen R. de Roover: *The Rise and Decline of the Medici Bank (1397–1494)*. New York 1944.

²⁷ Antal, i. m. 31. o.

²⁸ Huszár, i. m. 340. o.

„Isten biztosította, hogy a jövőben ne szülessenek zsarnokok...” A XV. század második fele, Lorenzo il Magnifico de Medici uralma, a „tehetséges emberek igazi aranykora” (Vasari) egyben a köztársaság látszatintézményeinek köntösébe bújtatott egyeduralom – ami nem jelent feltétlenül negatív értékítéletet. „Igyekezett bővíteni és szépíteni szülővárosát, és elrendelte, hogy új utcákat létesítsenek, és épületeket emeljenek az üres területeken, minek következtében Firenze szebb és nagyobb lett... Lorenzo ügyelt a város jólétére, a nép egységére és a nemesség megbecsülésére. Roppantul kedvelte a tudós elméket, támogatta a nagy műveltségű embereket.”²⁹

Ebben a termelő, ünneplő, művészetet élvező Firenzében lép föl Girolamo Savonarola (1452–1498).³⁰ Annak a Szent Márk kolostornak a perjele, amelynek falait (a folyosókat, a cellákat, a káptalantermet) paradox módon Fra Giovanni „Angelico” da Fiesole reneszánsz freskói borítják, amelyek „olyan szépek, hogy többet nem is lehet mondani róluk” (Vasari).³¹ Savonarola nem osztja a többség eufóriáját, és ezt ki is mondja, sőt programot alkot belőle. Pedig ferrarai származású, és a városállamok patrióta világában akkor sem vették jó néven az „idegent”, ha egyházi személy. Savonarola a *moralitás* talaján fejt ki bírálatát, amely két célpont ellen irányul, ugyanazon okból: a világiasságot támadja a társadalomban és az egyházban egyaránt. Erkölcsi támadásai Lorenzo életében még nem öltenek politikai jelleget. A Magnifico 1492-ben meghal, és a hatalom Piero de’ Medici kezébe kerül, aki hitványsággal párosult tehetségtelensége miatt két év múlva távozni kényszerül. 1494 egyben Itália végromlásának, „az olasz tragédiának”³² kezdete: ekkor hatol be Itáliába páratlan nagyságú haderővel VIII. Károly francia király, aki „a sok koronával, de egyetlen országgal sem rendelkező” René d’Anjou utóadaként tart igényt a nápolyi trónra. Februárra el is foglalja Nápolyt, miután végigpusztította a félszigetet. (Az egyik epizód Piero de’ Medici elűzése.) Ekkor Ferdinánd király és Miksa császár a pápa jóváhagyásával az ún. Velencei Ligában tömöríti az olasz államokat, és erre a franciák éppoly gyorsan eltűnnek, mint ahogy jöttek. A Mediciek távozása utáni hatalmi vákuumban egyre nő Savonarola politikai szerepe, bár ő maga nem vállal tisztséget, csak elvi-eszmei vezető.

A dominikánus barát egyik fő tétele az egyház romlottságának hirdetése. Kétségtelen és közismert, hogy VI. Sándor alatt, de már előbb is, mindennaposak voltak a Vatikánban a megbotránkozató jelenetek és események, a politikai cselszövéstől a paráználkodásig.³³

²⁹ Machiavelli: Firenze története. II. Jelzett kiad. 408. o.

³⁰ Savonarola életét bemutató és a műveit feldolgozó legátfogóbb munka: R. Ridolfi: *Vita di Girolamo Savonarola*. Firenze 1974.

³¹ G. Vasari: *A legkiválóbb festők, szobrászok és építészek élete*. Magyar Helikon, 1973, 267. o.

³² De Sanctis: *Storia della letteratura italiana*. II. Milánó 1941, 98. o.

³³ Ez utóbbi érzékeltetésére elég egy rövid részlet Johan Burchard, pápai udvari szertartásmester naplójából: 1501. X. 31-én „este Valentino hercege vacsorát adott az apostoli udvarban levő lakosztályban. Ötven, köztisztületnek örvendő prostituált, akiket kurtizánoknak neveznek, vett részt ezen. Vacsora után a szolgálókkal és más jelenlevőkkel táncoltak, először felöltözve, azután meztelenül... A pápán és a hercegen kívül annak huga, Donna Lucrezia is ott volt, és mindannyian érdeklődéssel figyelték a jelenetet.” A további részleteket lásd: Masson: *Impéria impériuma*. Budapest: Magvető, 1977, 10. o.

Fölháborodásának prédikációiban ad hangot: „Hozzád beszélek, Egyház! Te züllött Egyház . . . Az ördögé lettél; rosszabb vagy, mint egy barom; undorító szörny vagy . . . utcanő vagy . . . Még a törökök és a mórok is szégyellik bűneidet! Én ezért elragadom tőled a trónt, az életet, a szépséget, és a pokolra küldelek!”³⁴

A zsarnokság elleni lázadás a politikai irodalomban az ókortól kezdve a középpontban álló és kedvelt téma. Ismeretesek a kérdés különböző vetületben történő megközelítései, így a zsarnokölés, a népfelkelés, az ellenállási jog oldaláról stb. Savonarola esete azért rendhagyó, mert ő nem az elfajzott világi hatalom elleni lázadás lehetőségét boncolgatja – ennek megítéléséhez egyébként jelentős, ha nem éppen a végső szempontként jött számításba az egyházhoz való viszony –, hanem az egyház fejének, a pápának a hatalmát kérdőjelezi meg. „Az egyszíntű egyház, a mennyországnak ez a földi létezése, kiegészített a világgal; tönkretették, elvilágiasították, mégpedig felháborító módon. A világi legyen csak világi – e világban legyen meg azonban egyúttal az isteninek méltósága és tekintélye. Ahogyan a valóságra – nem csupán a megismerésre – nézve az egyház vezetése egészen világi lett, hatalomra, uralkodásra, gazdaságra, földbirtokra tett szert: úgy összeomlott ezzel különbsége is, a kettő kiegyenlítődött – de nem ésszerű módon, de az egyház számára oly módon, amely romlottság. Förtelmes erkölcsök és rossz szenvedélyek, önkény, kéjveltség, vesztegetés, feslettség, kapzsiság, bűn lettek benne otthonosak: s megalapította és megtartotta az uralkodás viszonyát.”³⁵ Az egyház maga alá akarta vetni a világi hatalmat és az eredmény az lett, hogy a szekularizáció őt is elérte. Savonarola nem az állam és az egyház szétválására törekszik, ami e szekularizáció felszámolásának egyik fogódzója lehetne; ellenkezéleg, az egyház világi hatalmát növelné, a politikum, az állami és társadalmi élet valamennyi szféráját az egyház integrálná – de nem szervezeten, hanem szellemileg mint elvi vezető. Ezt a megoldást kísérte meg a gyakorlatban 1494 és 1497 között.

Az egyház megújítása kényes feladatot jelentett. Savonarola nem választhatott olyan „eretnek” megoldást, hogy kívülről, az evangélium alapján bírálja a hivatalos egyházat, és annak tekintélyét kétségbe vonja. Az egyház – konkrét személyektől független – legitim hierarchiáját sosem kérdőjelezte meg: ő maga mint a kolostor perjele lépett fel, fóruma a szószék volt, a politikai szervezetben nem kért helyet; a kiközösítő bulla közzététele után nem is prédikált többet, az egyházi fegyelemmel csak a halála előtti hetekben szállt nyíltan szembe. Az egyház romlottsága és a pápai trónt az örök üdvösség növelése helyett saját időleges érdekeinek érvényesítésére felhasználó VI. Sándor elleni támadás alapja a skolasztikus teológia állambölcselete. A skolasztikus gondolkodásban az erkölcs, az állam és a jog szoros összefüggésben jelentkeznek. Az egész koncepció a szabad akaratra épül: az akarat mint a lélek szellemi képessége az általános jóra (*bonum universale*) mint tárgyra irányul – ez a viszony szükségszerű. Az akarat szabadsága a részleges jó (*bonum particulare*), másképpen az eszközök megválasztásában jelentkeznek.³⁶ Az értelmes teremtmény Isten felé törekvése (akarata) – az erkölcs.³⁷ Az újplatonikus filozófiából átvett gondolat általános és egyetemes életcélként kerül megfogalmazásra.³⁸ E cél – mely

³⁴ 32. Prédikáció Ezékielről. 1497. III. 4.

³⁵ Hegel i. m. 152. o.

³⁶ *Summa theologica* I., II. qu. 9, a. 4. *S. Thomae Aquinatis opera omnia*. Torino: Marietti, 1948.

³⁷ *Motus rationalis creaturae ad Deum*.

³⁸ R. J. Henle: *S. Thomas and Platonism*. Den Haag 1961.

öncélként tételezett, az ember ugyanis a jót önmagáért teszi³⁹ – elérésének eszköze az erkölcsös cselekvés; a cselekvés erkölcsösségének fokmérője az örök törvény (lex aeterna), amelynek ismerete tudattalanul adott az emberi értelem (recta ratio) számára. A legfőbb norma hozzátétőlegesen ismerete tehát apriorisztikusan adott, a cselekvést meghatározó folyamatba automatikusan beépül. Az etikai alapelvek ismerete természetesen nem zárja ki azt, hogy az ember következtetései és így konkrét magatartása téves legyen.

Nemcsak az egyéni erkölcs törvényeit, hanem az társas életet szabályozó jogot is ezen a szálon vezeti le Aquinói Tamás. Elméletének magva a pozitív, tételes jog és az örök (isteni) törvény közt kapcsolatot létesítő természeti törvény koncepciója: „az örök törvény nem más, mint az isteni bölcsesség értelme, amely valamennyi cselekvést és mozgást irányít . . .”⁴⁰, a természettörvény pedig nem más, mint az emberi értelemben tükröződő örök törvény⁴¹; minden tételes szabály is csak annyiban törvény, amennyiben az örök törvényben gyökerezik.

Savonarola így fogalmazza meg ugyanezt: „Ha jó törvényeket akartok alkotni, előbb engedelmességetek Isten törvényének, mert minden jó törvény az örök törvényből ered.”⁴² Aquinói Tamásnál e tétel gyakorlati tartalma az, hogy a vallási törvények felsőbbrendűek a világi törvényekhez képest. Savonarola ezt a tételt az egyház ellen fordítja: ha a pápa istentelen, akkor nem kell engedelmességet neki, hanem csakis az isteni törvénynek. Joggal kapcsolják ezen a ponton Savonarola doktrínáját a modern gondolkodás fejlődésének menetéhez: ő, aki sok mindenben az ember alig fölfedezett individualitásának elfojtására törekedett – itt is vallási alapon –, szigorú határt von a hatalom számára (legyen az egyházi vagy világi). Következtesen hirdette a „rosszal való szembeszegülés jogát”, még utolsó prédikációjában is: Savonarola elfogadott és ismert elméletek ügyes átültetésével támasztotta alá kritikáját, így elkerülve a „reformátor”, az „eretnek” vádjának lehetőségét (a szellemes gondolati konstrukciót a hatalom nem méltányolta; VI. Sándor nem bocsátkozott teológiai vitába – egyszerűen kiközösítette a barátot).

Savonarola bírálatának másik alappillére a *társadalom elítélése*. Érvéleése itt is morális megalapozású: a vádak igen széles kört fognak át. Savonarola semmire sem becsüli a Mediciek világias kultúráját; fölismeri, hogy a művészetek – ha vallási témát ábrázolnak is – evilági tartalmat fejtenek ki; az irodalom és a filozófia szekularizált értékrendszeren alapszik; ennek eredményeként gyúltak máglyák, és hamvadtak el a fényes ruhákkal együtt könyvek, festmények, műtárgyak. Alapvető változást követel az életmódban is: a társas élet általános tobzódásával⁴³ puritán eszményt állít szembe. Fanatizmussal átfűtött szavai nem maradnak meg ezeknél a végső soron felszínen jelenségeknél: magát a gazdaságot kezdi ki, és konkrét intézkedések kezdeményezésével igyekszik megbénítani a gazdaság korai kapitalista jellegű működését. Az uzsora középkori (és teológiai indokú) tilalmának visszaállításával a firenzei gazdasági hatalom egyik jelentős területét alkotó

³⁹ „bonum propter se operatur”

⁴⁰ S. Th. I. qu. 93, 1.

⁴¹ I. m. I. qu. 91, 1.

⁴² 1494. XII. 7-i prédikáció. Savonarola: *Prediche italiane ai Fiorentini*. Firenze 1935, 97. o.

⁴³ „Firenzében mindenkor ünnepi légkör uralkodott, gyakoriak voltak a bajvívások, a régiek tetteit felidéző előadások és az ókoriak mintájára rendezett diadalmenetek.” Machiavelli i. m. II. 408. o. A híres és pompás firenzei karneválokat Burckhardt is leírja: i. m. kül. 265. o.

pénzügyeket, az árutól elvált pénzmozgás haszonszerzési lehetőségként való felhasználását szünteti meg. Radikális változásokat hív életre az egyébként is demokratikus jellegű adórendszerben: felismeri, hogy bár a minden vagyonos állampolgárt terhelő adót a Mediciek is becsületesen fizetik, lényegében nem történik más, mint hogy a pénzt az egyik zsebükből a másikba teszik át, s a formális demokrácia intézményei egyeduralmat lepleznek. A barát azt is észreveszi, hogy a nagy vagyonok a földbirtokba vándorolnak, éppen ezért a legjelentősebb mértékben a földbirtokok adóját emelik fel. Az egyébként világviszonylatban is jelentős jólét mögött lapuló gazdasági, társadalmi és politikai feszültségek észlelése plebejus követelések megfogalmazását is lehetővé tette. Savonarola főhányortogítja a nagy tömegek nyomorát, a hatalomból és a jólétből való kirekesztettségét. Valóban, a népesség proletárrétege, amely elsősorban a gyapjúkártoló, szövő- és fonómunkásokból állt, politikailag és gazdaságilag egyaránt elnyomott volt, és jogaitól is megfosztották. „A város iparra épülő gazdasági fölényét csak az olcsó proletármunka kizsákmányolásával érte el.”⁴⁴ A munkafeltételeket és a bért a vállalkozó egyeduralúan szabta meg, és a felmondás joga is csak őt illette meg. Ez a gyakorlatban úgy jelentkezett, hogy rengeteg munkás az év egy részében munka nélkül maradt, s ennek eredményeként (Davidsohn becslése szerint) olykor 17 ezren koldulással tartották fenn magukat.

Savonarola programja antikapitalista fogantatású; az immár zárójelbe nem tehető, szükségszerű fejlődés negatív vonásait moralista alapon kielezi, bírálja, és átfogó reformterveit erre a bírálatra építi fel. Nem a múlt eszményeit próbálja visszahozni – szét kell foszlatni azt a hamis, többek közt De Sanctistól származó előítéletet, mely szerint a középkorba akart visszatérni, és ez az időparadoxon okozta bukását. Azt maga is tudta, hogy a történelem visszafordítása lehetetlen. Az ő eszménye időfölötti, transzcendens, és ezt vetíti a konkrét társadalmi helyzetre. Alapelvei a *jóság* (az öncélú jóság) és az ezzel összefüggő *mértékletesség*. A keresztény aszkézisben megtalált mértékeszmény a megállíthatatlanul eluralkodó hasznossági elv ellenszere lenne.⁴⁵ Köztársaságeszmenyét is átszövi ez a mértéktartó elv, erre utalnak az említett, szélsőségeket lenyírbáló intézkedései is.

Politikai elgondolásait, és ezek elméleti megalapozását *Trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze*⁴⁶ (magyarul: Értekezés Firenze városának kormányzásáról) című államelméleti művében fejti ki. A megírás időpontja 1497 vége, ekkor már gyakorlatilag véget ért irányító szerepe, mivel júniusban Firenze templomaiban is közzétették VI. Sándor kiközösítő bulláját, s így elvesztette működése elsődleges fórumát, a szószéket. Mint a korabeli hasonló munkák, ez az értekezés is az állam és a jog kialakulására vonatkozó felfogás kifejtésével kezdődik. Savonarola ezzel kapcsolatos nézetei mintegy félúton állnak Aquinói Tamás és Machiavelli között. Szent Tamás a korábbi középkori gondolkodókkal szemben pozitívan fogalmazta meg az állam szükségességét: nem a bűnbeesés következményének (mint Augustinus), hanem – Arisztotelész nyomán – az ember társas-erkölcsi természetéből eredőnek tartja (*homo naturaliter est animal politicum et sociale*). Abból kiindulva, hogy az ember társadalmi lény, s az emberek jelleme és

⁴⁴ Doren: *Die Florentiner Wollentuchindustrie*. Stuttgart 1901, 85. o.

⁴⁵ Ezt a gondolatot Heller fejti ki (i. m. 199. o.)

⁴⁶ Kiadása a *Scrittori Politici Italiani* sorozat (továbbiakban: S. P. I.) XV. kötetében (Bologna 1942).

értelme születésüknél fogva különböző, arra a következtetésre jut, hogy „az uralkodó hatalom minden időben és minden társadalomban természetes szükségszerűség”.⁴⁷ Savonarola ezen túlmenően olyan mozzanatokot is beépít elméletébe, amelyeket majd Machiavellinél látunk viszont: nevezetesen a közösségi igény helyett a rossz emberek közösségi létre való szorítását, a társadalom létét lehetővé tevő rend biztosítását tartja az állam és a jog feladatának. Ezzel – bármennyire is meglepő – Savonarola utat nyit a hasznossági elvnek, hiszen valamilyen irracionális tényező helyett egy kimondottan hasznossági mozzanatban keresi a jog feladatát. „Mivel minden ember a saját javát keresi, ha nem lenne, aki törődne a közjával is, az egész világ káosszá válna” – véli.

A mű jelentős része az államformákkal foglalkozik.⁴⁸ Az államok rendszerezése a középkori politikai irodalom kedvelt, de terméketlen tárgya; a korlátolt társadalombölcseleti gondolkodás vonása a politikai–állami élet bonyolult komplexusának az államformák változására redukált vizsgálata. A klasszikus arisztotelészi felosztáson nem tudnak túllépni, így azt ismételtetik, variálják, legfeljebb az egyes formák mellett vagy ellen felhozott érvek változnak. A gondolati sablon átalakításában a következő: a kormányzati formák megkülönböztetésének alapvető jegye egy kvantitatív mutató: hány ember gyakorolja a hatalmat? Ennek megfelelően három forma különíthető el, attól függően, hogy az állam irányítása egy ember, egy csoport vagy réteg, avagy „az egész nép” kezében van. Ezen belül aztán Arisztotelész nyomán megkülönböztetnek „jó” (a forrást jelentő Arisztotelésznél ez a királyságnak, az arisztokráciának és a politeiának felel meg) és „rossz” (zsarnokság, oligarchia, demokrácia) államformákat, továbbá az egyes formák elfajulását megakadályozó biztosítékokat keresik. A számtalan példa közül elég egyre utalni, nevezetesen a sienai *Francesco Patrizi* (1413–1494) felfogására, akit az irodalom a XV. század legjelentősebb politikai gondolkodójaként tart számon.⁴⁹ Ő az arisztokrácia uralmát átmenetinek tartja, ezért vizsgálódását a köztársaságra (*De institutione reipublicae*) és a monarchiára (*De regno et regis institutione*) szűkíti. Inkább az utóbbit tartja ideálisnak, ugyanakkor úgy véli, hogy az egyeduralom jóval könnyebben eltorzulhat. A köztársaságot csak úgy tartja elfogadhatónak, ha felépítése és működése jogi garanciákkal körülbástyázott, azaz a közélet minden egyes területét részletesen szabályozzák a törvények. Részletesen elemzi a demokrácia eltorzult formáit is. Továbbá megkülönbözteti a polgári köztársaságot, amely a kereskedők, üzletemberek, polgárok befolyása alatt áll, és a „nemesi” köztársaságot, melyet az arisztokrácia kormányoz. A legszerencsésebbnek – Velence példája alapján – egy vegyes kormányformát tart (ex omni genere hominum commixta)⁵⁰, ahol az államberendezkedés az arisztokrata és a polgári erők egyensúlyán alapszik. Ez utóbbi gondolat is igen népszerű a reneszánsz politikai gondolkodásában, a vegyes államforma gondolata Machiavellinél is helyet kap, a velencei „mintaállam” csodálata (amely a vegyes formának is példája egyben) általánosan elterjedt, sőt sokan Firenzében történő bevezetését javasolják, különösen majd a következő évszázadban. Példa erre

⁴⁷ Szent Tamás politikai doktrínájának bemutatását I. Seidler: *Politikai gondolkodás az ókorban és a középkorban*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1967. 409–417. o.

⁴⁸ A politikai gondolkodás kezdetén, az ún. ideális megközelítés időszakában differenciátlanul jelentkezett az államforma és a kormányforma megközelítése – ez a terminológiai következetlenség természetesen a dolgozatba is átkerül.

⁴⁹ Battaglia: E. S. Piccolomini e F. Patrizi. Firenze 1936, 77. o.

⁵⁰ *De institutione reipublicae* I, 4.

Guicciardini⁵¹, Giannotti⁵², és nem utolsósorban maga Savonarola.⁵³ Ő három államformát különböztet meg, és ezek között bár állít fel abszolút sorrendet (monarchia – arisztokrata állam – köztársaság), általános igénnyel mégis így fogalmaz: „az a kormányzat a jó, amelyik minden erejével a közjó növelésén fáradozik, az embereket az erényre és a jólétre vezeti”. Azt pedig, hogy egy állam számára melyik a legjobb kormányzati forma, a nép hagyománya és a konkrét körülmények figyelembevételével lehet eldönteni. Így jut arra a megállapításra, hogy Firenzének legjobban a köztársaság felel meg („ennek a népnek a természete nem viseli el egy fejedelem kormányzását”), ezután „nem elvontan általánosítva, hanem ad hominem címezve, az egyeduralom maró kritikáját adja”.⁵⁴ Rettenetes szörnyet mintáz hosszú lapokon keresztül – az elfajzott egyeduralom ilyen költői bemutatása szintén a korszak irodalmának hagyományos eszköze. *Salutati* (1331–1406), aki 31 éven keresztül Firenze kancellárja, Bernabó Visconti személyében festi le a zsarnokot *De Tyranno* című értekezésében. L. B. *Alberti* (1404–1472) *Momus sive De Principe* című allegorikus regényében a szabadszájú görög isten kalandjai leplezik le a kepcstelen, kapzsi, színlelőktől körülvevett fejedelmeket. Savonarola a továbbiakban azt taglalja, hogy milyen garanciákkal lehet biztosítani a köztársasági formát, s nem tesz mást, mint elemzi azt az államszervezetet, amelyet ő dolgozott ki 1494 után: a legkövetkezőtesebben igyekezett a minél szélesebb néprésztvételt megvalósítani, és ez a gyakorlatban úgy festett, hogy a 90 ezer lakosú város ügyeinek irányítása egy 3200 polgárból álló képviselőtestület, a nagytanács kezében volt. A nagytanács tagjainak egyharmadát félevenként újraválasztották. Természetesen ekkora testület képtelen lett volna gyorsan intézni az ügyeket, ezért az egyes feladatok megoldására kisebb létszámú csoportokat hoztak létre a képviselők közül.⁵⁵ A hatalommal való visszaélést, az egyeduralmi törekvéseket, az összeesküvést, az egyéni gazdagodással törődést szigorú büntető törvényekkel kívánta megakadályozni. Arról álmodozott, hogy ez az állam – valami önkiválasztás útján, illetve a prédikátorok állandó buzdítására végbemenő erkölcsi megújulás kisugárzásaként – rövidesen eléri a gyakorlatban is a tökéletességet, jólétet és „örök boldogságot” biztosít a polgároknak. „De hát – jegyzi meg Brunello gúnyosan – a firenzei Signoria a szenvedélyek földi logikájára hallgatott, és nem ismerte fel azt a fényt, mely ebből a nagy lélekből sugárzott; és mint annyiszor a történelem folyamán, hagyta, hogy a próféta végigjárja a maga keresztútját.”⁵⁶

Savonarola reformkísérletei mind egyházi, mind állami vonatkozásban megbuktak. Nem is ez az érdekes, hanem inkább az, hogy évekig irányítani tudta a város életét, és

⁵¹ *Dialogo del Reggimento di Firenze* (II. könyv) S.P.I., XVII.

⁵² *Dialogo della Repubblica de Veneziani*. S.P.I., XXI. Velence államszervezetét és fejlődését tömören, de mélyenszántóan vázolja fel Max Weber, i. m. 269–275. o.

⁵³ „Azt hiszem, nincs jobb forma, mint a velenceieké, és vegyetek példát róla, elhagyva viszont azt, ami nincs sem hasznunkra, sem szükségünkre, mint például a doge intézménye.” *Prediche sopra Aggeo*. IN: *Edizione Nazionale delle Opere di Girolamo Savonarola*. Róma 1953, 226. o.

⁵⁴ Brunello: *Machiavelli e il pensiero politico del Rinascimento*. Bologna 1964, 53. o.

⁵⁵ Savonarola ezt isteni ajándékként tárta a nép elé: „Nagy ajándék számodra, Firenze, hogy Isten megszabadított a szolgaságból. De nem elégedett meg azzal, hogy megszabadított a szolgaságból, a zsarnok kezeiből, hanem még nagyobb jót tett veled, és ez abban áll, hogy Isten biztosított arról: a jövőben ne születhessenek zsarnokok, mivel azzal, hogy a Nagytanácsot adományozta neked, biztos, hogy Firenze többet nem kerül egy ember kezébe.” *Prediche Italiane ai Fiorentini*. I. Jelzett kiad., 184. o.

⁵⁶ Brunello, i. m. 56. o.

mozgalma magával ragadta az értelmiséget és a néptömeget is. Ennek okai nagy vonalakban a következőkben ragadhatók meg: A firenzei fejlődés mind gazdasági, mind társadalmi vonatkozásban kezdettől fogva ellentmondásokat hordozott. Azt a sokkhatást, amit a régi gazdasági, társadalmi és nem utolsósorban értékrend újjal való felváltása okozhatott volna, elfedte a gyors gazdasági és szellemi prosperitás eufóriája. A XV. század végére ez a fellendülés – mint említettem – Firenzében megszakadt, de a fejlődés negatív és elkerülhetetlen kísérőjelensége, a régi értékrendet felváltó szekularizált haszonelvűség már uralkodóvá vált (magán az egyházon belül is), ráadásul összekapcsolódott a refeudalizációval, a tőke földben való lecsapódásával. Ez a szituáció mintegy kihúzta a talajt a humanista gondolkodók alól, akik „az ember végtelen méltóságát és nagyságát” (G. Manetti) hirdették, és egyre inkább előtérbe került a „romlott erkölcsök” bírálata.

„Hogyan reagálnak a jobbérzésű emberek erre az új szituációra? Mindenekelőtt a moralitás attitűdjének újrafeltámasztásával. A társadalom uralkodó erkölcsével szembenálló privát morál megteremtésével. A fényűzéssel, a nemi féktelenséggel egyre inkább újra az askézist állítják szembe. S bennük is – ahogy a refeudalizációval párhuzamosan a polgárság, majd a nép széles rétegeiben is – *újjáéled a vallási szükséglet.*”^{5 7} Ez a helyzet valósággal igényelt egy Savonarolát, aki vallási megtisztulást és puritán életeszményt hirdet, „szókimondóan, nyíltan fordul az egyház és a papság romlottsága ellen; éles szavakkal bírálja a firenzei élet erkölcstelenségét”.^{5 8} Savonarola, aki a vallás embere volt, és a politikát is ennek rendelte alá, a „kizökkent az idő – ó kárhozat! hogy én születtem helyretolni azt” kényszerűségével vállalta a politikai vezér szerepét, ezzel kapcsolatban egyik prédikációjában a csendes kikötőből a viharos tengerre került léleknek nevezte magát. Antikapitalista ihletésű társadalmi programját, amely az egyenlőtlenségek felszámolását célozta, és a legszegényebbek számára is biztosította volna a szabadságot, nyilvánvalóan széles tömegek üdvözölték. Természetesen mindezt egy prófétikus lélek lángolása hevítette át, egyéni vonzereje, szuggesztív egyénisége megsokszorozta a hatást.^{5 9} Emberfölötti tekintélyét elősegítette, hogy baljós prófécijának egy része bevált: „Mikor VIII. Károly Itáliába vonult, és a Medicieket elűzték, mint ahogy ezt Savonarola érthető szavakkal megjósolta, már csupán neki hittek.”^{6 0}

Azonban még népszerűsége tetőpontján is erős ellenzékkel kellett számolnia: 1. az ún. arrabbiatik csoportjával, mely a kereskedelmi és bankélet vezetőiből állt, akik elkeseredetten figyelték Savonarola tanainak gazdasági hatását; 2. az elűzött Mediciek követőivel (palleschik); 3. a főleg fiatalokból álló compagnaccikkal, akik az erkölcsi tisztogatás miatt kerültek szembe a szerzetessel. Ez a csoport pl. 1497. V. 4-én prédikáció közben támadta meg Savonarolát. Ez a belső ellenzék még mindig kisebb súlyúnak bizonyult a jelentős külső Savonarola-ellenes mozgalmaknál, amelynek központja a pápai udvar, fő hangadója pedig Fra Mariano da Genazzaro, a szintén ismert szónok volt. Savonarola az ellenzék megerősödésével párhuzamosan veszttette el híveit: a kultúrelitét a túlzó puritanizmus taszította, a néptömegeket politikájának következetlensége távolította el. Ezzel kapcsolatban Machiavelli ír le egy epizódot: „Semmi nem olyan káros a köztársaság életére,

^{5 7} Heller, i. m. 68. o.

^{5 8} Charles de Tolnay: *Michelangelo. Mű és világgép.* Budapest: Corvina Kiadó, 1975, 275. o.

^{5 9} Uo.

^{6 0} Burckhardt, i. m. 298. o.

mint az, hogy hoznak egy törvényt, de nem tartják be, legfőképpen pedig az, ha a törvény megalkotója nem tartja be. 1494 után Girolamo Savonarola közreműködésével újjászervezték Firenze életét, írásai tanúskodnak tudásáról, okosságáról, bátorságáról. A polgárok biztonsága érdekében több intézkedést hozott, pl. elfogadtatta azt a törvényt is, hogy az államügyekben a Nyolcak és Signoria által kimondott ítéletek ellen fellebezni lehet a néphez. (A javaslatot csak hosszú rábeszélésre és nagy nehezen fogadták el.) Történt pedig, hogy nem sokkal a törvény meghozata után a Nyolcak tanácsa és a Signoria főbenjáró bűnért halálra ítélte 5 polgárt, és amikor fellebezni akartak, nem engedték meg nekik, tehát nem tartották meg a törvényt. Ami többet ártott a barát hírének, mint bármely más tette, mert ha a fellebbezés hasznos dolog, akkor örködni kellett volna a megtartásán, ha pedig nem hasznos, akkor ne iktatta volna törvénybe. Az eset már csak azért is feltűnést keltett, mivel a barát a törvény megszegése után tartott számos prédikációjában nem ítélte el a törvényszegőt, de nem is szólt mentségére, mintha nem akarta volna elítélni – hiszen a törvényszegés az ő malmára hajtotta a vizet –, menteni meg nem tudta volna. Ezzel leleplezte törtető és pártos lelkületét, ártott önnön hírének, és sok szemrehányásnak tette ki magát.”^{6 1} Természetesen a jóslatok sem teljesezhettek be, és ez a tömegekben kétellyel vegyült csalódottságot gerjesztett.

Nem kereste a választ a nemzeti egység megoldására, nem alkotott konkrét elképzeléseket a külpolitikáról, így a jelentős hatalmi tényezőnek számító francia királysághoz való viszonyról sem. Pedig a nemzet gondolata illeszkedett volna doktrínájába, ezt alátámasztják egyházszerkezeti elképzelései: „Szent Domonkos rendjének ez a reformja, amely egy bizonyos országra szorítkozott, az első lépés volt a *nemzeti egyház* felé, amelyre óhatatlanul sor kerül, ha ez a szellem hosszabb életű.”^{6 2}

A bukás fő okát az „idealistának” nevezett politikai felfogásában kell látni, amely a konkrét, és igen bonyolult helyzet megoldását egy eszmény földi megvalósításával remélte. Túlzottan bízott a lelki ráhatás, az erkölcsi átalakulás szerepében; ugyanakkor túlzott követelményeket rótt követőire. Egyébként idealizmusa vallásos és plebejus fogantatású volt. Az arisztokrata, udvari idealizmus legjellemzőbb képviselője Castiglione. Ez az irányzat a világtól elzárkózott, elefántcsont-toronyba menekült, társadalmilag közömbös humanisták nevéhez fűződik.

Machiavelli, az ellenkező felfogás képviselője, homlokegyenest eltérő politikai nézetei ellenére sok mindent értékelt Savonarolában, így a pápai hatalom elleni támadását, vagy az idők változására érzékenyen reagáló politikai magatartását. A dominikánus barát szomorú sorsa is hozzájárult ahhoz, hogy Machiavelli az erőszakot elmélete tengelyébe állítsa: „a fegyveres próféták mindannyian győztek, a fegyvertelenek pedig elbuktak. Mert a mondott dolgokon kívül a népek természete is változó; könnyű őket meggyőzni valamiről, de nehéz meggyőződésükben megtartani. Ezért azon kell lenni, hogy amikor már nem hisznek többé, erőszakkal tartjuk meg hitüket. Mózes, Kürosz, Thészeusz és Romulus alkotmányát nem méltányolták volna sokáig, ha fegyvertelenek; mint ahogy ez napjainkban Girolamo Savonarolával történt, aki új rendjével megbukott, mihelyt a tömeg kezdett neki hitelt nem adni, és ő nem tudta híveit megtartani, sem a hitetleneket hitre buzdítani.”^{6 3}

^{6 1} Machiavelli, i. m. I. 192. o.

^{6 2} Burckhardt, i. m. 297. o. (kiemelés tőlem – P. P.)

^{6 3} Machiavelli, i. m. I. 23. o.

„Hogy Itália annyi idő múltán végre szabadítóra találjon . . .” 1498: Firenze történetében és Niccolò Machiavelli (1469–1527) életében egyaránt jelentős év. A 29 éves Machiavellit⁶⁴ február 8-án a II. kancellária másodtitkárává jelölték, de Savonarola hívei megakadályozták kinevezését. Áprilisban megkezdődött Savonarola pere, melynek végén halálra ítélték. A barát máglyahalála után öt nappal Machiavellit kinevezték a II. kancellária (ez a belügyekkel foglalkozott) titkárává. Júliusban az „I Dieci di libertá e pace” titkára is lett (ez a testület a külügyeket és a hadügyek bizonyos részét irányította). Machiavelli tehát jelentős funkciót töltött be abban a köztársaságban, amelynek élén mint örökös gonfaloniere Piero Soderini állt. Ez a nem túl hosszú életű reszpublika itáliai viszonylatban az utolsó számottevő kísérlet volt a *nem egyeduralmi* államforma stabilizálására. Soderini az a köztársasági államférfi, akinek jellemében megtalálható a republikánusok erénye és hibája egyaránt. Széles szabadságjogokat biztosító, társadalmi igazságosságra törekvő, becsületes politikus volt, aki őszintén hitt a köztársasági államformában. Jóhiszeműsége, mondhatni naivitása végső soron a firenzei köztársaság bukásához vezetett. Machiavelli figyelmeztette is, hogy légvárakat épít, halálára írt epigrammájában gyermekek közé való bamba léleknek nevezte, ami nem jelentette azt, hogy ne kötődött volna hozzá barátsággal. Az utókor, nevezetesen De Sanctis kritikája már erősebb: szerinte Soderini „utolsó volt a republikánusok és első az ostobák között”.⁶⁵ A történelem fintora és Machiavelli egyéni tragédiája, hogy az érzelmeiben és meggyőződésében egyaránt republikánus politikus a kor igényeinek nevében kénytelen volt elítélni Soderinit és az erősszakos egyeduralkodó Cesare Borgia személyében megvalósult eszményéhez közeledett. Az egyeduralkodó, de a népet egyesíteni képes határozott fejedelem alakját jelentette Machiavelli számára Valentino hercege, akinek jelmondata ez volt: Aut Caesar, aut nihil. Célratoró, önmagával és a világgal tisztában levő, határozott fiatal ember. Hódító céljainak mindent alárendelt, és tetteivel nem etikai eszményt, hanem a helyzethez, a valóság igényeihez hatékonyan és gyorsan alkalmazkodó erőszakú vezetőt formált. (Machiavelli egyik diplomáciai útján ismerkedett meg vele.) Szintén diplomataként utazott Machiavelli Miksa császár udvarába, és igen jelentős az ott töltött fél év tapasztalatait rögzítő Kőrkepe a német állapotokról. Németországot nem nagyon ismerte (csak Konstanza és Bolzano között, tehát a határterületen járt), de az állami berendezkedés fő vonásait mégis éleslátón tárta fel, kiegészítve a társadalmi-gazdasági érdekek elemzésével. Leírta, hogy az országban keveset költenek (szemben Firenzével), csak a szükséges élelmet és ruházatot vásárolják — így az élet olcsó, és a pénz belföldön marad. A korabeli államfejlődés punctum saliensének számító *nemzeti egység* szempontjából a német birodalmat is elmarasztalja. A szabad közösségeket, tovább az önös érdekeiket követő világi és egyházi fejedelmeket a császár képtelen egységre fogni. „Ha figyelembe vesszük e sok széthúzást, és ehhez még hozzátesszük az egyes fejedelmek és közösségek közötti nézeteltéréseket, megállapíthatjuk, hogy a császár szempontjából annyira fontos birodalmi egység gyenge lábon áll.”

⁶⁴ Családja nemesi eredetű volt, 13 gonfalonierét és 54 priort adott a városnak. A tiszteletreméltó múlt nem párosult anyagi jóléttel: „Szegénynek születtem, és előbb tanultam meg küszködni, mint örülni” — írta 1513-ban barátjának, Francesco Vettorinak.

⁶⁵ De Sanctis: *Saggi e scritti critici vari*. Milánó, 45. o.

Másik, még színvonalasabb írása a franciaországi állapotokat mutatja be: a vizsgálódás középpontjában az állami berendezkedés áll. Ezt az országot jobban is ismerte, négyszer töltött ott rövidebb-hosszabb időt. Elemzésében világos választ ad arra, hogy „a Francia Királyság és az uralkodó ma miért erősebbek, gazdagabbak és hatalmasabbak, mint valaha is?” Megállapítja, hogy a királyi javadalmak döntő súlya, a bárók megfélemezése és engedelmességre szorítása, a viszonylag független területek egyesítése, a katonai fegyelem, a mezőgazdaságra épülő gazdaság, a szomszédokkal folytatott politika – mind-mind hozzájárult a birodalom megszilárdításához. A szilárd hatalom biztosítéka az *egység*, és ez Franciaországban nemcsak országos méretben valósult meg, hanem még az egyes főurak birtokai sem oszlottak meg az örökösök között – mindenkor az elsőszülött fiú örökölte.

Amit még ki kell emelni Machiavelli diplomáciai beszámolóiból és jelentéseiből, az a kritikai értékelés, amely arra irányult, hogy Firenze milyen következtetést vonjon le saját bel- és külpolitikája viszonylatában ezekből a tényekből: ez lehet az adott államhoz való viszonyban a jövőben felhasználható tudás, de „saját használatra” átvehető tapasztalat is. Így szűrte le a nemzeti egység szükségességét is a többi állam példájából, s szenvedélyesen agitált megvalósítása mellett, a nemzet egységének megteremtését jelölve meg az „új fejedelem” történelmi küldetéséent.

Összefoglalóan megállapítható, hogy Machiavelli politikai és diplomáciai tevékenységét éleslátás, a változó helyzethez való gyors alkalmazkodás, fáradhatatlanság jellemezte, és mindezt e nagyhatalmak küzdelmének viharában hanyódó kis városállam szabadságának biztosítása motiválta. Talán legnagyobb személyes sikerének Pisa 1509-es visszafoglalása számított. 1512-ben aztán a „Szent Liga” megalakulása megpecsételte Firenze sorsát is. II. Gyula pápa spanyolbarát és provokatív politikája, amit a pápai udvarban tartózkodó Medicek is szítottak, arra vezetett, hogy a spanyol csapatok megtámadták Toscanát, Soderinit elűzték, és visszaállították a Medici-uralmat. Machiavellit is megfosztották állásától, sőt összeesküvés vádjával meghurcolták. Ekkor egy kis vidéki házba vonult vissza.

Látható, hogy Machiavelli elmélete, „a politika elméleti szemléletének emancipálódása”,⁶⁶ nem spekulatív úton született, hanem a politikai gyakorlat ismeretén és annak tárgyilagos elemzésén alapult.⁶⁷ Félreértelmezésének forrása az a jelenség, amelyet Seidler így fogalmaz meg: „A politikai doktrínák történetét feldolgozó kézikönyvek leggyakrabban a doktrínák leíró jellegű ismertetésére, tartalmuk tárgyalására szorítkoznak, kiszakítják a doktrínákat azokból a körülményekből, amelyek létrejöttüket meghatározták. A politikai doktrína-történet ismertetésének hagyományos módja annak a meggyőződésnek az eredménye, hogy a gondolkodás független, tehát az emberi gondolkodás története független a gyakorlati élettől.”⁶⁸ Kevesen kötődtek annyira a kor politikai gyakorlatához, mint Machiavelli, tehát végzetes hiba pl. A fejedelmet politikai praxi-

⁶⁶ „Az újabb korban Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Bodinus, stb. óta a régebbiekről nem is szólván, a hatalmat ábrázolták a jog alapzatának; ezzel a politika elméleti szemlélete emancipálódott a moráltól (és a magánjogtól és kritikája lehetővé vált), és semmi további nem volt adva, mint a politika önálló tárgyalásának posztulátuma.” Marx és Engels: „A német ideológia”; MEM 3, 309. o.

⁶⁷ Sőt: „A politikai tevékenység volt szeretetének és erényének tárgya, csak másodsorban szentelte magát a politikai tudománynak”. Bluntschli: *Az általános államjog és a politika története a 16. szd. óta a jelenkorig*. Budapest: MTA. 1975, 7. o.

⁶⁸ Seidler, i. m. 13. o.

sától – és többi művétől – függetlenül vizsgálni. Gyakorlati munkája során készített írásos beszámolóit, kisebb értekezései, diplomáciai iratai a kor politikai praxisának éleslátón megfogalmazott, tanulságos dokumentumai. A tapasztalatok elméleti szintű összegzésére csak akkor vállalkozott, mikor a politikai életből kirekesztették; jelentős művei a száműzetésszerű visszavonultság vákuumában születtek.

Machiavelli filozófiáján – ha nem is mindig tudatosan – végighúzódik a *hasznosság*nak a polgári társadalomban uralkodóvá váló elve. Ez együtt jár a felismeréssel, hogy a moralitás alapján, magas eszményektől vezérelve nem sokat lehet kezdeni a politika gyakorlatában. Megpróbálja nevéen nevezni a dolgokat, tudomásul véve a szükséges rosszat is: a valóság megismerésére alapozza a politikai praxist. Természetesen a hatékony politikát mindig – megelőzőleg is – a valóságra alapozták, de ezt az elmélet, a filozófia szintjén sosem mondták ki, hanem vagy ideálokat fogalmaztak meg – erkölcsi szabályként tételezve a politikai cselekvés zsinórmértékét, vagy a politikát a maga valóságában ábrázolták ugyan, de a moralitás talajáról bírálva, elítélve azt. Példát a korabeli olasz reneszánsz filozófiához is bőven találunk: így *Petrarca* (1304–1374) politikai tárgyú írásaiban a valóság feltárása utópikus és idealisztikus elemekkel keveredik. A Római Köztársaság bukása után írja annak vezetőjéről, Cola di Rienzóról: nagyot hibázott, hogy ellenségeit futni engedte, „vette volna legalább el tőlük, amivel árthattak, elsősorban büszke váraikat! Ha így életben hagyja ugyan őket, de ártalmatlanná téve magában Rómában, vagy ellenségből polgárokká, vagy veszedelmes ellenségből, amik voltak, megvetni való, tehetetlen ellenséggé lettek volna.”⁶⁹ Politikai doktrínájának mély ellentmondásossága leginkább élete végén vált világossá mind írásaiban, mind életvitelében. A köztársaságban és a császárságban (nevezetesen IV. Károlyban) csalódva az olasz városállamokban létrejövő egyeduralmi forma, a signoria felé fordul, és éveket tölt olyan zsarnokok környezetében, mint 1353-tól 61-ig Giovanni Visconti (Milánó) vagy 67-től haláláig Francesco il Vecchio da Carrara (Padova) udvarában. Ez utóbbihoz 1373 novemberében *De republica ottime administranda* címmel intézett levelét tartják akkori politikai nézeteinek legvilágosabb összefoglalásának. Írásaiban szinte kivétel nélkül antik szerzők gondolatait szövi egybe, bőségesen idézve tőlük. Cicero moralizáló beszédei nyomán állítja fel azt a tételt, miszerint a fejedelemnek a legnagyobb gondot arra kell fordítania, hogy alattvalói szeressék, és ez biztosítja, hogy igazságos legyen. A nép kormányzását a családéhoz hasonlítja; a fejedelemnek úgy kell bánni alattvalóival, mint az apának gyermekeivel, és így nem kell erőszakhoz folyamodnia. Petrarca szenvedélyesen szereti a békét, és ideális államában ennek megvalósulását szeretné látni.⁷⁰

Jogfogalmát az Ulpianusnak tulajdonított, mindenesetre római tézisre alapítja: *honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*. Ha valaki ezt megsérti, azaz bűnt követ el, azzal szemben részvétellel és kegyelemmel kell eljárni, az Örök Bíróhoz hasonlóan: „mivel mindannyian bűnösök és esendőek vagyunk természetünknel fogva, egyikünk sem mondhatja, hogy nincs szüksége kegyelemre; tehát nem igazságos, aki nem gyakorol kegyelmet a másik fölött”. Ez azonban nem zárja ki az igazságos büntetést. Ez az igazságfogalom az egyháztanítók keresztény hagyományából és latin szerzőktől eredeztethető (pl. Cicero: *ars bene recteque vivendi*). A fejedelem alapeszménye a szeretet (ez az

⁶⁹ *Petrarca levelei*. Budapest 1962, 179. o.

⁷⁰ Vö. például *Italia mia* című ódájával: „Mert én kiáltok: – Béke, béke, béke!”

ágostoni etikából származik): meg kell látogatnia a szűkölködőket, oda kell figyelnie mindenki véleményére stb. Petrarca Sollen világába helyezett államának gyakorlati jelentősége nem nagyon van: az államszervezés és a politika központi kategóriája nem a jóság. Ha Petrarca elvei a valóságban is léteztek volna, „a világnak nem lett volna szüksége fejedelmekre és kormányokra”.⁷¹

Salutati a politikai praxis, a cselekvő élet, a hazáért ténykedő polgár nevében ítéli el *De vita associabili et operativa* című vitáiratában a pusztá elmélkedést, Petrarca kontemplatív életmód–eszményét. Gyakorlat és elmélet nála is elválik egyébként, bár érdekes megfigyelni a gyakorlat módosító hatását nézeteiben: kezdetben ugyanis az egyetemes monarchia, a világállam Dantéhoz hasonló vízióját vetítette föl (a „két kard” birodalmában a pápaság és a császárság békésen megférte volna egymással),⁷² később azonban felismerte elgondolása képtelenségét, és az egyházi állam elítélése úgy erősödött, ahogy Firenze politikai ellentéte elmélyült Rómával.⁷³ Már említett *De Tyranno* című értekezésében a rossz hatalomgyakorlást mutatja be, alátámasztva a zsarnokölés teóriáját: a zsarnokölés nemcsak megengedett, hanem egyenesen kötelesség, mert különben szabadság nélkül élne a világ. Az ideált, az eszményi fejedelmet leveleiben mutatja be.⁷⁴

*Poggio Bracciolini*⁷⁵ szerint a jó fejedelem erényekkel emelkedik ki a többi ember közül, mégpedig elsősorban a tudással. Megfigyelhető a humanista gondolkodás két jellegzetessége: egyrészt a vér szerinti nemességet felváltja a tettek és erények által kiharcolt nemesség – az ember a saját ura, csak rajta múlik, mire viszi földi életében⁷⁶, másrészt ezt a kiválóságot elsősorban a *tudás*, a tudomány, a bölcselkedés adja meg. De Bracciolini szkeptikus: látja, mi a valóság, és moralizálva, de kegyetlenül szembesíti ideáljával: a fejedelmek a tudósokat üldözik, az állam érdeke helyett egyéni boldogulásukkal törődnek. Az említett két tendencia – az erkölcsi kritika és az ideálokba vetett hit – egyesül Savonarolánál.⁷⁷

Machiavelli az államot és a hatalmat a politika talajáról közelíti meg, a politika immanens és autonóm törvényeit tárja fel. A praktikus és utilitarista szemlélet rányomja bélyegét *emberképére*: „Annak, aki államot alapít és törvényt hoz, eleve rossznak kell feltételeznie minden embert, hiszen az emberek, amint alkalom adódik rá, kiélik lelkük gonoszságát”.⁷⁸ Az emberek rossz természetét állandónak tételezi.⁷⁹ A társadalom,

⁷¹ Brunello, i. m. 21. o.

⁷² „scio fateorque vitam activam speculative prestare, sicut melius est bonum esse quam doctum” (Epistolario, III. 531.)

⁷³ Ennek az ellentétnek egyik jele az ún. „Nyolc szent háborúja” volt. 1375 júliusában 8 hivatalnokot neveztek ki az egyházi intézmények megadóztatásának lebonyolítására. Ez a testület rövidesen egy rendkívüli hatalommal felruházott magisztrátussá alakult át, amelyet a nép ironikusan „a nyolc szent”-nek nevezett. A pápai állam természetesen nem nézte mindezt ölbe tett kézzel, és kitört a háború.

⁷⁴ Elsősorban Ugolino Orsinihez (Ep. I. 108) és Carlo di Durazzóhoz (Ep. II. 37) címzett leveleiben.

⁷⁵ Élt 1380-tól 1459-ig; élete utolsó hat évében ő is Firenze kancellárja volt.

⁷⁶ Erről szól *De nobilitate liber* című dialógusa.

⁷⁷ Egyoldalúan állítaná be a kor filozófiáját ez a rövid felsorolás, ha nem utalnék Aeneas Sylvius Piccolominire, aki – sok egyéb mellett – írt egy kitűnő és átfogó értekezést az államról is; a szuverenitásról szóló elmélete Bodin és Hobbes közvetlen elődjévé avatja.

⁷⁸ Machiavelli: *Beszélgetések* . . . i. m. I. 102. o.

⁷⁹ „Egyetlen állandó tényezőt látott a változó világban – úgy vélte, hogy az emberi természet nem változott a különböző korokban.” Doyle: *A History of Political Thought*. London 1963, 130. o.

illetve az állam⁸⁰ szemléletében is hangsúlyozza az azonosságot, így történelemfilozófiájában helyes és téves elemek keverednek. A történelem vizsgálata nem lehet öncélú – figyelmeztet –, nem is a kalandos történetek miatt érdekes; értelmet az ad neki, ha a történelmi tapasztalatot általánosítjuk, majd – mivel a világ menete változatlan – az adott kor problémáira konkretizáljuk. „A jelen és a múlt kutatója megfigyelheti, hogy minden államban, minden népben egyazon vágyak és törekvések éltek és élnek. Aki tehát serényen vizsgálja a múlt eseményeit, könnyen előre láthatja, mi történik minden állam jövőendő életében, és élhet a régi időkben használt orvoslási módokkal, vagy pedig, ha nem talál ilyen gyógyírt, a hasonló esetekből következtetve újakat eszelhet ki.”⁸¹ Azért ennyire nem kategórikus nála az állandóság felfogása, tisztában van vele, hogy „az ember változik, ahogy más vágyak, kedvtelések, szemléletmódok ébrednek benne”,⁸² a történelem és a politika állandó változásait pedig nemcsak hogy észleli, hanem a változó időkhöz való alkalmazkodást a hatékony politikai cselekvés alapvető kritériumává teszi. Nem látja világosan az egyes és az általános összefüggéseit, így esik a túlzott általánosítás áldozatává (nemcsak ebben a vonatkozásban), és a valóságnál jóval nagyobb szerepet tulajdonít a történelmi analógiák gyakorlati alkalmazhatóságának.

Az államok fejlődését organikusan írja le, a természet körforgásának mintájára: „az államot az élő szervezet módjára szemlélte, amely átmegy a fejlődés és a hanyatlás korszakán”.⁸³ Az állam eredetéből kiindulva vezeti le szellemes logikával a kormányzatok körforgását. „A különböző kormányzási formákat a véletlen alakította ki az emberi közösségekben, hisz a kezdet kezdetén, amikor még kevés ember volt a földön, sokáig állatok módjára, szétszórtan éltek; később aztán, ahogy megsokasodtak, összeverődtek, és hogy jobban védekezhessenek, körülnéztek, ki is a legerősebb, a legbátrabb közülük, azt megtették vezetőjüknek, és engedelmessé váltak neki. Így született meg a tisztesség és a jóság fogalma, az ártalmas és a bűnös dolgokéval szemben, mert látták, mekkora gyűlöletet és részvétet kelt, ha valaki árt a jótévőnek; ezért szidták a hálátlanokat, magasztalták a hálás szívűeket, és arra is gondoltak, hogy mindez a sérelem velük is megeshet, és hogy meneküljenek az ilyen bajoktól, kénytelenek voltak törvényeket hozni, és büntetést szabtak ki a törvények megszegőire: ebből született meg az igazságszolgáltatás elve.”⁸⁴ Machiavelli e két mondatban megragadja az állam és a jog kialakulásának és szükségességének máig is vitathatatlan (ha nem is egyedülinek tartott) mozzanatát: a társadalom önvédelmét. Ugyanilyen éleslátással tárja fel a jog funkcióját is a társadalom léteéhez elengedhetetlen rendezettség biztosításában. Ez az elemzés előfutára annak az utilitáriá-

⁸⁰ A politikai gondolkodás kezdeti szakaszára jellemző a társadalom és az állam differenciálatlan kezelése. Jól példázza ezt Platon *Állama* és Arisztotelész *Politikája*. Ez persze nem pusztán a gondolkodók „hibája” – ekkor még a politikai-állami és a társadalmi-gazdasági viszonyok nem különültek el világosan egymástól, így a társadalom és a politikai berendezkedés azonosítása bizonyos fokig a tényleges viszonyokon alapult. Az állam határozottabb elkülönülése, viszonylagos önállóságának karakterisztikusabbá válásával együtt jár az állam fogalmának kidolgozása (Machiavellinek ebben játszott szerepét a tanulmány későbbi részében részletezem), majd a „polgári társadalom és a politikai állam elválásának” tudatosodása. L. Szabó Máté: „Societas civilis” és „bürgerliche gesellschaft”. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1980/4.

⁸¹ Machiavelli, i. m. I. 181. o.

⁸² I. m. I. 228. o.

⁸³ Antalfy György: „Machiavelli és az állam tudománya”; *Állam és Igazgatás* 1969/12, 1058. o.

⁸⁴ Machiavelli, i. m. I. 98. o.

nus szerződéselméletnek, amely két évszázadon keresztül foglalkoztatta a politikai gondolkodókat, és különböző megközelítésben került bemutatásra *Hobbes*, *Locke* vagy *Rousseau* munkásságában. Machiavelli is egy hasznossági tényezőben – az önvédelemben – látja az állam kialakulásának eredetét.

Ezt követően vázolja fel az államformák változásának körforgását. A választott uralom örökletessé válásával züllésnek indult, és a fejedelmek egyre inkább öns érdeküket helyezték előtérbe. Épp ezért a nép legjobbjai megdöntötték a fejedelem uralmát, és a hatalom egy válogatott csoport, az arisztokrácia kezébe került, mely fiaik kezében oligarchiává torzult. Így végül a nép maga vette kezébe a kormányzást, s egy darabig fenn is tartotta magát, de ez rövidesen zűrzavarba és romlottságba fordult, és szükségessé vált egy erőskezű fejedelem, aki rendet teremtett. „Ime, ebben a körben forogva kormányoztak és kormányoznak ma is minden közösséget, de ritkán tér vissza egyazon kormányzati forma, mert szinte nincs olyan állam, amely annyi ideig fennállna, hogy többször is sértetlenül eshetnék át ilyen változásokon.”⁸⁵ Machiavelli ezen a ponton kapcsolódik *Vico* körforgáselméletéhez.⁸⁶ A körforgás szakaszolását, az államok osztályozását nagyjából három kritérium alapján végzi: a) a kormányzati formák szerinti felosztás; b) a szabadság alapján való osztályozás; c) a „romlott” és „romlatlan” népek megkülönböztetése. Láttuk, hogy a kormányzati formákat Arisztotelész nyomán csoportosították,⁸⁷ s ennél Machiavelli sem jut tovább. „Némely politikai szerző szerint háromféle államhatalom létezik: fejedelemség, az optimaták uralma és a népi hatalom, és hogy szerintük az, aki állami rendet akar felépíteni, tetszése szerint válassza e három közül a legmegfelelőbbet. Mások – és sokak nézete szerint ezek sokkal bölcsebbek – úgy vélik, hogy hatféle módon lehet kormányozni, amely módok közül három nagyon rossz, három pedig önmagában jó, de oly könnyen elrontható, hogy végül is átkossá válik.”⁸⁸ Machiavelli az ideális megoldást ebben a művében az ún. vegyes kormányformában (*governo misto*) véli felfedezni: ebben a három jó forma ötvöződik, és egyik sem zárja ki a másikat, így megakadályozzák az elfajulást. „Egyformán átkos mindegyik kormányzási mód, hisz a három jónak igen rövid az élettartama, a másik három meg eredendően rossz. Ezért tehát a bölcs törvényhozók, miután felismerték ezt a hibát, óvakodván bármely formát önmagában elfogadni, olyat választottak, amelyekben mindegyikből volt valami; ez szilárdabbnak, tartósabbnak látszott számukra, a szilárdság biztosította a tartósságot, mivel egyazon városban érvényesült a fejedelem, az optimaták és a nép hatalma.” E vegyes kormányzat utópiájának létező példaképét a Lükorgosz-féle spártai rendszerben látja, amelynek kétségtelenül megvolt az a nagy érdeme, hogy nyolc évszázadon át stabilan fennállt. Ez a vegyes kormányzat nem valami bizonytalan, ködös formát jelent, ez Machiavellitől távol áll, hanem egy újabb zseniális felismerés eredménye: ui. ez a kormányzat az ellentétes

⁸⁵ I. m. I. 99. o.

⁸⁶ Croce Machiavelli doktrínájának tényleges továbbvivőjét más szempontból is Vicóban látja. Vö. B. Croce: *A politika elemei*. Budapest 1926, 62–64. o. Eltérő véleményen van Heller: szerinte „Machiavellitől nem vezet út Vicóhoz”. Heller, i. m. 47. o.

⁸⁷ Nem véletlenül írta Siger de Brabant, az averroista filozófus: „Joggal állíthatjuk, hogy Arisztotelész a tudomány megalkotója, mert láthatjuk, hogy mindazok, akik utána következtek, egészen napjainkig, tehát közel ezerötyszáz éven át, semmit sem tudtak hozzátenni írásaihoz, képtelenek voltak egyetlen jelentősebb tévedést is felfedezni bennük . . . Arisztotelész tehát isteni lény volt.” Idézi Jacques Le Goff: *Az értelmiség a középkorban*. Budapest: Magvető Kiadó, 1979, 156. o.

⁸⁸ Machiavelli, i. m. I. 97. o.

politikai erők egyensúlyán nyugszik; nem egy stabil és konzervatív rendszer, hanem a különböző érdekek küzdelmének eredője, azaz nagyszerűen meglátta, hogy a politika az eltérő érdekek és törekvések kifejezése, és egy egészséges politikai rendszerben ezeket a törekvéseket hagyni kell manifesztálódni, és nem szabad elfojtani őket.

A *fejedelem*ben már csak két hatalmi formát különböztet meg: „Az uralom és birtoklás minden fajtája, amely valaha is hatalmában tartotta az embereket, köztársaság vagy egyeduralom volt, s ma is az.”⁸⁹ Az államformák két csoportra való felosztása bizonyos elvi jelentőséggel bír Arisztotelész triászához képest. Arisztotelész politikai elgondolásaiban került az éles alternatívák felállítását, államideálját a mértéktartás és a középút keresése jellemezte. Nézetei kifejezték pártjának, a középrétegekre támaszkodó, egy viszonylag tartós államrendszert tartosító macedón pártnak a politikáját.⁹⁰ Arisztotelész az általános gazdasági fellendülés és jólét korszakában élt. Machiavelli Itáliájában erről szó sem volt. A gazdasági fejlődés megproppanása, a fokozódó társadalmi és politikai válság egyre sürgetőbben vetette föl a határozott, radikális megoldás igényét. A középutas megoldás keresése, a halogatás csak egyet eredményezhetett: a válság elmélyülését, s a katasztrófát – amely a valóságban be is következett. Kényszerhelyzetben le kell térni a középútról.⁹¹ A *fejedelem*ben Machiavelli az immár egyetlen lehetséges kivezető utat próbálta megjelölni, s ez az ilyen részkérdésekben elfoglalt álláspontjában is tükröződik.

Összefoglalva: Machiavelli a hagyományos rendszerezés alkalmazása ellenére alapvetően két uralmi formát különböztet meg, és tart jellemzőnek saját korára és a múltra egyaránt. Ercole szerint⁹² Machiavelli két lehetséges államformát ismer el: az egy ember és a több ember által gyakorolt uralmat. Ez aztán hat különböző kormányformában testesülhet meg. „A lényeg mindkét rendszernél ugyanaz. Egyik sem más ugyanis, mint az emberek feletti uralom meghatározott formája, az erőszak szervezete, amely feletti uralom meghatározott formája, az erőszak szervezete, amely feltételezi az ellentétes hatásokat, beviszi a rendet és a fegyelmet a társadalomba.”⁹³ Mindkét formának szentelt egy-egy művet, s e két mű, a formájukban és céljukban rejlő különbségek ellenére is, szervesen összetartozónak tekintendő. Machiavelli félreértelmezése épp ezen egység egyoldalú felbontásán alapulhat. A két forma közül a köztársaságot tartja kétségkívül értékesebbnek. „Egyrészt a hatalomra jutott, törvények szerint uralkodó nép éppen olyan állhatatos, bölcs és hálás, akár a legokosabbnak tartott fejedelem – vagy még kiválóbb is –, másrészt a törvénytípró fejedelem még hálátlanabb és meggondolatlanabb, mint a nép” – írja a *Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről* című művének „A sokaság bölcsőbb és állhatatosabb, mint a fejedelem” című fejezetében. Szenvedélyesen érvel a köztársaság felsőbbrendűsége mellett: „az az állam, amelyben a nép uralmon van, rövid idő alatt igen nagy fejlődésen megy át, sokkal nagyobbban, mint az, amely mindig fejedelmi hatalom alatt élt”.⁹⁴

Machiavelli aszerint is megkülönböztette az államokat, hogy szabadok-e vagy sem. „Hogy mit értett egy állam szabadságán, azt inkább illusztrálta, mint definiálta.”⁹⁵

⁸⁹I. m. I. 9. o.

⁹⁰Vö. Seidler, i. m. 130–136. o.

⁹¹„Sajnos, sokan a középútat választják, ami igen káros.” Machiavelli, i. m. I. 155. o.

⁹²F. Ercole: *La politica di Machiavelli*. Róma 1926, 128. o.

⁹³Antalfy, i. m. 1058. o.

⁹⁴Machiavelli, i. m. I. 220. o.

⁹⁵Foster: *Plato to Machiavelli*. London 1942, 280. o.

Mindenesetre az antik római köztársaságot tartotta a szabad állam példaképének. A szabadság a belső berendezkedés pozitív jelzője, amelynek külső viszonylatban a függetlenség a párja. Mindkét esetben a libertá (szabadság) kifejezést használja, de értelemszerűen megtehető a distinkció. A szabadság tehát elsődlegesen – külső vonatkozásban a függetlenséget és a szuverenitást jelenti; belső vonatkozásban az állam ideális berendezkedését, egészséges és életerős (sano e vitale) működését.⁹⁶ Egyébként az államiságot nem a *de iure* elismeréshez fűzi, mint Bartolus és a többi középkori jogász, hanem egy állam létrejöttét ténynek tartja. Az állam akkor is szabad maradhat, ha elismer maga fölött nagyobb hatalmat, azaz lemond függetlenségéről, ugyanakkor a független állam nem feltétlenül szabad. Elfogadhatjuk Foster megközelítését: „a szabad és a nem-szabad államokat az különbözteti meg, hogy a polgárok a törvényeknek önként vagy kényszerből engedelmeskednek-e”⁹⁷

A szabadság fogalmával szoros összefüggésben jelentkezik a „romlottság” kissé misztikus kategóriája: míg a szabadság az állam meghatározó jelzője, addig a romlottság (vagy egészségesség) a népé. A nép állapota, az állam szabadsága és a kormányzati forma között okozati láncot képez Machiavelli: az egészséges nép szabadságát nagyon nehéz elvenni – ezekben az államokban a legmegfelelőbb forma a nép részvételét biztosító köztársaság; és fordítva, a romlott nép, mégha szabadságot kap is, csak nagy nehézségek árán őrizheti meg; ezekben a szolga államokban egy ember, a fejedelem uralmára van szükség. „Ahol egészséges a nemzet alapanyaga, ott nem árt a vizálykodás és a zűrzavar; de ha az anyag romlott, az üdvös törvények is csak akkor segítenek, ha olyasvalaki áll mögöttük, aki minden erejével őrökdi megtartásukon mindaddig, amíg a matéria egészséges nem lesz . . . Az erkölcsi romlottság miatt hanyatló város csak akkor kelhet új életre, ha egy valaki intézi a sorsát, nem pedig a jó törvényeket támogató tömeg.”⁹⁸ Erre az elméleti megállapításra alapozza a gyakorlati cselekvés konkrét programját, azt a doktrínát, amelyet legtudatosabban *A fejedelemben* fejt ki, de elemei pontról pontra fellelhetők a *Beszélgetésekben* is.⁹⁹ A gyakorlati élet egy fejedelmet kívánt, és a republikánus Machiavelli fölismerte ezt – ebben rejlik kettősségének nyitja. „Nem képes elszakadni a köztársaságtól, de megérti, hogy csak egy abszolút uralkodó oldhatja meg a kor problémáit. Külön vizsgálatot érdemelne Machiavelli emberi személyiségének ez a tragikus hasadása.”¹⁰⁰ Az köztudott történelmi tény, hogy a centralizált államhatalom, az egyeduralom az anarchia megszüntetésére képes haladó elemként jelentkezett. „A rendet képviselte a rendetlenségben, a kialakuló nemzetet a lázongó vazallus államokra való szétforgácsolódással szemben.”¹⁰¹ Az abszolút állam a korabeli gazdasági-társadalmi fejlődés

⁹⁶ „Előfordul ugyan (de meglehetősen ritkán), hogy valamely város szerencséjére előtérbe kerül egy bölcs, jóindulatú és tekintélyes polgár, aki törvényeivel lecsillapítja majd a nemesek és a nép indulatait, vagy legalább bis annyira korlátok közé szorítja, hogy nem árthatnak a köznek. Az ilyen város szabadnak nevezhető, és rendje szilárdnak minősíthető . . .” Machiavelli, i. m. II. 167. o.

⁹⁷ Foster, i. m. 280. o.

⁹⁸ Machiavelli, i. m. I. 141. o.

⁹⁹ „Ahol az emberanyag már ennyire megromlott, és a törvények nem elegendők az indulatok féken tartására, ott nagyobb erő szükséges a rend biztosításához, ez a nagyobb erő pedig a királyi kéz, amely kivételes és korlátlan hatalommal gátat vet a hatalmasok túlzott nagyravágásának és romboló tevékenységének.” Machiavelli, i. m. I. 213. o.

¹⁰⁰ Gramsci: *Az új fejedelem*. Budapest 1977, 319. o.

¹⁰¹ Engels: „A feudalizmus hanyatlásáról és a burzsoázia felemelkedéséről”; *MEM* 21, 177. o.

objektív szükségleteként jelentkezett, a hosszú távú fejlődés alapját csak a centralizáció vethette meg.¹⁰²

Machiavelli munkásságának egyik legjelentősebb eredménye az állam fogalmának újszerű megközelítése. Széles körben elterjedt az a felfogás, hogy Machiavelli a modern államfogalom megalkotója.¹⁰³ A későbbi tanulmányok ezt a kategórikus kijelentést kétségbe vonták, és megállapították, hogy Machiavelli (több kortársával együtt) kiemelkedően jelentős lépést tett a modern államfogalom felé, de ennek az egyébként sem egyértelmű fogalomnak a meghatározása nem tulajdonítható neki.

Az állam kifejezés (Stato, State, Staat, État) a latin *status participium*ból ered, és kezdetben egy vagy több dolog állapotát jelölte. Így: *status libertatis, familiae, civitatis* stb. Később már egy politikai közösség állapotát is jelezte: „*Publicum ius est quod ad statum rei Romanae spectat*” (Ulpianus: *Digesta* 1.1.1.2.); „*status reipublicae*” (Iustinianus). A fogalom tartalma gazdagodott: a középkori források az erős, virágzó állapot jelölésére használták. A késő középkorban, illetve a reneszánszban a fogalom sokértelműségében két tendencia erősödött meg és domborodott ki a többenél jobban. Egyik értelmében a Stato a tulajdonképpeni kormányformát jelentette: *stato della città, stato della repubblica*, sőt önállóan is használták. Tehát azt, amit majd később államnak neveznek, itt még városnak, vagy köztársaságnak nevezte Machiavelli, és ehhez csatolta a *stato* kifejezést, a kormányformát értve alatta. Ugyanakkor ez a kormányzatot jelentő államfogalom objektíválódott, egy másik értelme is megjelent, amely azt az országot jelentette, amelyen a kormányzat a hatalmat gyakorolta, úgy is mondhatni, hogy a területi uralmat. Ez a második megközelítés közel áll az állam ma is érvényes nemzetközi jogi fogalmához, amelynek ismérvei a terület, a népesség és a szuverén állami szervezet – ez tulajdonképpen az állam formális, leíró definíciója.

Ercole sajátos terminológiával az első értelmezést *alanyi államfogalom*nak nevezte, amely a politikai uralom gyakorlásával, a kormányzással, sőt a kormányzó személyek összességével egyenlő; a másodikat pedig *tárgyi államfogalom*nak, egy szuverén közösség területi-demográfiai összességét értve ez alatt. Ugyanakkor megállapítható, hogy Machiavellinél és más kortársainál is, a Stato használata ellentmondásos, homályos, sokszor még egy mondaton belül is. Ercole mutat rá, hogy Machiavelli más kifejezéseket is¹⁰⁴ használ hasonló értelemben (*vivere commune, vivere civile, vivere pubblico*),¹⁰⁵ és a modern államfogalomban, pontosabban az állam szuverén politikai szervezetként való felfogásához legközelebb a *vivere civile* kifejezés áll.

Az állam támaszának a jó törvényeket és a hadsereget tartotta, az egyik belső viszonylatban biztosítja a rendet, a másik a külső támadások ellen nyújt védelmet. „Az imént már szóba került, hogy a fejedelemnek biztos alapokra kell építenie, különben szükségképpen elpusztul. A legfontosabb alapok, melyeken mind az új, mind a régi, úgyszintén a egyes eredetű egyeduralmak nyugszanak: a jó törvények és a jó hadsereg. És

¹⁰² Vö. Pach Zsigmond Pál, i. m. 300–304. o.

¹⁰³ Pl. Jellinek: *Allgemeine Staatslehre*. Berlin 1922, 118. o., Schmidt: *Niccolò Machiavelli und die allgemeine Staatslehre der Gegenwart*. Karlsruhe 1907, 61. o., Solmi: *Storia del diritto italiano*. 1918, 798. o.

¹⁰⁴ Ercole, i. m. 64. skk. o.

¹⁰⁵ Uo. 96. o.

mert elképzelhetetlen, hogy jó törvényeket találjunk ott, ahol nincs jó haderő, ahol pedig jó a hadsereg, szükségszerűen a törvények is jók: ezért hagyom a törvényekről való fejtegetést, és csak a haderőről fogok szólni.”¹⁰⁶ Machiavelli ennek megfelelően valóban a hadseregről értekezik, mégpedig bőségesen.¹⁰⁷ A Soderini-féle köztársaság alatt keresztülvitte, hogy a város saját polgáraiból állítsa ki hadseregét.¹⁰⁸ Később, a gyakorlattól visszavonulva írásaiban adott hangot elképzeléseinek. „Aki zsoldosok fegyverére alapozza uralmát, sohasem érezheti magát biztonságban . . . Itália romlását éppen az okozza, hogy már sok éve zsoldos hadserege van.”¹⁰⁹ Nézeteit nevelési, sőt lélektani érvekkel is alátámasztja.¹¹⁰ Machiavelli a hadsereg kérdésében messze meghaladja korát: lényegében a burzsoá államokban megvalósuló, sorozott hazai katonából álló hadsereg mellett foglal állást. Ugyanakkor a korabeli abszolút államokban külföldi zsoldosok játszották a főszerepet.¹¹¹ Elsőként Machiavelli tudatosodik a politika, az állam és a hadsereg szoros kapcsolata¹¹², és ez a felismerés rögtön „teljes fegyverzetében” jelenik meg, különösen *A háború művészete* dialógusaiban. Hadsereg, fegyver nélkül nem lehetséges hatékony cselekvés – ezt szűrte le Savonarola bukásából is.

Mindez következik egyébként abból is, hogy a politikában a cselekvés mércéje a végcél, az eszközök megválasztásának kritériuma pedig a hasznosság. Machiavelli a politikai cselekvést elméletileg is leválasztja a moráltól, nem az erkölcs szempontjából ítéli meg, épp ezért talál a moralista kivetnivalót elméletében.¹¹³ A rossz szerepét és jelenlétét a történelemben nem lehet elhallgatni: aki a politikára adja a fejét, kénytelen ezzel számot vetni, és a jó cél¹¹⁴ érdekében eszközei közé beépíteni. „Mert úgy szokott történni, hogy az olyan embernek, aki mindenkire jó akar lenni, gonoszok okozzák a vesztét. Ezért szükséges, hogy a fejedelem hatalmának megóvása érdekében megtanuljon rossznak lenni. és ezt a szükségnek megfelelően gyakorolja.” Nem az erkölcs, hanem a politikai hasznosság az összehasonlítás kritériuma. „Bárki megértheti, mennyire dicséretes, ha a fejedelem megtartja adott szavát, őszinteséggel és nem ravaszsággal él.” (Tehát ismeri jól az erkölcsi erényeket, nem is kérdőjelezi meg azokat, csupán politikai hasznosságukat.) „Napjainkban mégis azt tapasztalhatjuk, hogy a szószegő uralkodók vittek

¹⁰⁶ Machiavelli, i. m. I. 41. o.

¹⁰⁷ Joggal jegyzi meg Balaci: „Machiavellinek valóságos rögeszméjévé vált a zsoldoscsapatok kérése.” Balaci: *Niccolò Machiavelli*, Budapest–Bukarest 1974, 143. o.

¹⁰⁸ „Értekezés Firenze felfegyverzésének módjáról”; „Értekezés a firenzei seregről és a megszervezésére hozott rendelkezésről”; „A Firenzei Köztársaság rendelkezései a firenzei sereg kilenc tisztből álló testületének megalkotására”. Machiavelli, i. m. II. 430–455. o.

¹⁰⁹ I. m. I. 42. sk. o.

¹¹⁰ I. m. I. 189. o.

¹¹¹ Pach Zsigmond Pál, i. m. 308. o.

¹¹² „Ezen írásainak fő értéke abban áll, hogy bemutatja a politika és a háború közti szoros kapcsolatot, tudatosítja, hogy a hadsereg problémája alapvetően az állam problémája, mert az államok közötti, nemzetközi kapcsolatokban bizonyos ponton a fegyverek mondják ki a döntő szót, amely nélkül előbb-utóbb a politikai bölcsesség és a diplomáciai ügyesség is képtelen a problémák megoldására.” Chabod: *Scritti su Machiavelli*, Torino 1964, 339. o.

¹¹³ „A módszernek az előtérbe állítása és túlhangsúlyozása a későbbi korokban – maga is módszer volt és politika.” Sándor Pál, i. m. 251. o.

¹¹⁴ A cél Machiavellinél elválaszthatatlanul kettős: az egyének dicsősége, a köznek jólét. Vö. i. m. I. 83. o.

véghez nagy dolgot, kik az emberek eszén kifogtak; ezek végül is többre vitték, mint akik igazul cselekedtek.”¹¹⁵

Az emberek viszont nem a politikai élet törvényszerűségei szerint gondolkodnak, és a politikusokra is saját, a mindennapi életben érvényesülő erkölcsi értékrendszerüket vetítik. Ezért kénytelen a fejedelem a politikai manipuláció, a színlelés eszközához nyúlni: „amikor mások látják vagy hallják, legyen csupa könyörületesség, csupa becsületesség, csupa feddhetetlenség, csupa emberség, csupa vallásosság”.¹¹⁶ A lényeg a *cél*: jelen esetben a *nemzeti egység* megvalósulása!

Szükségszerűség és szabadság kusza viszonyaiba helyezi Machiavelli az új fejedelmet, akinek történelmi hivatása, hogy kiszabadítsa a barbárok keze közül Itáliát és a „modern olasz szellemet, amelynek az volt a rendeltetése, hogy a Nyugatnak iránymutató példaképe legyen”.¹¹⁷ „Az új fejedelemnek *szükségképpen* mindezt meg kell újítania.”¹¹⁸ A körülmények kényszerítik mindig a fejedelmet (vagy a köztársasági vezetőt) a rossz eszközök felhasználására; ezt mindannyiszor hangsúlyozza. „Meg kell érteni, hogy a fejedelem, kiváltképp az új fejedelem, nem tudja mindig azt tenni, amiért az embereket jónak szokták tartani... Aszerint kell tehát cselekednie, ahogy a szél fúj, ahogy a szerencse változásai parancsolják, s amint már mondtam, nemcsak a jót kell szem előtt tartania, hanem a rosszat is meg kell tennie, ha a szükség úgy kívánja.”¹¹⁹ A társadalmi erők, folyamatok szükségszerűségét a *szerencse* (fortuna) fogalmában foglalja össze: a szerencse ennek értelmében a hatalom megszerzésének és megtartásának külső feltétele, amely behatárolja az egyén választási mezőjét. A szerencse egyrészt alkalom, lehetőség (A fejedelem, VII.); másrészt pusztító folyóhoz hasonló, emberi ésszel felfoghatatlan jelenség (XIV.) – ez utóbbira inkább a sors fogalmát kellene használni. A szükségszerűségektől meghatározott embertől mégsem vitatja el a szabad akaratot: „Előttem sem ismeretlen, hogy sokan úgy gondolták vagy úgy gondolják, a világ dolgait Isten és a szerencse igazgatja, s emberi ésszel ezen mit sem lehet változtatni, ellene nincsen orvosság; ... mégis, hogy szabad akaratunkat el ne fojtsuk, úgy ítélem, igaz, hogy a szerencse felerészben ura tetteinknek, hanem a másik felét, vagy majdnem annyit, önnön erőnk mozgatja.”¹²⁰ A reneszánsz emberkép alapját jelentő individualizmusnak ez a felfogása tartalmasabb és realitásosabb, mint a humanisták elfogult rajongása.¹²¹ A sztoikus filozófia és a keresztény szabad akarat szintetizálása egy érett szabadságfogalmat eredményez, amely nemcsak antropológiai, hanem elsősorban politikai-társadalmi. A cselekvő ember

¹¹⁵ I. m. I. 51. és 58. o.

¹¹⁶ Rá kell mutatni, hogy amikor elválasztja a politikai cselekvés értékelését a morális értékeléstől, ezt meglehetősen bizonytalan határokkal, spontán módon teszi: kifejtve nem tisztázza a politika és a morál kapcsolatát, így ennek a kérdésnek a megoldása ellentmondásos marad életművében.

¹¹⁷ Burckhardt, i. m. 116. o.

¹¹⁸ Machiavelli, i. m. I. 155. o.

¹¹⁹ I. m. I. 59. o.

¹²⁰ I. m. I. 81. o. Bár a mű a fejedelemről szól, ez a szabadságfogalom annak a harcos reneszánsz embereszménynek a leírása, amelynek csodálatos szimbóluma Michelangelo Dávidja. Vö. Tolnay, i. m. 229. o.

¹²¹ A humanista felfogás legjellemzőbb képviselője Giannozzo Manetti *De dignitate et excellentia hominis* c. műve.

belső^{1 2 2} tulajdonságait a *virtus* (virtú) fogalma jelöli. A *virtus* lényege a változó helyzet felismerése, az ahhoz igazított cselekvés, az idők változását követő eljárás.^{1 2 3}

Machiavelli felismerte: *az az ember szerencsés – és szabad –, aki megfigyeli és megérti a világ dolgainak sorsszerű változásait, és cselekedeteit ezekhez igazítja.*

„Más út vezet a dicsőséghez romlott közösségben, mint olyanban, amely még egészséges. Az ember cselekedeteiben, főleg a nagy dolgokban, figyeljen a korra, ahhoz igazítva a tetteit . . . Az nagyon ritkán téved, és mindig szerencse kíséri, aki tetteit az időkhöz igazítja, és soha nem enged a természet kényszerének”^{1 2 4} – ezzel a tétellel kapcsolódik Machiavelli legjobban a filozófia egyetemes vonulatához, ahhoz a Hegelhez is, aki szerint „mivel nem a filozófiát érdeklő legfőbb kérdést teszi vizsgálódásai tárgyává, s nem a gondolatból okoskodik: azért nem tartozik tulajdonképp a filozófia történetébe. Hozzájárult ahhoz, hogy az ember jobban kezdett érdeklődni az iránt, ami az övé, tapasztalata, tudása stb. iránt, hogy kezdett bízni magában, hogy mindez becses és érvényes számára; s ez főérdeme.”^{1 2 5} A korabeli társadalmi-politikai gondolkodás korlátait természetesen Machiavelli sem haladta meg; „realista” műve nem mentes idealisztikus, utópisztikus vonásoktól: vizsgálódása túlnyomórészt a kiemelkedő egyéniségek küzdelmére korlátozódik, a történelem valódi mozgatórugóit nem ismeri föl; a gazdaságnak, a technikai fejlődésnek vagy éppen az osztályok harcának szerepe nem, vagy csak távoli sejtésekben bukkan fel. A politika és a morál elválasztása, valamint a politikai elmélet és gyakorlat összekapcsolása két óriási jelentőségű lépés, amely akkor válik majd a teljes értelemben vett politikai filozófiává, amikor kiegészül a metapolitikai elemek szerepének felismerésével.

^{1 2 2} Erről lásd Heller, i. m. 92–100. és 331–338. o. Machiavelli felfogásának példája a következő idézet: „Az ember csak előmozdítja a sors akaratát, de nem szegülhet vele szembe, mozgathatja a gépezetét, de nem állíthatja megműködését. Az ember soha ne hagyja el magát: nem ismeri a sors célját, a sors pedig ismeretlen, kacsaringós utakon halad előre, ezért az ember mindig reméljen, aki pedig remél, az a legnagyobb szerencséjében és a legnagyobb balsorsban sem hagyja el magát soha.” I. m. I. 315. o.

^{1 2 3} A pusztán hatékony, eredményes, de minden erkölcsi kritériumtól mentes cselekvést Croce (*Filosofia della Pratica*, Bari, 1909. 217. o.) és nyomán Ercole (i. m. 40. o.) *ökonómikus virtus*nak nevezi. A *virtus*ba Machiavelli beépít egy relatív értékfogalmat: a *jó* hatalomgyakorlást. Virtusfelfogását legjobban ez a mondat érzékelteti: „Jól alkalmazott kegyetlenségnek nevezzük azt, ha rosszról egyáltalán jót mondani lehet (*ebből kitűnik, hogy amit morális szinten maga Machiavelli is rossznak tartott, azt a politikai szférában jónak kellett neveznie*), amire hirtelen, a körülmények kényszerítésére kerül sor (*ez még a ökonómikus szint*) s amit nem kitaróan alkalmaznak, idővel pedig a lehető legnagyobb mértékben az alattvalók érdekeire fordítják” (*virtú*). I. m. I. 33. o. L. még Paczolay Péter: „Az ismeretlen Machiavelli”; *Világosság*, 1979/10. sz. 649. o.

^{1 2 4} I. m. I. 361. o.

^{1 2 5} Hegel, i. m. III. 184. o.

SUMMARY

Péter Paczolay: Savonarola and Machiavelli From the crisis of the ideals to the realism of the crisis

The dynamical economic and social change of the 13th century's Italy towards the end of the 15th century declined: the "medieval" or "old" type of the production and the commerce — based on luxury articles instead of mass products — did not make possible the arising of capitalism. The economic crisis was accompanied by a permanent political crisis, which manifested in the peninsula's disunity, and in the changes of the state system — leading from the republic to the principality. Both the political practice and theory had to face serious problems. Two groups of the theoretical answers can be distinguished — simplified — one is the so-called "idealistic" approach, which tried to put in practice ideal solutions; the "realistic" tendency endeavoured to draw the conclusions from the description and analysis of the reality in fact, and on this base give the programme of the practical action. These

two approaches worked in close connection with each other, sometimes in the same author as well.

Girolamo Savonarola of Florence typically represents the first mentioned approach' in his anticapitalistic programme he criticizes the negative features of the inevitable changes on a moralistic base. He hoped that the solution of the complicated situation would be the terrestrial realisation of an ideal; he had too much trust in the power of the spiritual influence and the moral revival.

Niccolo Machiavelli's views are radically different: according to him in the politics the act's measure is the end, the criterium of the means' choice is utility, so Machiavelli distinguishes the political action from the moral theoretically, too. The aim is the national unit, and from this point of view judges also the question of the form of states.

РЕЗЮМЕ

Петер Пацолэй: Савонарола и Макиавелли: С кризиса идеалов до реализма кризиса

Динамическое экономическое и общественное развитие 13-ого века в Италии, на конце 15-ых веков пошло в упадок: «старый» тип товарного производства и торговых связей, основанный на производстве и торговле предметов роскоши не дал базис для развития капитализма. Экономический кризис сопровождалось постоянным политическим кризисом, сказавшийся в раздробленности полуострова и в изменении государственного строя с республики до автократии. Политическая практика и теория смотрела в глаза серьезным проблемам. Теоретические ответы возможно разделить на две группы (конечно это упрощение вопроса): первое: «идеалистичный» подход к вопросу которой попробовал переводить в практику идеалистические решения, второе: реалистическое направление с анализии действительного положения попробовал делать выводы и дать программы практического действия. Это два направления

совместно жили в Возрождении, часто в произведении единого автора.

Флорентийский Джироламо Савонарола типический представитель первого направления: в своём антикапиталистическом программе критиковал отрицательные черты необходимого развития на основе нравственности. Решение сложных политических положений он надеялся по земное осуществление одного идеала, он слишком верил в роль духовного воздействия и морального преобразования.

Взяды Николо Макиавелли в корне отличаются. По ему мнению в политике мерило действия — это — конечная цель, критерий выбрания средств — это — полезность, так теоретически Макиавелли отделил политические действие от нравственности. Национальное единство являлся целью, и Макиавелли под этим углом считал и вопрос государственного строя.

A LOGIKAI ELLENTMONDÁSRÓL

ERDEI LÁSZLÓ

1 Ha az ellentmondás-probléma tárgyalását a legeslegelején akarnám kezdeni, akkor az első kérdést bizonyára így kellene megfogalmaznom: *vannak-e az objektív valóságban – a természetben, a társadalomban, a gondolkodásban – ellentmondások?* Véleményem szerint azonban szükségtelen eddig visszamennünk. Ez a kérdés ugyanis nem kérdés; az ellentmondások objektív létezését nem lehet kétségbe vonni. Valaki persze kísérletet tehet erre (ahogyan mindig is voltak, s még egy ideig lesznek is ilyenek). De ha *tárgyilagosan* néz körül a világban – személyes viszonyai között, családjában, munkahelyén, a földön, ahol él stb. –, akkor nem tagadhatja, hogy *ellentmondások o b j e k t í v e léteznek, vannak.*

1.01 Mindehhez még az is hozzátartozik, amiről itt csak érintőlegesen lehet szó, hogy ti. azok a rendszerek, amiket a formális logika alapján felépíthetünk, azok a gyakorlati eljárások, amiket a formális logika alapján kidolgozhatunk, *csak mechanikai* rendszerek, eljárások lehetnek. – Ezen a területen van az ún. ellentmondásmentesség-követelménynek is létjogosultsága. Mert egy mechanikai rendszerbe – pl. egy órába, egy automatizált termelési folyamatba – csak olyan elemek építhetők be, amelyek *egyértelműen* a szóban forgó mechanizmus feladatának az ellátását mozdítják elő. – Nem építhető be az órába egyetlen olyan alkatrész sem, amelyiknek az a feladata, hogy az óra egyáltalán ne, vagy ne pontosan mutassa az időt. Éppígy, egy automatizált termelési folyamatba sem kerülhet be semmiféle olyan elem, amelyik ellenkező célok irányába fordítaná, vagy igyekezne fordítani a folyamat menetét. – *Abszolút* értelemben vett mechanizmusok kiépítésére az ember természetesen nem képes, ilyenek soha és sehol nem is lehetségesek. (Az ellentmondás ugyanis abszolút értelemben kiirthatatlan belőlük: minden mechanizmus előbbutóbb „elkopik”. Vagy, ami ugyanaz: a perpetuum mobile létrehozhatatlan.) De a mondottak alapján jól látható mégis, mi az igazi feladata és szerepe a formális logikának itt éppígy, mint általában az elmélet, a gyakorlat terén. – Ezzel szemben minden olyan rendszer, amelyik nem mechanikai, hanem *élő, eleven* rendszer, nemhogy megengedi, *kifejezetten megköveteli* az ellentmondó tendenciák jelenlétét magában. Enélkül ti. abszolúte képtelen lenne *bármiféle* változásra, kiváltképpen *fejlődésre*. („Elkopni” sem tudna.)

Az ember nem lehet meg mechanikai rendszerek nélkül; ez a formális logika létjogosultságának az objektív alapja. De nyilvánvaló, hogy a jelen, még inkább a jövő, egyre inkább az élő, eleven rendszerekkel – pl. a társadalommal, vagy az egy napon mesterségesen létrehozott élő anyaggal – kapcsolatos problémák megoldását követeli meg. És ez a dialektikus logika létjogosultságának az objektív alapja. Egészen pontosan szólva: az élő,

eleven rendszereknek a mechanikai rendszerekkel szembeni objektív fölényéből adódik a dialektikus logikának a *formális logikát is meghatározó, hangsúlyosabb* volta.

1.1. Ha az ellentmondások objektív létezése nem kérdés, akkor a tulajdonképpeni kérdés nyilvánvalóan így fogalmazandó meg: *hogyan viszonyuljunk az ellentmondásokhoz?*

1.1.1 Vajon az ellentmondások *kizárólag* negatív tényezők? Ez az álláspont annyiban érthető lenne, hogy az ellentmondások nem egyszer valóban igen kellemetlen valamik. Felbolygatják a rendet és a harmóniát. Gyakran nemcsak egyes emberek, hanem egész népek, az egész emberiség számára is kínzó, tragikus helyzetet teremtenek. Tehát alig várjuk, hogy megoldódjanak és eltűnjenek. Ennek ellenére, a dialektika azt tanítja: az ellentmondások *elsősorban nem* negatív tényezők. Igaz, hogy mindenütt felkavarják az állóvizet, nehézségeket, zűrzavart, problémákat okoznak. De éppen ezért az ellentmondás „minden mozgás és elevenség gyökere”¹. Ellentmondások létrejötte, kibontakozása és megoldása nélkül nincs élet, nincs előrehaladás, nincs fejlődés.

1.1.2 Nem kell tehát tapsolnunk örömminkben, ha valahol ellentmondásokba ütközünk. – Különbösen is: tapsolni akkor szoktunk, amikor az ellenmondás megoldása végre napirendre kerül. – Kiváltképp nem szabad mesterséges ellenmondásokat gyártanunk; ez rendkívül kártékony. De úgy sem szabad tennünk, mintha az ellenmondás létezése valamiféle káros elváltozás tünete lenne csupán, amit ezért „kiirtani” kell. – Kiirtani, azaz formális értelemben vett „ellentmondásmentes” helyzetet teremteni. – Az igazi ellentmondást *nem lehet* kiirtani. *Az igazi ellentmondás objektív: tőlünk, akaratunktól függetlenül létezik.* Ezért nem kiirtani, *megoldani* kell. *Az ellentmondást megoldani azonban csak úgy lehet, ha pozitív és negatív mozzanatát egyaránt érvényesítjük.* Vagyis ha a megoldás nem a régi mesterséges, minden áron és minden eszközzel való fenntartása, hanem *előrelépés, felemelkedés, fejlődés.* – És ez valami egészen más, mint a formális „ellentmondásmentesség” tevése.

1.2 A dialektika azt tanítja: „*minden dolog önmagában ellentmondó*”². Itt azonban két dolgot világosan meg kell különböztetnünk egymástól. – Minden ellentmondásainak a létrejöttén, kifejlődésén és megoldásán keresztül halad előre, ebben nyilatkozik meg egész élete. Ez azonban semmiképpen sem úgy értendő, hogy bármiféle tárgyat véve alapul, benne minden meglévő viszony mindig ellentmondásos viszony. Mert ahol még nem jött létre, vagy ahol már megszűnt, ott a (szóban forgó) ellentmondás *nincs, nem létezik.* Következésképpen a világban mindig találunk olyan tárgyakat, amelyek ellentmondása még vagy már nem létezik, s így, ebben az értelemben *nem-ellentmondó* tárgyak. Ahogyan megtaláljuk mellettük az *ellentmondó* tárgyakat is, ellentmondásuk életfolyamatának, fejlődésének adott fokán. És ebből a szempontból nézve nincs különbség sem a természet, sem a társadalom, sem a gondolkodás között; *mindenütt* az ellentmondás a mozgás és az elevenség gyökere.

2 Az ellentmondás szempontjából nézve tehát ilyen a valóság a maga objektív mivoltában, beleértve ebbe a gondolkodást is. – Azzal a különbséggel (ami egyébként a természet és a társadalom összefüggésében is érvényes), hogy ti. a gondolkodás *gondolkodás*; hogy tehát a valóság végső, ún. ontológiai törvényszerűsége benne nem mondjuk

¹ G. W. F. Hegel: *A logika tudománya* II, Budapest 1979, 51. o.

² Uo.

fizikai vagy matematikai (stb.), hanem a *gondolkodás természetéből szükségszerűen következő*, azaz *logikai* törvényszerűségként érvényesül. Az ellentmondással kapcsolatos logikai probléma mármost e valóság *gondolati-logikai leképezésével* összefüggésben jelentkezik.

2.1 A gondolkodás *megismerő*, a rajta kívül levő tárgyakat, a világot megfelelő gondolatokból megfelelő gondolati eszközökkel a fejünkben *felépítő, elsajátító* gondolkodás. Az a dolga – egyik dolga –, hogy képet alkosson magának a bennünket körülvevő világról.³

De nem akármilyen, hanem *tárgyhű* képet! Mert csak, amennyiben valamely tárgyról, a világról – legalább adott összefüggésben – valóság-hű képünk van, mondhatjuk, hogy *tudunk* valamit róla; hogy *egyáltalában* tudással rendelkezünk.

2.1.1 A *tudás* mibenlétét nyilvánvalóan nem lehet a *megismerés tárgyától* elszakítva meghatározni; közvetlensége szerint „A tudás . . . a tárgy léte a tudat számára”⁴. Ha tehát nincsenek a tárgyról, még pedig a tárgyat hiven visszaadó ismereteim, semmit sem tudok a tárgyról, a világról. Csak a *tárgyhű*, általánosan fogalmazva: *csak a valóság-hű ismeret tudás, mert egyedül ez mond valami objektívet magáról a tárgyról, a valóságról*. Olyasmit, amit nem azért gondolok róla, mert nekem így tetszik, hanem mert *objektíve* így, és nem másként van.

2.1.2 Ez a helyzet az igaz és a hamis – általában bármely logikai érték – esetében is. *Csak a valóság-hű ismeret igaz, ahogyan csak azt az ismeretet nevezhetem hamisnak, amelyik nem valóság-hű*. Hogy tehát egy ismeretről eldönthessem, igaz-e vagy nem (stb.), a *tárgyhoz magához* kell folyamodnom, *az objektív valóságot kell alapul vennem*. S mert az ember számára a valóság általában mindig valamilyen *gyakorlatban* jelentkező valóság – az érzéki gyakorlattól a társadalmi gyakorlat legmagasabb fokáig –, *az objektív valóság alapul vétele és a gyakorlat alapul vétele számára végső soron ugyanaznak az alapul vétele*.

2.2 Az ellentmondás összefüggésében ez mármost azt jelenti: ha a valóság valamely meghatározott területén objektíve nincs jelen ellentmondás, akkor ezt csak akkor fejezzük ki gondolatilag is valóság-hűen, ha fejünkben az idevonatkozó gondolatok között sem lesz ellentmondás. Ellen esetben *logikai hibát* követünk el. Mert *ha ellentmondóként gondoljuk el azt, ami objektíve nem-ellentmondó, akkor az így alkotott gondolati kép nyilvánvalóan ellenkezik a valósággal*. Hiszen nem valóság-hű, azaz hibás leképezés eredménye, terméke.

A valóságban azonban nemcsak nem-ellentmondó, hanem ellentmondó viszonyok is léteznek; objektíve. Ha ezekről is valóság-hű képet akarunk alkotni, ha ezeket is valóság-hűen akarjuk kifejezni, leírni, akkor a fejünkben is, a megfelelő gondolatok között a megfelelő, azaz ellentmondásos viszonyokat kell kialakítanunk. Ellen esetben szintén *logikai hibát* követnénk el, mépedig ugyanolyan természetűt, mint az előbbi esetben, csak ellenkező előjellel. Mert *ha nem-ellentmondóként gondoljuk el azt, ami objektíve egyéb-*

³ *Kép*, teljesen abban az értelemben, hogy ti. „az elvonttól a konkrétához felemelkedő módszer csak az a módja a gondolkodásnak, amellyel a konkrétat elsajátítja, mint szellemileg konkrétat újraalkotja”. Marx: „A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai”; *Marx és Engels Művei* 46/I, Kossuth, Budapest 1972, 27. o.

⁴ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Budapest 1973, 54. o.

ként ellentmondó, akkor gondolataink ugyan nem mondanak ellent egymásnak, de éppen ezért (!) a gondolati kép megintcsak ellenkezik az általa így nyilvánvalóan nem valóságúen leképezett objektív valósággal. Tehát hibás.

2.2.1 A formális logikusok egy része számára az ellentmondás mint logikai hiba ellentmondó gondolatok közötti viszony. A megfelelő konkrét esetekben viszont sohasem azért van az ellentmondás logikai hibájáról szó, mert gondolataink mondanak ellent egymásnak, hanem azért, mert így maga a gondolati kép van ellentmondásban magával az objektív valósággal. Hiszen ellentmondóként fejezi ki azt, ami a valóságban nem-ellentmondó.

De – mondhatná a szóban forgó formális logikus – nem beszélhetek logikai hibáról akkor, ha az nem a gondolkodás logikájában magában fellépő hiba. Csakhogy elképzelhető-e, hogy a valóságról alkotott kép logikailag minden porcikájában hibátlan, maga a kép azonban mégis hibás?! Nem, nem képzelhető el! Kell, hogy minden ilyen esetben magában a logikában legyen a hiba! Mert ha abszolúte semmiféle logikai hiba nincs benne, akkor a tárgyáról alkotott gondolati képek hibátlannak, valóságúhűnek kell lennie.

És valóban: ha az objektíve ellentmondót nem-ellentmondó gondolatokkal fejezzük ki, akkor itt ez éppen a logikai hiba. Mert – Engelszel szólva – „ha valamely dolog az ellentéttel terhelt, akkor önmagával ellentmondásban van és gondolati kifejezése ugyancsak”⁵!

2.2.2 Az említett formális logikusok általában erénynek tekintik, ha ellentmondásmentesen írják le azt, amit valóságúen csak ellentmondó gondolatokkal lehet leírni. De miért lenne ez erény? Miért lenne ez tudományosan helytálló? Vajon ebben az esetben nem olyan emberekről van-e szó, akiről Marx más összefüggésben így írt: „amit a közönséges emberi értelem irracionálisnak tart, az a racionális, és ami racionális számára, az maga az irracionális”⁶.

2.3 Még egyszer, röviden: a világban vannak nem-ellentmondások, és vannak ellentmondások. A valóságú gondolkodásban tehát a nem-ellentmondást nem-ellentmondóként, az ellentmondást ellentmondóként kell leképezni, megformulálni. Ha bármelyik esetben ellenkezőleg járunk el, logikai hibát követünk el, az a z (formális értelemben) ellentmondásba kerülünk a valósággal. Akár kifejezésre jut ez közvetlenül magában a gondolkodásban is (bizonyos gondolatok ellentmondásaként), akár nem.

3 Könnyű belátni: ha az objektív nem-ellentmondások és ellentmondások gondolati leképezése során a fentieket a formális logikusok említett része is szem előtt tartaná, akkor az ún. ellentmondás-probléma egyszerűen nem létezne. Mert a fentiek szerint nyilvánvaló: a gondolkodásból a valóság ellentmondó gondolatokkal való leírása nincs kizárva. Ellenkezőleg! A megfelelő esetekben éppen az utóbbi a jogos követelmény. – Vagyis nem minden gondolatok-közi ellentmondás logikai hiba, ahogyan megfordítva: bizonyos esetekben a gondolatok ellentmondásmentessége a logikai hiba. – A formális logikus szerint azonban a gondolkodásban fellépő bármely lehetséges ellentmondás logikai hiba. Tehát az is, amelyik pedig objektíve létező, valóságos ellentmondást

⁵ Engels: „A természet dialektikája”; Marx és Engels Művei 20, Kossuth, Budapest 1963, 676. o. (Az utolsó kiemelés tőlem – E. L.)

⁶ Marx: A tőke, III; Marx és Engels Művei 25, Kossuth, Budapest 1974, 734. o.

testesít meg. De hogyan lehetne logikai hiba az ellentmondás *ellentmondásként* való leképezése? ! Hogyan lehetséges az, hogy ha a nem-ellentmondást ellentmondó gondolatokkal fejezzük ki, akkor az a (szóban forgó) formális logikus szerint – *helyesen!* – logikai hiba. Ha viszont az ellentmondást nem-ellentmondó gondolatokkal fejezzük ki, akkor ez, ugyanezen formális logikus szerint *nem* logikai hiba. Holott ebben az esetben az eredmény nyilvánvalóan hamis, és éppen azért az, mert *n e m* *ellentmondó* gondolatokkal fejezik ki az objektíve ellentmondót!

4 Minthogy ebben a munkában két különböző ellentmondásról és így két különböző ellentmondás-elvről lesz szó, célszerű ezeket nevükben is megkülönböztetni egymástól. Ezért a továbbiakban a logikai hibának számító ellentmondást megfogalmazó formális logikai törvényt *nem-ellentmondási elvnek* fogom nevezni. Elvégre ebben az esetben az ellentmondás létjogosultságának a tagadásáról van szó. Az *ellentmondás elve* nevet viszont a megfelelő dialektikus logikai törvény számára tartom fenn. Mert itt valóban az ellentmondás igenléséről beszélünk, és arról, hogy a dialektikus gondolkodásban ezek az ellentmondások – *amennyiben* objektív ellentmondások leképezései – sohasem tekintendők logikai hibáknak.

4.1 A nem-ellentmondás elvét a formális logikában többféle módon definiálták. Számomra azonban még mindig Arisztotelész egyik definíciója tűnik a legteljesebbnek (a nem-ellentmondás helyes értelmezése szempontjából). Ez így hangzik: „*Lehetetlen, hogy egy és ugyanaz az állítmány egy és ugyanazon alanyhoz egyszerre és ugyanazon vonatkozásban . . . hozzá is tartozhassék, meg ne is*”⁷. – Megformulázva, egyik egyszerű alakja szerint:

$$\overline{p \cdot \bar{p}}$$

amikor is „p” egy tetszőleges ítélet, a pont a két adott ítélet közötti viszony jele, a vízszintes vonal pedig annak, ami fölé húzva van, az egyszerű tagadása. A formula tehát így olvasandó: nem igaz az, hogy p igaz és hogy („egyszerre és ugyanazon vonatkozásban”) p tagadása is az.

A formális logikus közelebbről is meghatározza, melyek azok az ítélet-viszonyok, amelyekre a nem-ellentmondás elve vonatkozik. Ismeretes bizonyára az ítéletek *A, E, I, O*, jelölése, ennek jelentése.⁸ Ezeket felhasználva tehát: a nem-ellentmondás elve az *A–O, O–A*, illetve az *E–I, I–E*, ún. kontradiktórikusan ellentétes ítéletviszonyokra vonatkozik. Minden ilyen esetben, ha az első igaz, akkor a második hamis; harmadik eset pedig nem lehetséges. – Pl. ha igaz az, hogy „Minden ember élőlény”, akkor nem igaz az, hogy „Némely ember nem élőlény”; ha igaz az, hogy „Egyetlen ember sem isten”, akkor nem igaz az, hogy „Némely ember isten” stb.

4.1.1 Az előbb mondottak szellemében szeretném máris rögzíteni, hogy a nem-ellentmondási elvnek ezt az Arisztotelésztől eredő, így a továbbiakban általában arisztotelészinek nevezett értelmezését *egyértelműen helyesnek, mindig és mindenütt betartandó logikai törvénynek tartom*. Félreértések elkerülése végett azonban azt is nyomban rögzí-

⁷ Arisztotelész: *Metafizika*, Budapest 1936, 101. o.

⁸ Az *A* az általános állító, az *E* az általános tagadó, az *I* a részleges állító, az *O* a részleges tagadó ítélet jele.

tenem kell, hogy – szintén az előbbieik alapján – nem teljesen azért és úgy, amiért és ahogyan a mai (szimbólikus) formális logika többnyire teszi.

A mai formális logika általában *abszolutizálja* ennek a törvénynek az érvényét. Én ezzel szemben egy korlátozást vezetek be.⁹ Eszerint: *Amennyiben a dolgok, tulajdonságok (stb.) meglétééről vagy meg nem léteéről van szó, akkor két, egymással kontradiktórikus ellentétben álló ítélet nem lehet együtt* – „egyszerre és ugyanazon vonatkozásban” – igaz. Mert ebben az esetben „*valami vagy A vagy nem-A: harmadik eset nincs*”.¹⁰

4.1.2 Miért van szükség arra, hogy a fenti korlátozást a nem-ellentmondás elvéhez hozzátagyjuk? – a kérdést először G. V. Plehanov válaszolta meg.¹¹ Azért, mert a nem-ellentmondás elvének az érvénye *csak és csupán* azokra az esetekre vonatkoztatható, amikor arról van szó, hogy egy tárgyat, egy tulajdonságot jelölő fogalmat mint ún. alanyt megillet-e valóban egy ún. állítmány, vagy sem. Ha ugyanis nem ez, hanem az a kérdés, hogy „a fogalom által jelölt, egyébként létező tárgy, tulajdonság *hogyan, miképpen* van?” – akkor már egészen másról van szó, mint amiről az arisztotelészi értelmezés beszél. Minthogy ugyanis minden mozog, a mozgás pedig minden lehetséges formájában „a létező ellentmondás”¹², azért *folyamatok* leírására az arisztotelészi értelmezés már nem használható.

Az utóbbi problémakör azonban már a nem-ellentmondás elvének a másik értelmezésével függ össze.

⁹ Véleményem szerint teljesen Arisztotelész *szellemében*. Igazolása azonban itt érdektelen, ezért szükségtelen kitérnem rá.

¹⁰ Hegel: *A logika tudománya* II, jelzett kiad., 50. o. – Olyannyira nincs, hogy már ki is zárja a leggondolatszegényebb „ellenérvet”, amit ebben az összefüggésben egy formális logikus egyáltalában hangoztathat. Eszerint „p.nem-p” az ún. dialektikus ellentmondást fejezi ki. (Az az ellentmondást, ami nem gondolatok, hanem az objektív valóság más tartományaiiban – a természetben, a társadalomban – létező dolgok közötti ellentmondás.) Ezt, minthogy valami objektíve létezőt és igazat fejez ki, *logikailag egyetlen (!)* állításnak kell tekinteni. Más szóval: „p.nem-p \approx p”. Az utóbbi „p” lenne tehát gondolati-logikai megfogalmazása az ún. dialektikus ellentmondásnak. – Ez az „eljárás” azonban egyszerűen „nem-ellentmondással” silányítja az ellentmondást. (Abban a hitben, hogy ha nem látjuk az ellentmondást, akkor nincs is ott?!) És persze igaz az, hogy *ezzel* a „p”-vel szemben a neki formálisan ellentmondó „nem-p” nem lehet igaz. (Semmilyen logikában sem.) \rightarrow Vagyis ha pl. azt állítom, hogy mozogni annyit tesz, hogy a mozgó test itt és most van is („p”), meg nincs is („nem-p”), és ezt az *összetett (!)* ítéletet, helyesen, igaz ítéletnek tekintem, akkor, egy ezzel az ítélettel formális ellentmondásban levő ítéletet semmi módon nem tekinthetek igaznak. – De csak egy gyerek nem látja, hogy ez az „eljárás” egészen egyszerűen megkerülte azt a különben általa is kényszerűen rögzített tényt, hogy „p” valójában nemcsak ellentmondó tárgyak objektíve létező dialektikus egységét, hanem *ellentmondó gondolatok együttes igazságát* is kifejezi! Vagyis ez az eljárás is kénytelen az objektív ellentmondást ellentmondó *gondolatok* segítségével – a „p” és „nem-p” formális ellentmondás „p”-je mögé elbújtatott „p.nem-p” gondolatok együttes igazságával – kifejezni. Egyszerűen azért, mert *igazik* módon másképpen nem fejezheti ki!

Ezt az „eljárást” – amit azért kell idézőjelben emlegetni, mert megengedhetetlen módon *kettős* jelentést ad mind „p”-nek, mind „nem-p”-nek – tizenhét évvel ezelőtt egyszer már kritikailag letudtam, kimutatva önmagát elpusztító lehetetlenségeit. – Erdei László: „Az ellentmondás elve a formális és a dialektikus logikában”; *Magyar Filozófiai Szemle*, 1963/4, 605–606. o. – De mert most újra előkerült, kénytelen voltam újra kitérni rá.

¹¹ G. V. Plechanov: *A marxizmus alapvető kérdései*. Budapest 1947, 52–60. o.

¹² Hegel: *A logika tudománya* II, jelzett kiad., 52. o.

4.2 Közvetlenül megjegyezve: tartozom Hegelnek azzal, hogy felhívjam a figyelmet rá: a nem-ellentmondási elvnek ezt az arisztotelészi értelmezését ő is elfogadta. Legalábbis erről tanúskodik *Nagy Logikájának* az az egyetlen helye, ahol erről beszél. – Megfogalmazva ugyanis az ellentét (!) dialektikus logikai elvét, a továbbiakban így ír róla: „De nem így szokták értelmezni, hanem rendszerint azt a jelentést tulajdonítják neki, hogy egy dolgot valamennyi állítmány közül vagy maga ez az állítmány vagy pedig nemléte illeti meg.” És hozzáteszi: „a tétel oly jelentéktelen, hogy nem érdemes kimondani”¹³. – Hegel tehát a nem-ellentmondás elvének arisztotelészi értelmezését *elfogadta*. Mert az, hogy egyébként „jelentéktelennek” nyilvánítja, *nem* a nem-ellentmondás elvének az elvetését, csupán *másfajta értékbesorolását* jelenti. – A formális logikus az utóbbiért hibáztathatja Hegelt (bár, hogy erre van-e *igazi* jogalapja, vagy sem, azt véleményem szerint majd a jövő mutatja meg). De egy pillanatig sem állíthatja, hogy Hegel ezt az elvet elvetette volna.

5 A második értelmezés első szabatos-tudományos definíciója J. M. Bocheński szerint Albert von Sachsentől ered.¹⁴

5.1 Mai – K. R. Poppertől eredő – megfogalmazásában így hangzik: „*egy pár ellentmondó premisszából bármely zárótétel levezethető*”¹⁵. Tehát nemcsak bármelyik igaz, hanem pl. bármelyik hamis zárótétel is.

5.1.1 Az érvelés alapja itt nyilvánvalóan az, hogy a bármely lehetséges pozitív ítélettel szemben felállított ellentmondó negatív ítélet a lehetséges ítéletek abszolút összességének a foglalata, a pozitív kivételével. Ebből kindulva az ellentmondó ítéletek együttes igazságát, az ebből következőket Popper az alábbi formulában foglalja össze¹⁶:

$$\frac{\text{non-p}}{p \vee q} \\ q$$

Más szóval, ha igaz nem-p és igaz p vagy q, akkor q¹⁷. Pseudo Duns Scotus példája szerint: „Szokrátesz fut és Szokrátesz nem fut, tehát Rómában vagy”¹⁸.

5.2 És ez akkor is érvényes, ha az univerzum nem a lehetséges ítéletek abszolút összessége, hanem egy *tetszőleges* – szubjektív alapon s így *specifikusan körülhatárolt* – univerzumról van szó. (Természetesen az univerzumot objektív alapon kell körülhatárolni: végső soron ez az igazán helyes!) – Vegyük fel pl. az „ember”-re vonatkozó lehetséges ítéletek abszolút összességét mint univerzumot, tekintet nélkül arra, hogy igazak-e vagy sem. (Egy részükről amúgy sem tudjuk biztosan: igazak-e, vagy sem.) Emeljük ki ebből az univerzumból bármelyik igaznak tekintett ítéletet, s jelöljük „p”-vel. Világos: ha a kiemelt ítélet „p”, akkor a (szóban forgó) univerzumon belül lehetséges összes többi ítélet együtt „nem-p”. Egyrészt tehát az összes lehetséges igaz ítélet, másrészt az összes lehetséges

¹³ Uo. 50. o.

¹⁴ J. M. Bocheński: *Formale Logik*, München 1956, 237. o.

¹⁵ K. R. Popper: „What is Dialectic? ”; *Conjectures and Refutations*, London 1963, 319. o.

¹⁶ Uo.

¹⁷ És „p vagy q” igaz, ha „nem-p” igaz volta ellenére „p”-t is igaznak tekintjük, mert az alsó tételben felállított formális diszjunkció csak akkor hamis, ha mind a két tagja hamis.

¹⁸ Idézi Bocheński, i. m. uo.

hamis stb. ítélet („p” kivételével). Mert ezek valamennyien együtt alkotják „nem-p” tartalmát, tehát „nem-p” bármelyikükkel (valamennyivel) *behelyettesíthető*.

5.2.1 Hangsúlyozni szeretném, hogy ez a formula formális logikai szempontból nézve *teljesen korrekt*, tekintet nélkül az eredmény logikai értékére. Hiszen a formula nem azt mondja, hogy az eredmény mindig igaz, hanem azt, hogy a (megadott) univerzum keretei között *bármilyen levezethető*.

Világos azonban, hogy a formális logikában minden ilyen logikai levezetés értelmetlen és megengedhetetlen. (Nem következtetés.) Csakhogy megint hozzá kell tennem: a dialektikus logika sem akárminek, hanem a józan emberi *észnek* a logikája. Nevetséges lenne tehát feltételezni, hogy a dialektikus logika efféle „következtetéseket” megenged magának.

5.2.2 Túl ezen, az első, az arisztotelészi értelmezés eredeti, *korlátozott érvényre* lehetővé teszi, hogy valamilyen más *típusú* ellentmondó ítéletek együtt azért igazak lehessenek. (Persze csak akkor, ha ilyenek vannak.) A második értelmezés azonban *abszolúte minden lehetséges* ellentmondó – egymást tagadó¹⁹ – ítéletpárt logikai hibának nyilvánít. – Vagyis hallgatólagosan vagy nyíltan az arisztotelészi értelmezés eredeti, korlátozott érvényét *abszolútizálja*. – Ha tehát semmi módon nem lehet igazolni, hogy van az emberi fejekben egy másik logika, amelyikre a *második értelmezés nem érvényes*, akkor valóban nincs más logika, csak a formális, és a dialektikus logika – *az egész dialektika!* – kérdését egyszer s mindenkorra levehetjük a tudomány napirendjéről.²⁰

5.3 Röviden: a feladat annak elvi-logikai bizonyítása, hogy az élő, eleven gondolkodás valóságos logikájában a valóban objektíve létező ellentmondást kifejező ellentmondó előzmények együttes igazsága egyetlen univerzumon belül sem teszi lehetővé *bármely tetszőleges* kijelentés levezetését. Még inkább annak bizonyítása, hogy *csak bizonyos* kijelentések vezethetők le belőlük; hogy a negatív ítélet *csak bizonyos* pozitív ítéletekkel helyettesíthető be. Továbbá, hogy amennyiben igaz előzményekről van szó, a levezetett ítéletek is mindig, szükségszerűen igazak lesznek.

6 A probléma megoldása néhány részfeladat előzetes megoldását igényli.

6.1 Először a negatív ítélet tartalmával, szerkezetével összefüggő sajátosságokat kell tisztáznunk.

6.1.1 Mindenekelőtt azt, hogy egy ítélet tartalmát azok a konkrét fogalmak határozzák meg, amelyek benne adva vannak. Ezeket korábban alanynak és állítmánynak nevezték, a dialektikus logikában viszont egyedinek és általánosnak. És voltaképpen az utóbbi neveket kellene alkalmaznunk. De e cikkben az általánosság fogalma ugyancsak az ítélettel, mégis más összefüggésben, ismételten szerepelni fog, s ez félreértésekre adhat alkalmat. Ugyanakkor – szemben a mai formális logikával – az ítélet e két szélsőjének a *minőségi* különbségét feltétlenül jeleznünk kell. Ezért a továbbiakban az alanyt (az egyedi

¹⁹ A mai formális logika azonosította az ítéletek között lehetséges ellentmondást és tagadást azon az alapon, hogy *A* és *E* esetében „általában nem mondhatjuk, hogy *A* akkor és csak akkor igaz, ha *E* hamis”. – W. van O. Quine: *A logika módszerei*, Budapest 1968, 102. o. – Ez szükségszerű a *mai formális* logikában, de semmiképpen sem a *logikában*.

²⁰ A logika *magánvalósága* szerint módszer, a módszer *tételezett* logika. Következésképpen, ha van materialista dialektikus módszer, akkor *szükségszerűen* van materialista dialektikus logika is, és megfordítva. Az egyik éppoly kevésbé választható el a másiktól, mint a papiros két oldala egymástól.

fogalmat) *alárendelt*, az állítmányt (az általános fogalmat) *alárendelő* fogalomnak fogom nevezni.

6.1.2 Világosan látnunk kell azt is, hogy a második értelmezés esetében *nem* kontradiktórikus ellentétben álló ítéletek ütközéséről van szó. Itt a pozitívval szemben egy olyan negatív ítélet áll, amelyik külsődleges formája szerint maga is pozitív, s amelyet negatívvá *alárendelő fogalmának ellentmondó szerkezete* tesz. – Kontradiktórikus ellentétben állnak pl. az „Ez a dolog fehér” és az „Ez a dolog nem fehér” ítéletek, ha ti. „egyszerre és ugyanazon vonatkozásban” tekintjük mindkettőt igaznak. A második értelmezésben viszont a negatív ítélet az előbbi negatív *átalakításának* az eredménye. Tehát nem így hangzik: „Ez a dolog *nem fehér*”, hanem így: „Ez a dolog *nem-fehér*”. Ebben az ítéletben, mint látható, a tagadás mozzanata egyesült az alárendelő fogalom általa tagadott mozzanatával, maga az ítélet tehát egy *pozitívig tágult negatív* ítéletté alakult át.²¹

6.1.2.1. Ha az objektív ellentmondások ellentmondásos gondolati megfogalmazása nem számít logikai hibának – és *nem számít!* –, akkor az ellentmondásnak két különböző alakja kellett, hogy kialakuljon a fejekben; *szükségszerűen*. És ez meg is történt, amennyiben a nem-ellentmondás (az ellentmondás mint logikai hiba) esetében a pozitívval szemben (*A* vagy *I*) egy át nem alakított negatív (*E* vagy *O*), az ellentmondás esetében viszont egy átalakított negatív ítélet áll. Az előbbiek együttes igazsága, a mondott pontosítással, csak logikai hiba lehet. Az utóbbiak együttes igazsága annak jele, hogy valóságos, objektíve létező ellentmondást fejeznek ki.

6.1.2.2 A gondolkodásban eszerint *két különböző minőségű tagadás* létezik; *szükségszerűen*. Az egyik az *egyszerű* (az *elvont*, a *meghatározatlan*), a másik a *kiteljesedett* (a *konkrét*, a *meghatározott*) tagadás. – Engels az előbbit *metafizikus*, az utóbbit *dialektikus* tagadásnak nevezte²². – Az egyszerű tagadás esetében a tagadás a kopula tagadása. A kiteljesedett tagadás esetében a tagadás egyesült az alárendelő fogalom megfelelő tagjával, a dialektikus logika nyelvén szólva az alárendelő fogalom különösségét tagadja. A tagadásnak ezt a tendenciáját magánvalósága szerint az egyszerű tagadás is tartalmazza. De *tételezeten* csak a kiteljesedett negatív ítéletben lép előnk.

6.1.2.3 A formális logika két különböző *minőségű* tagadást nem különböztethet meg. Amennyiben mégis, ez formális mivoltának az azonnali megszüntét jelentené. A dialektikus logikában viszont a két tagadás megkülönböztetése *szükségszerű*; *e nélkül egyetlen logika sem nevezhető dialektikusnak*.

6.1.3 Ugy tűnhet, hogy a két negatív ítélet között nincs tartalmi különbség. Valójában *alapvetően* különböznek egymástól, s ezt már Arisztotelész is rögzítette.²³ – Így írt: „'nem-fehér fa' és 'nem fehér fa' nem egyszerre érvényes. Mert ha van nem-fehér fa, akkor van fa; ami viszont nem fehér fa, az nem feltétlenül fa”²⁴. – Más szóval, az egyszerű tagadás *tételezeten* a kopula „van”-jának (az ítélet két szélső fogalma, az alárendelt és az alárendelő *viszonyának*, e viszonyok *létezésének*) a tagadása. Következésképpen felemás helyzet áll elő. Mert az, amire a tagadás közvetlenül vonatkozik, nem illeti meg az

²¹ Vö. V. I. Lenin: „Filozófiai füzetek”; *Lenin Összes Művei* 29, Kossuth, Budapest 1972, 90. o.

²² Engels: „Anti-Dühring”; *Marx és Engels Művei* 20, 137–138. o.

²³ Minthogy Arisztotelész *elfogulatlanul* vizsgálta a gondolkodás logikáját, a kétféle tagadás létezésére és különbségére *fel kellett* figyelnie.

²⁴ Arisztotelész: *Organon* I, Budapest 1979, 282. o.

alárendelt fogalmat. Az ezután következő fogalom esetében azonban nyitva hagyja a kérdést, mert erről az is lehet, hogy megilleti, az is, hogy nem illeti meg az alárendelt fogalmat. – Az ítéletben az alárendelő fogalom különössége (a „fehér”) hallgatólagosan bár, de kétségtelenül a tagadott. Az alárendelő fogalom általánosságának (a „fá”-nak) az esetében viszont nem dönt abban a kérdésben: megilleti-e az alárendelt fogalmat, vagy sem. Ezért mondja erről Arisztotelész: „nem feltétlenül fa”. – Ezzel szemben a kiteljesedett tagadás tételezetten tagadja azt, hogy a szóban forgó fa fehér lenne, de nem tagadja, *állítja*, hogy az, aminek a fehér voltát tagadja, egyébként egy fa. (Innen ennek az ítéletnek egyszerre pozitív-negatív minősége.²⁵)

A két különböző minőségű tagadást tartalmazó ítélet eszerint *rendkívül szabatosan* elkülöníthető egymástól.

6.1.3.1 Közbevetőleg megjegyezve: meglehetősen általános jelenség, hogy a formális logikus a dialektikus logika ellentmondás-felfogásának a bírálatakor az arisztotelészi értelmezés mondott feltételek közötti cáfolhatatlanságára hivatkozik. Vagyis egyszerűen nem hajlandó tudomást venni arról, hogy *a dialektikus logikában az ellentmondó ítéletek nem azonosak a kontradiktórikus ellentétben álló ítéletekkel*. – Popper pl., a dialektikus ellentmondást cáfolandó, az ellentmondó ítéletek példájaként a „Minden athéni ember” és a „Némely athéni nem ember”, illetve a „Minden athéni halandó” és a „Némely athéni nem halandó” ítélet-párokat hozza fel.²⁶ Tehát az egymással csupán kontradiktórikus ellentétben álló ítéleteket. Csakhogy ezek együttes igazságát, a mondott pontosítást is figyelembe véve, a dialektikus logika sohasem állította.

6.1.4 A. Trendelenburg óta gyakran találkozunk azzal az állítással, hogy a kiteljesedett tagadás csak „egy mesterséges forma”, amelyik „csupán a logikusok kísérletezése nyomán keletkezett”²⁷. Ez az állítás – túl azon, hogy egyszerűen tudatlanságban van a kétféle tagadás tartalmi különbségét illetően – elsősorban azon alapul, hogy ezt a típusú negatív ítéletet mind a hétköznapi életben, mind a tudományban, mintegy szemmel láthatóan csak ritkán alkalmazzuk. Valójában éppen ellenkezőleg van! E látszat oka pedig az, hogy *az élő, eleven gondolkodásban többnyire egyszerűen tagadunk ott is, ahol különben kiteljesedett tagadást alkalmazunk*. Megmutatkozik ez a tény azonnal, mihelyt ebből a szempontból is megvizsgáljuk a mindennapok során általában használt negatív ítéleteket.

Miért állítja Arisztotelész, hogy az egyszerű ítéletből: „Ez nem fehér fa”, nem következik feltétlenül, hogy akkor van fa? Mert magában az ítéletben erre vonatkozóan *semmilyen tételezett s így logikailag alapul vehető* felvilágosítás nincs. Az „ez” végtére bármire vonatkozhat, s hogy valójában mire vonatkozik, az csak a gyakorlat, azaz a *konkrét rámutatás* alapján dönthető el. Ez azonban már olyan *további* felvilágosítás, ami az egyszerű negatív ítéletben nincs tételezve.

Miért állítja Arisztotelész, hogy a kiteljesedett negatív ítéletből: „Ez nem-fehér fa”, *logikai szükségszerűséggel* következik, hogy akkor van fa? Mert ebben az ítéletben már egyértelműen rögzítve van, hogy a tagadás az alárendelő fogalom *melyik* tagjára vonat-

²⁵ A formális logikában ezt az ítéletet „végtelen ítélet” néven különböztették meg a többitől (ha egyáltalán megkülönböztették). A dialektikus logikában ez nem végtelen, hanem negatív, bár kiteljesedett (*meghatározott, konkrét tagadást tartalmazó*) negatív ítélet.

²⁶ Popper, i. m. 320. o.

²⁷ A. Trendelenburg: *Geschichte der Kategorienlehre*, Hildesheim 1963, 290. o.

kozik. Tehát az is rögzítve van, hogy melyikre *nem* vonatkozik. Még inkább, az ítéletben az alárendelő fogalom különössége az utána következő fogalom (az általános) jelzőjévé fokozódott le. Hagyjuk el a különben ellentmondó fogalommá átalakult jelzőt, az ítélet másik mozzanata, a pozitív, nyomban teljesen tisztán lép elének. – „Ez nem-fehér fa”, szóval, mindenesetre „Ez . . . fa”. – És egy „kopulás” példa: „Te nem-fehér ember vagy”, szóval, mindenesetre „Te . . . ember vagy”²⁸. Más szóval, az a *további* felvilágosítás, amelyik az előbbi ítéletből még hiányzott, itt már *tételezve* van.

Csakhogy a mindennapi életben éppúgy, mint a tudományban, ha kijelentjük, hogy „Ez nem fehér *fá*”, akkor a „fa” fogalmát *azért*, és *csak* azért vesszük fel az ítéletbe, mert *valóban* egy fáról van szó. Mert mi értelme lenne kijelentenünk: „Ez nem fehér *fa*”, ha ez a valami még csak nem is fa? ! (Hiszen az utóbbi esetben inkább így beszélünk: „Ez nem fa”.) Vajon logikusan gondolkodó embernek tartanánk-e azt, aki mondjuk egy fekete *kutyáról* mondaná: „Ez nem fehér *fá*”? !

Az élő, eleven gondolkodásban tehát vagy azt mondjuk: „ez nem fa”, vagy azt: „Ez nem fehér fa”. Az utóbbi esetben azonban tulajdonképpen kiteljesedetten tagadunk, mert (a „fehér”-t tagadva) *állítjuk* a fát; végtére azért és csak azért beszélünk fáról, mert *valóban* egy fáról van szó²⁹. Kétségtelen, hogy amikor az egyszerű tagadásban csak hallgatólagosan jelenlevő tartalmat ugyancsak hallgatólagosan *tételez*tnek vesszük, a logika szempontjából nézve *következetlenül, pontatlanul* járunk el. De ez a tényeken nem változtat. S azon sem, hogy a *logikában* a két különböző tagadást természetesen pontosan meg kell különböztetnünk egymástól.³⁰

6.2 Egy másik lényeges probléma, amiről előzetesen beszélünk kell, annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy az ellentmondó fogalom kifejez-e valami objektív valóságot vagy sem. A formális logikusok egy részének a válasza erre természetesen a *nem!* De talán nem leszünk tiszteletlenek, ha ezt a kijelentést is felülvizsgáljuk.

6.2.1 Egy konkrét tárgy leírása mindenekelőtt azt jelenti: leírni a tárgyat, ahogyan *itt és most* előttünk áll; összegezni mindazt, amire ún. „normális” feltételek között használjuk. Valójában azonban ez a tárgy *egyoldalú* leírása lenne. Mert a tárgy ezen kívül mindaz, amire még egyáltalában használni lehet, amilyen változásokra még egyáltalában képes. Vagyis minden tárgy két világosan megkülönböztethető oldalból áll. Az egyik: *tételezett* arculata, ahogyan tehát itt és most *létezik* („A”). A másik: képességeinek, változási lehetőségeinek egymást keresztül-kasul átható teljes köre; mindannak belső feltétele, amivé egyáltalában átalakulhat. Ez azonban még nincs *tételezve*; csak magánvalósága szerint, csak ún. meg nem valósított „programként” van jelen („nem-A”).

²⁸ A magyar nyelvben csupán a harmadik személyben hagyjuk el a kopula pozitív mozzanatának nyelvi kifejezését.

²⁹ Ezt Quine is akaratlanul megerősíti: „’A Tadz Mahal fehér’ tagadása nem más, mint annak állítása, hogy ’A Tadz Mahal nem fehér’ – írja –. Jegyezzük meg, hogy ez a tagadás nem úgy viszonylik az eredetihez, mint a fekete a fehérhez, hanem mint a *nem-fehér* a fehérhez; *minden esetben igaznak számít, kivéve, ha fehér.*” – Quine, i. m. 25. o. (Kiemelések tőlem – E. L.) – Vagyis Quine nem kevesebbet állít, mint azt, hogy – az *élő, eleven* gondolkodás logikájában! – az egyszerű tagadás *mindig* kiteljesedett tagadásként értendő. Teljes joggal!

³⁰ Az élő, eleven gondolkodásban viszont (legyen bár köznapi, vagy tudományos gondolkodásról szó) az utóbbira csak ott kerül sor, ahol az egyszerű tagadás nyilvánvalóan elégtelen, ugyanakkor a megfelelő új pozitív fogalom még nem áll rendelkezésre. Ez volt a helyzet pl. a *nem-euklidészi* geometria születésekor is.

Mármost, a tárgynak ez a „belsője” az ő *nem-tételezett* – nem létező, bár léttel bíró – oldala. (Lényege.) Továbbá számos (gyakorlatilag netán végtelen számú) lehetőség egymást keresztül-kasul átható szövevénye. Ennélfogva csak *egyetlen* fogalommal fejezhető ki pontosan, objektív természetének megfelelően: az ellentmondó szerkezetű fogalommal (a „nem-A”-val). Mert ez megtestesíti magában azt a tényt,

(a) hogy *minek* a magánvalósága;

(b) egyáltalában, hogy *magánvaló*;

(c) hogy *valamennyi* lehetséges magánvaló együtt, *egyetlen egységben feloldottan*;

(d) hogy még a saját természetéből következő alakulási lehetőségéről is csak azt mondhatjuk ki, amiről bennünket a megfelelő, az általa tagadott pozitív fogalom – az „A” – egyáltalában felvilágosíthat.

Pl. egy tyúktojás egyrészt az, ami: tojás. Másrészt minden olyan megvalósulási lehetőség egyben, ami saját természetéből, valamint ennek és a már létrejött – vagy az immár létrehozható – külső feltételeknek a kölcsönhatásából egyáltalában következhet. A tojásból tehát csibe bújhat ki, vagy omlettet készíthetünk belőle, vagy nem-tetszésünk jeleként valakinek a fejéhez vágthatjuk stb. (De bármelyik lehetőségről legyen is szó, csak akkor következhet be, ha megvalósulásának valamennyi feltétele biztosítva van.)

6.2.1.1 Közbevetőleg megjegyezve: a szó igazi értelmében vett dialektikus eljárás sohasem egyszerűen csak annak leírása, milyen a tárgy itt és most; ez dialektika nélkül is többé-kevésbé jól (de semmiképpen sem igazán jól) megoldható feladat. A dialektikus eljárás mindenekelőtt annak feltárása, hogy a tárgy belső természetéből következően, azaz belső szükségszerűséggel mivé fejlődik (mivé fejleszhető) majd, ha ehhez különben a megfelelő külső feltételek mindegyike is adva van. Továbbá, éppen ezért: *valamennyi* (külső és belső) feltétel feltárása.

6.2.2 Kétségtelen: az ellentmondó fogalom valami objektívet fejez ki.³¹ A tárgyat kifejező fogalom tehát akkor, és csak akkor tekinthető teljes fogalomnak, ha „A” és „nem-A” egységeként A. Más szóval:

$$A \approx A(\text{nem}-A)$$

– Pl. a tojás *fogalma* a „tojás” és a „nem-tojás” fogalmainak az egységeként a teljes vagy valóságos fogalom. – És ez *minden fogalom* esetében így van, mert *minden tárggyal* így van. (Magával a fogalommal mint tárggyal kapcsolatban is.)

6.3 További lényeges probléma az a kérdés: vajon amikor a dialektika ellentmondásról beszél, valóban ellentmondást is ért-e ezen? Mert a kifejlett ellentmondást mindig két *ellentétes* fogalom ellentmondásaként mutatja be. Nem jogosabb-e hát az objektív ellentmondást ellentétnek nevezni, és az ellentmondás nevet a logikai hibának tekintendő nem-ellentmondás számára fenntartani? – A kérdés helyes megválaszolása érdekében összegezzük az ellentmondás életfolyamatának a fő állomásait.

6.3.1 Már rögzítettük: az ellentmondás először csak benne rejltően („programként”) van. De azután (ha a feltételek különben adva vannak hozzá) létrejön, kifejlődik és

³¹ Hegellel szólva: az „azonosság és a nem-azonosság” egységéből a nem-azonosság oldalát. – Hegel: *A logika tudománya*, jelzett kiad., 50. o.

megoldódik. Mármost az, ami ily módon létrejön, eleve a meglevő régi *ellentétéként* az új. De kezdetben ez a viszony még sem nem ellentmondás, sem nem ellentét; az új a különben meglevő sokféleség *egyik*, a többivel szemben *közömbös*, a többtől pusztán csak *különböző* mozzanata. (Kezdetben *ezért* nem nyilvánvaló, hogy közülük melyik képviseli valóban a jövőt, melyik valóban az új.) Nyilvánvaló, hogy egy ilyen helyzetben az új fennmaradását *elsősorban a régi* „biztosítja”.

A továbbiakban a különböző ellentétte fejlődik. Az ellentétes oldalak egymás elleni harca egyben megkezdődik és folyik. Ebben a harcban azonban *még mindegyik feltételezi a másikat*. Az új már saját fennmaradásának az egyik, egyre inkább a legfőbb biztosítója. De *a régi nélkül még nem állhat fenn!* A harcot tehát ezen a kereten belül vívják.

Az új azonban a harc során fokozatosan *magába építi* mindazokat a létfeltételeket, amelyeket eredetileg csak a régi biztosított számára. Egy ponttól kezdődően tehát már a régi nélkül is képes lenne fennállni. A harc ezzel *kizárás: egymást-megsemmisítés*. Az ellentétesek tehát *ellentmondó ellentétesek*, harcuk pedig az ellentmondás *megoldása*. A végeredmény: az egyik mintegy „letörli” a másik régi, korlátolt-túlélte *formáját*, s az így megtisztított tartalmat *a maga képeére alakítva* építi be saját természetébe. De mert a régi nincsen meg az új nélkül (s ezért ugyanazzal a ténykedésével, amivel kiirtja, egyben máris, még intenzívebben újra-termeli), viszont az új fennáll a régi nélkül is, a harc *végző soron, szükségszerűen az új győzelmével*, a régi mint régi megsemmisítésével végződik. – Hacsak az egész folyamatot magát valamilyen nálánál nagyobb erő a fejlődésben vissza nem veti vagy meg nem semmisíti. (Ez azonban csak a végző döntés elodázását, nem végleges kiküszöbölését jelenti; a „kiküszöbölés” lehetősége a pusztán formális alapon gondolkodó ember önmagát is félrevezető illúziója csupán.)

6.3.1.1 Az ellentmondásnak az eddigiekben ábrázolt létrejöttét és az ellentéttel összefüggésben kibontakozó fejlődését szépen ábrázolja Marx. – Azt, hogy a régivel szemben fellépő új már létrejötté pillanatában a régi *ellentéte*, pl. így példázza: „az új termelőerők és termelési viszonyok nem a *semmiből* fejlődnek ki... hanem a termelés meglevő fejlődésén és (a) hagyományos, tradicionális tulajdonviszonyokon belül és ezekkel *ellentétesen*”³². Magának ennek az ellentétes újnak a fejlődését pedig jól nyomonkövethetjük az alábbi szövegben: „De *tulajdonnélküliség és tulajdon* ellentéte egy még közömbös, nem a belső viszonyához való *tevékeny vonatkozásában*, még nem *ellentmondásként* felfogott ellentét, ameddig nem a *munka és a tőke* ellentéteként fogják fel. A magántulajdon előrehaladott mozgása nélkül is – a régi Rómában, Törökországban stb. – kimondhatja magát ez az ellentét az *első* alakban. Így ez az ellentét még nem mint maga a magántulajdon által tételezett *jelenik meg*. De a munka, a magántulajdonnak a szubjektív lényege mint a tulajdon kizárása, és a tőke, az objektív munka mint a munka kizárása – ez a *magántulajdon* mint a maga kifejtett ellentmondási viszonya, s azért energikus, a feloldáshoz hajtó viszony.”³³

6.3.2 Eszerint: az ellentmondás a kiindulópontban objektíve csak benne rejltően van jelen a tárgyban. Tehát még nem létrejött valami, csak a csirája. Azután létrejön, mint a

³² Marx: „A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai”, jelzett kiad., 180. o. (Az utolsó kiemelés tőlem – E. L.)

³³ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Kossuth, Budapest 1970, 66. o.

régi ellentéte, de legkezdetlegesebb, önmagának idegen alakjában: mint nem-ellentmondás. Tehát nem mint a maga tulajdon ellentéte által már tételezett, hanem vele szemben még „közömbös” valami, a létező sokféleségek egyike. Majd továbbfejlődik, aminek eredményeképpen a különbözőség ellentétté változik, egy ponttól kezdődően pedig az ellentétesek ellentmondó ellentétesekké alakulnak át. Végül a továbbhaladásban az ellentmondás megoldódik. Az eredmény a tárgy egy új, az előbbitől minőségileg különböző fejlettségi foka.

6.4 Ezért nincs értelme azt mondani, hogy az ellentétesek közötti viszony nem ellentmondás. *Igazi, valóságos, valóban létrejött és ellentmondássá fejlődött ellentmondás csak ellentétesek, ámde a már ellentmondó ellentétesek között lehet.* – Nem minden ellentét ellentmondás, de az ellentmondó ellentét azonos az ellentmondással, és megfordítva. – Minden más esetben vagy csak benne rejlően jelenlevő vagy csak kifejlődőben levő ellentmondásról, szóval nem-ellentmondásról van szó.

Annak sincs semmi értelme tehát, hogy azt mondja valaki: a dialektika –pl. Hegel – összekeveri az ellentét és az ellentmondás fogalmait.³⁴ Ellenkezőleg! Mert az ún. kontradiktórikus ellentét még csak magánvalósága szerint jelenlevő ellentmondás, az ellentmondás lehetősége, csirája. És csakis az ún. kontráriusan ellentétesek között állhat elő az a viszony, amelyik egyáltalában megérdemli az ellentmondás nevét.

Ezért annak sem volna értelme, ha az ellentmondás nevet a logika számára tartanánk fel – a logikai ellentmondás mint logikai hiba nevéként –, az objektív ellentmondásokat pedig ellentéteknek neveznénk. Egyrészt, mert a gondolkodáson, a tudaton kívüli valóság is ellentmondásos valami, az ellentmondás objektív. Másrészt, mert mind a gondolkodáson kívüli valóságban, mind a gondolkodás valóságában megtaláljuk az ellentmondás minden fejlődési fokát, s az ezeket a fokokat megfelelő módon kifejező-leképező gondolatokat (logikai formákat). Végül egyszerűen azért, mert egyedül az *ellentmondó* ellentéteség érdemli meg a szó igazi értelmében vett ellentmondás nevet; az ellentmondás csak mint *ellentétek* ellentmondása felel meg fogalmának.

6.5 Ezeknek az előismereteknek a birtokában a siker reményében vághatunk neki az ellentmondás-probléma megoldásának.

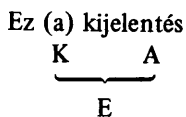
7 Az ellentmondás objektív folyamatát szem előtt tartva, a pozitív és a kiteljesedett negatív ítéletek közötti viszonyt három főtípusát különböztetem itt meg. A *nem-ellentmondót*, az *ellentéteset* és az *ellentmondót*. – Először tehát az első típust vesszük közelebből szemügyre.

A feladat – még emlékszünk rá – annak megvizsgálása, hogy a fentiekben körülírt ellentmondó ítéletek (az ellentmondás bármelyik, mindegyik típusát tekintve) valóban a lehetséges ítéletek (univerzum-körülhatárolta) abszolút összességét fogja-e át? Vagy ellenkezőleg: csak egy hányadát. Ha pedig az utóbbi eset forog fenn, ekkor ez kifejezetten logikai eszközzel hogyan bizonyítható? – Nyilvánvaló: a feladat sikeres megoldása érdekében az ítéletben szereplő fogalmakat kell közelebből megvizsgálnunk.

7.1 Kezdjük az *alárendelt* fogalommal! *Bármely szabatosan megfogalmazott ítéletben az alárendelt fogalom két mozzanat egysége. Egy általános, egy különös formában.* – Egy példa: az ítéletben, „Ez a kijelentés pozitív”, az alárendelt fogalom az „Ez a

³⁴ Ahogyan mondani szokták: a kontrárius és a kontradiktórikus ellentéteket.

kijelentés”. Ti., hogy a tárgy, amiről szó van, egy *kijelentés*. De nem akármelyik, hanem éppen „ez”. – Sémászerűen ábrázolva:



Az alárendelt mint *teljes fogalom*

7.1.1 Világos, amennyiben bármelyik pozitív ítéletet a megfelelő kiteljesedett negatív ítélettel tagadjuk, úgy az utóbbi tartalmát az alárendelt fogalom általánossága logikailag szükségszerűen körülhatárolja. – Pl. az ítélet: „Ez a kijelentés nem-pozitív”, alárendelt fogalmának az általánossága szerint a kijelentések, s nem mondjuk az emberek vagy az extragalaktikák (stb.) osztályára vonatkozik. Ezért az élő, eleven gondolkodásban erre az ítéletre: „Ez a kijelentés nem-pozitív”, aligha válaszolunk olyan ítélettel, amelyiknek a *tárgya* valami más, mint amire a kiteljesedett negatív ítélet alárendelt fogalmának az általánossága vonatkozik. Tehát aligha válaszolunk efféléket: „Ez a kijelentés nem-pozitív”, hanem „Ez az ember fehér”. Vagy: „Ez a kijelentés nem-pozitív”, hanem „A világ végtelen” stb. Más szóval, ezeket a válaszokat enyhén szólva furcsának találnánk. Mert *megváltoztatván az ítélet tárgyát, a válasz nyilvánvalóan illogikus lett.*

7.1.2 A formális logikában ezeknek az ítéletkapcsolatoknak is van logikai értéke. Mert adódhatnak helyzetek, amikor a gondolkodásban, bármilyen illogikus is egyébként, éppen ezek az ítéletek követik egymást. Ámde világos: mindig parancsoló követelmény, törvény, hogy amennyiben nem formálisan gondolkodunk, *a kiteljesedett negatív ítélet csak olyan pozitív ítéletekkel helyettesíthető be, amelyek az alárendelt fogalom általánossága által jelölt tárgyak osztályára (univerzumára) vonatkoznak.* Ellen esetben *logikai hibát* követünk el!

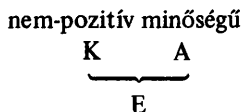
7.2 Ezzel azonban a kiteljesedett negatív ítélet tartalmának a logikai körülhatárolása még nincs befejezve. Még hátra van a fontosabbik, az *alárendelő* fogalom közelebbi vizsgálata.

7.2.1 Ami az *ontológiai alapot* illeti: a nem-ellentmondás szintjén azokról a tendenciákról, konkrét totalitásukról van szó, amelyeknek nincs saját, tulajdon belső természetükből szükségszerűen következő ellentendenciája. (Nincs jelen sem valóságos ellentét, sem valóságos ellentmondás.) A sokféleségek e halmazában ugyan az új, azaz a régi *ellentéte* is jelen van. De még nem fejlődött *valóságos* ellentétté, s így objektíve nem több, mint a többi, öt környező, egymással szemben *közömbös*, a többitől ilyen vagy olyan módon mindenesetre *különböző* tendencia. (Egy a sok közül.) Csak *általános belső természetük, nemük* az, ami ezeket a tendenciákat bizonyos tendenciákkal *inkább* összekapcsolja, mint másokkal; minden egyéb összefüggés pusztán a körülmények következménye.

7.2.1.1 Mert persze nincs akadálya annak, hogy ezek a tendenciák egymással ne ütközzenek; hogy ellentét vagy ellentmondás ne jöjjön létre közöttük. De ez *alapvetően* nem általános belső természetükből, hanem a *körülményekből* következik. Mihelyt megszűntek külső feltételeik, az ellentétesség és az ellentmondásosság is megszűnik.

7.2.2 Logikailag mindez az alárendelő fogalom ugyanilyen szerkezetén, mozzanatainak ugyanilyen összefüggéseiben jut kifejezésre. Mert külsődlegesen nézve az alárendelő fogalom legalábbis kétféle formátumú, *a logikai alap azonban mind a kettőben ugyanaz.*

7.2.2.1 Az egyik esetben maga is két részből áll, mint az alárendelt, azaz egy általános osztályhoz tartozó különös sajátosságot jelöl. – Pl. ebben az ítéletben: „Ez a kijelentés nem-pozitív minőségű”, az alárendelő fogalom a „nem-pozitív minőség”. Ezen belül az általános a „minőség”, míg a „nem-pozitív” ennek az általánosnak csak egyik különös esete. – Sémája szerint:



Az alárendelő mint *teljes* fogalom

Mármost világos: amennyiben egy ilyen alárendelő fogalommal rendelkező pozitív ítélettel szembeállítjuk a megfelelő kiteljesedett negatívát, akkor az utóbbiakban, Arisztotelésszel szólva, a tagadás nem az alárendelő fogalom egészére, hanem csak különösségére irányul. Az általánost pedig nemhogy tagadná, *állítja!* – „Ez nem-pozitív minőségű”, szóval *van* valamilyen minősége, csak az nem a pozitív. Vagy: „Ez az ember nem-fehér bőrű”, azaz *van* bőre, csak az nem a fehér. Stb. stb.

Továbbmenve: a különöst sem abban az értelemben tagadja, mintha a tárgynak egyáltalában nem lenne különössége. Csak a különösség *konkrétságát* tagadja, egyben tehát hallgatólagosan már fel is tételezi, hogy *valamilyen másminőségű különössége az általánosnak természetesen van.* – „Ez nem-pozitív minőségű”, szóval a tárgynak van minősége, mégpedig valamilyen *konkrét* minősége, csak az nem a „pozitív”. Vagy: „Ez az ember nem-fehér színű bőrű”, szóval van bőre, és bőrének van színe, mégpedig valamilyen *konkrét* színe, csak az nem a fehér.

7.2.2.2 Vannak azonban olyan ítéletek is, amelyekben az alárendelő fogalom nem különös és általános együtt, lévén csak egyetlen fogalom önmagában. – Pl. fenti példánk, de így megfogalmazva: „Ez az ítélet nem-pozitív”, „Ez az ember nem-fehér” stb. – Az alárendelő fogalom itt látszólag nem különös és általános együtt, mint az előbbi esetben volt. Ez azonban valóban csak látszat! Mert kétségtelen, hogy az ilyen ítéletekben megadott alárendelő fogalom csupán egyetlen fogalom. De mint ilyen, az alárendelő fogalom különöse, aminek tehát legalább egy általánosa *van*.

7.2.2.3 Egy ilyen ítélet persze úgy is felfogható, mint amelyikben már csak az alárendelő fogalom általánosa szerepel alárendelő fogalomként, a tagadás tehát reá irányul. Ez azonban csak akkor van így, ha az ítéletet az alárendelő fogalom *valamelyik különöse vonatkozásában* tételezzük! Vagyis, amennyiben egyáltalában nincs pl. színről, színességről szó, nem azt mondjuk: „Ez nem-fehér színű”, hanem, hogy „Ez nem színes” („Ennek nincs színe”). És ebben az ítéletben a tagadás a színnek mint *általánosnak* a tagadása. Ha azonban ugyanezt az ítéletet önmagában veszem, akkor ugyanaz az alárendelő fogalom máris egy különös, amelyiknek tehát legalább egy általánosa igenis van. Esetünkben: „Ez nem színes minőségű”.

7.2.3 Logikailag mindenekelőtt csak az szükségszerű, hogy az alárendelő fogalom különösségéből valamilyen általánosság feltétlenül következik. Ez logikai törvény. Alapja a fogalmak ismert felépítése, hogy ti. bármely fogalom mint különös, általánosítható, az eredményül kapott általános fogalom mint különös maga is tovább-általánosítható. Stb. stb., fel, egészen a kategóriáig.^{3 5} *Abszolúte lehetetlen* tehát, hogy az alárendelő fogalom különösségének valamilyen általánossága ne legyen!

7.2.3.1 Ez az általánosság azonban lehet *esetleges*, és lehet *szükségszerű* következmény.

7.2.3.1.1 *Esetleges* az általánosság pl. ezekben az ítéletekben: „Ez az ember nem-barna bőrű”, „nem-barna szemű”, „nem-barna hajú” stb. Vagyis olyan általánosságok, amelyek a különösségből ugyan következnek, de csak empirikusan, nem szükségszerűen. S mert ráadásul nem egyetlen, hanem több ilyen következmény lehetséges, pusztán a különösség alapján, további felvilágosítás nélkül eldönthetetlen lenne, hogy éppen melyikről beszélünk. Ezért ezekben az esetekben mindig közölnünk kell, hogy a lehetségesek közül melyikről van szó, különben lehetetlen szabatos tájékoztatás.

7.2.3.1.1.1 Az *esetleges* általánosságok között egyébként lehetnek olyanok, amelyeknek a különöshöz kapcsolása bevett szokássá vált. Ilyenek pl. a magyar nyelvben az ember bőrszínére vonatkozó ítéletek. Tökéletesen elegendő azt mondani: „Ez az ember fehér”, vagy „Ez az ember fekete” stb., ezeket az ítéleteket általában mindenki tévedhetetlenül az ember bőrszínére vonatkoztatja. A „megegyezés” általánossága azonban nem változtat azon a tényen, hogy az ilyen általánosságok is csak *esetleges* következmények.

7.2.3.1.2 Ezzel szemben *a szükségszerű általánosság éppen, mert szükségszerű, feltétlenül következik a különösségből, tekintet nélkül arra, hogy elgondoltuk-, kimondtuk-e, vagy sem.* Más szóval, felesleges közölnünk a másikkal, a tájékoztatás akkor is pontos, szabatos lesz. (Feltéve persze, hogy olyan összefüggésről van szó, amelynek a szükségszerűségét az egymást tájékoztatók mindegyike ismeri már!) Továbbá, ezt a szükségszerű általánosságot mindig hozzágondoljuk a különösséghez, akár tudunk róla, akár nem. Tehát akkor is, ha különben közvetlenül nem róluk, hanem valamelyik *esetleges* általánosságról van közvetlenül szó. — Ez a helyzet fenti példáink esetében is. Mert az ítéletek: „Ez az ember nem-barna bőrű”, „nem-barna szemű”, „nem-barna hajú” stb., valójában így hangzanak: „Ez az ember nem-barna színű bőrű”, „nem-barna színű szemű”, „nem-barna színű hajú”. Elvégre abszolúte lehetetlen, hogy pl. valami barna, színe azonban nincs!

7.2.3.2 *Hogy két fogalom között az összefüggés esetleges-e vagy szükségszerű, azt mindig az illetékes tudomány határozza meg. (A logika is, de csak a saját területén!)* Tehát, hogy pl. a barna és a színesség szükségszerűen kapcsolódnak egymáshoz, azt nem a logika, hanem teszem a fizika ismeri fel. A (dialektikus) logika itt törvényként csak azt mondhatja és mondja ki, hogy *minden alárendelő fogalommal mint különösséggel együtt jár le galá b b e g y olyan általánosság, amelyik szükségszerűen következik a különösségből.*

7.2.4 Ily módon, az alárendelő fogalmat tekintve *lehetetlen olyan ítélet, aminek az alárendelő fogalma ne különösség és általánosság egysége lenne.* Az általánosság lehet a különösség *esetleges* vagy *szükségszerű* velejárója. De bármelyikről legyen is adott esetben

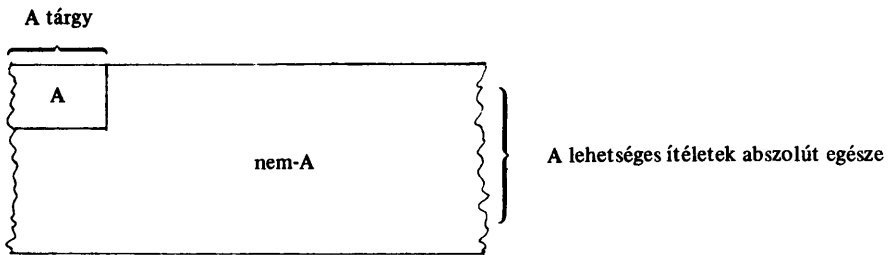
^{3 5} Az utóbbiakról később lesz szó.

szó, az általánosság-mozzanat mindig meghatározza, hogy a kiteljesedett negatív ítélet miféle pozitív kijelentésekkel helyettesíthető be egyáltalában.

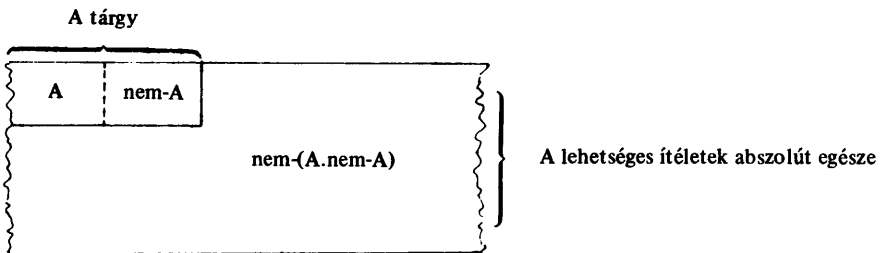
7.3 Az eredményeket egy törvénybe összefoglalva: az alárendelt és az alárendelő fogalmak általánosság-mozzanatai együtt az a logikai alap, amelyik szabatosan és szükségszerűen meghatározza a kiteljesedett negatív ítélet benne rejlő tartalmát: azt, hogy miféle pozitív ítéletekkel helyettesíthető be egyáltalában.

De akkor nem bármelyik univerzumon-belülivel, hanem csak bizonyosokkal helyettesíthető be. – Pl. az ítélet: „Ez az ember nem-barna bőrű”, az élő, eleven gondolkodásban nem helyettesíthető be bármely tetszőleges, különben az emberre vonatkozó pozitív ítélettel; különösen nem bármely lehetőséggel. *Csak*, és *csak* azokkal, amelyek az emberre, és nem másra, továbbá a bőrszínére, és nem másra vonatkoznak. – Pl. ezzel: „Ez az ember nem-fehér, hanem fekete bőrű”. – Ellenészetben szintén *logikai hibát* követnénk el. Aminthogy az efféle behelyettesítéseket: „Ez az ember nem-fehér bőrű”, hanem „tanár”, hanem „bélyeggyűjtő” stb. az élő, eleven gondolkodásban valóban *illogikus* behelyettesítéseknek tartjuk.

Sémákkal ábrázolva formális és dialektikus logika tárgyalt különbségét, formális logikai értelemben:



Dialektikus logikai értelemben:



7.3.1 Három megjegyzés: (a) A lehetséges esetek száma változó. Nagyon természetesen arra kell törekedni, hogy az alárendelő fogalom a lehető legkevesebb lehetőséget foglalja magában. Biztosításának legfőbb logikai eszköze mármost az, ha az alárendelő fogalom általánossága különösségének ún. *legközelebbi* neme. (b) Hogy az így körülhatárolt

8.1 A nem-ellentmondó típushoz azok a fogalmak tartoznak, amelyeknek tartalmi értelemben nincs ellentétük. Amennyiben látszólag mégis, ez az ellentét nem valóságos ellentét. Csak két olyan *szélső*, amelyek között a vagylagos esetek egész skálája helyezkedhet, és helyezkedik el. – Pl. fehér és fekete ellentétek. Egyben azonban mindegyik csak egy különös szín a lehetséges színek skáláján belül. Ennélfogva a „nem-fehér” nem egyszerűen „fekete” (a „nem-fekete” nem egyszerűen „fehér”), hanem „vagy piros, vagy sárga, vagy lila, vagy zöld, vagy stb.” színű.

Most viszont olyan fogalmakat veszünk alárendelő fogalmakként fel, amelyeknek valóságos ellentéte van. Ilyen fogalmak pl. a reflexiók meghatározások (stb.), amilyen mondjuk a bátor és a gyáva, a boldog és a boldogtalan, a tőkés és a munkás, a magas és az alacsony stb.

8.1.1 Azt, hogy ezekben az ítéletekben az alárendelt fogalom általánossága mint logikai alap, változatlanul jelen van, bizonyára nem kell különösebben bizonygatnom. Annak ellenére nem, hogy szerepe gyökeresen más, mint a nem-ellentmondás szintjén volt. Pontosabban szólva ugyanazt a szerepet legalább annyiban itt is eljátsza, amennyiben *rajta múlik*, miféle reflexiók meghatározásai, stb. lehetnek az alárendelt fogalom által az ítéletben megtestesített objektív tárgynak. Az ítéletnek ezen a szintjén azonban már egészen másról van szó, s így az alárendelt fogalom általánosságának „mindössze” az a szerepe, hogy az alárendelő fogalom tartalmának a *közelebbi* meghatározását biztosítsa. – Pl. azt, hogy „bátor”, „okos”, éppúgy elmondhatjuk egy emberről, mint mondjuk egy kutyáról vagy egy oroszlánról. De nyilvánvalóan *másképpen* bátor vagy okos egy ember és *másképpen* egy kutya, *másképpen* gyáva vagy buta egy kutya és *másképpen* egy oroszlán. (Ti. az egyik *ember*, a másik *kutya*, a harmadik *oroszlán* módján lesz bátor vagy gyáva, okos vagy buta.) – Az alárendelt fogalomnak ez a feladatköre a nem-ellentmondás szintjén is adva volt, de messze nem ez volt a tulajdonképpeni logikai szerepe. Itt viszont már csak ez maradt meg; *az ellentétes (és az ellentmondó) ebből a szempontból nézve is gyökeresen különbözik a nem-ellentmondótól.*

8.2 Ami az alárendelő fogalmakat illeti: a nem-ellentmondás szintjén olyan objektív tendenciák ítéletbeni megfogalmazásáról volt szó, amely tendenciáknak *objektíve nincs saját általános belső természetükből következő ellentendenciájuk*. Bármelyik szembeke-rülhet a másikkal, s csak a körülményeken múlik, hogy mikor melyikkel. Ezért ott a tagadást általában egy tagadósónak – rendszerint a „nem” szócskának – a közbeiktatásával fejeztük ki (bár ismeretelméleti, nyelvi stb. okokból ez a tagadástípus az ellentétes-ség és az ellentmondás szintjén is – nyelvenként változó módon – előfordul). Itt viszont *olyan tendenciákról van szó, melyek mindegyikének megvan a maga s a j á t, általános belső természetéből következő ellentendenciája, és ez szabja meg mindegyikük igazi természetét. Tehát a fogalmakét is, amelyek ezt a belső összetartozást és szembenállást: az ellentéteséget kifejezik.* – Az ellentétesek ellentétüket tulajdon belső, általános természetükként legalább csírájában magukban hordják. Ezért fejlődésük belsőleg meghatározott lehetősége a kezdetben csak csírájában bennük rejlő ellentétes kifejlésztése. Az átcsapás az ellentétesbe, a pozitívumból a negatívumba, és megfordítva.

8.2.1 Az ellentéteség *nem külsődleges* meghatározás ezeken a törekvéseken. Ellenke-zőleg! Engelsszel szólva: „egy ellentét két pólusa, mint pozitív és negatív, éppúgy elválaszthatatlan egymástól, mint ahogyan ellentett, s ... minden ellentéteségük

ellenére egymást kölcsönösen áthatják”³⁷. Az ellentétesség objektív létezésének a ténye elől kitérni ezért egyszerűen lehetetlen. Mert a lényeges az itt, „hogy az elemzés az egyik pólust a másikban már in nuce meglevőnek mutatja ki, hogy egy meghatározott ponton az egyik pólus átcsap a másikba, és” – nehogy valaki abba a tévhitbe ringassa magát, hogy mindez a (dialektikus) logikára nem vonatkozik, Engels a mondatot így fejezi be: – „*az egész logika csak ezekből az előrehaladó ellentétekből fejlődik ki*”³⁸.

8.2.2 A formális logika nem vesz tudomást arról, hogy bizonyos fogalmak az ellentétesség megtestesítői. (Mintegy „letörli” ellentétességüket, azaz *mesterségesen nem-ellentmondó fogalom* má fokozza le valamennyit, hogy formálisan egyáltalában kezelhesse őket.) Mármost, a *formális* logikán belül ez rendjén van így. De a *logikán* belül semmiképpen sem, mivel – ekként átalakítva – e fogalmakkal kapcsolatban *éppen azt nem vennénk figyelembe, amit pedig megtestesítenek*. Ugyanakkor az ellentétességnek *elhatároló* jelentősége van a logikus gondolkodás szempontjából nézve. Mert ha – a nem-ellentmondás szintjén – azt mondjuk valakiről, hogy „nem-magyar nemzetiségű”, akkor gyakorlatilag végtelen számú lehetőségünk van annak kifejezésére, miféle nemzetiségű lehet egyáltalában. De ezek között egy sincs, amelyikkel saját általános belső természetéből következően ellentétben (vagy ellentmondásban) lenne, illetve ha ilyen helyzet mégis előállna, úgy az a *külső* körülményekben lenné magyarozatát (7.2.1.1). Ha ezzel szemben – az ellentétesség szintjén – azt mondjuk valakiről: „nem-boldog”, „nem-tökés”, „nem-bölcs” (stb.), akkor a tagadások, éppen, mert ellentétes fogalmak tagadásai, gondolkodásunkat (ösztönös vagy tudatos dialektikával) az *ellenkező* irányba vezérlik.

Helyesen!

8.2.3 Mert az ellentétesek egymás nélkül nincsenek. Feltételezik egymást, azaz *mind-egyik alapvető létfeltétele a másik!* – Arról már nem is beszélve, hogy „a legnagyobb mélység a legfőbb ellentétnek tudatossá-tétele”³⁹. – Ezért egymással szembeni harcuk, bármily kiélezetté is váljon, sohasem jelentheti a másik megsemmisítésére-törést. Egymással szembeni törekvéseiket ösztönösen vagy tudatosan úgy érvényesítik, hogy az a másik létét semmiképpen se fenyegetse. (Pl. a demokratikus tőkésországokban a szakszervezetek működésének a tőkésék által is „elismert-elfogadott”, tudomásul vett része.)

8.3 A fentiek ismeretében világos: az ellentétesség esetében a kiteljesedett negatív ítélet immár *csak* és *csupán* két lehetséges esetet rejt magában. Sem többet, sem kevesebbet! E kettő természete pedig, általános elvük szerint közelebből is pontosan meghatározható.

(a) Az egyik az *ellentétes*; a pozitívummal szemben a negatívum, vagy megfordítva („p”, illetve „n”).

De „Minden átmenet az egyik hajlamtól a vele ellentetthez a közömbösség állapotán visz keresztül”⁴⁰. Ezért:

(b) a másik a kettő közötti *közömbös-semleges* eset; a „sem nem pozitívum, sem nem negatívum” („p || n”).

³⁷ Engels: „Anti-Dühring”; jelzett kiad., 23. o.

³⁸ Engels: „A természet dialektikája”; jelzett kiad., 478. o. (Kiemelés tőlem – E. L.)

³⁹ Hegel: *Előadások a filozófia történetéről* III, Budapest 1977, 122. o. – Az érdekesség kedvéért említsük meg, hogy Hegel ugyanitt *legfőbb* ellentétnek a lét és a tudat ellentétét nyilvánítja.

⁴⁰ I. Kant: *Prolegomenái minden leendő metafizikához, mely tudományként fog szerepelhetni*, Budapest 1909, 112. o.

Ha pl. kijelentjük: „Ez az ember nem-bölcs”, akkor az egyik lehetséges válasz az, hogy tehát „ostoba”. De az is lehet, hogy sem nem bölcs, sem nem ostoba, szóval ún. normális szellemi képességei vannak. Vagy: „Ez az ember nem-magas”. Szóval vagy „alacsony”, vagy „sem nem magas, sem nem alacsony”, mert ún. normális magassága van.

Hogy mit értünk „normális”-on, az persze koronként változik. De *mindig van* „normális” eset is.

A „sem-sem” természetesen mindig a megadott ellentétpárra vonatkozik. Egyáltalában: ez a típus *szervesen összefügg vonatkozásával*. Mert mi értelme lenne az efféle kijelentéseknek: „nem-beteg”, hiszen „magas”, „nem-munkás”, de „elpusztítható”. – Átvitt (stb.) értelemben természetesen lehetnek efféle kapcsolatok is. Amellett specifikus összefüggésekben ilyen gondolatkapcsolatok is előfordulhatnak, ezért formális logikai értéke ezeknek az ítéletkapcsolatoknak is van. De itt most nem ezekről van szó.

8.4 Összefoglalva a mondottakat: az ellentétesek esetében a kiteljesedett negatív ítélet már *csak két, és összesen csak két* ítélet-fajttával helyettesíthető be. Az egyik az *ellentétes*, a másik a *közömbös-semleges* eset. Más szóval:

$$p \leftarrow p \parallel n \rightarrow n.$$

Ez bármely lehetséges – objektív és így logikailag is kifejezendő – ellentéteség valóságos szerkezete, a maga konkrét totalitásában. Következésképpen logikai törvényként mondhatjuk ki, hogy amennyiben – Engels meghatározása szerint – különös („k?..”) ítéletekről⁴ van szó, vagyis

$$A.\text{nem-}A \approx k$$

úgy mindig igaz az, hogy

$$k \approx (p \leftarrow p \parallel n \rightarrow n).$$

Vagy másik megfogalmazása szerint:

$$k \approx (p \vee p \parallel n \vee n),$$

mivel, minthogy még mindig több – habár már csak két – lehetőség között kell választanunk, e lehetőségek egyben vagylagosak is.

9 Az ellentmondás harmadik típusa a szó igazi értelmében vett *ellentmondás*.

9.1 Külsőlegesen hasonlít az előbbihez – fejlődés esetén belőle fejlődött ki –, mert ebben az esetben is ellentétes oldalak állnak egymással szemben. Harcuk azonban immár *egymást kizáró* harc, az ellentétesek egyike – az újat hordozó – a másik – a régít hordozó – *megszüntetésére* tör. (Hogy mikor milyen eszközökkel, az ellentmondó ellentététől, általában a körülményektől függ.) E harcban pedig az esélyek *végső soron nyilvánvalóan egyenlőtlenek*. Az új már magába építette mindazokat a létfeltételeket, amelyeket az ellentéteség szintjén egyedül a régi biztosíthatott csak számára, s ami miatt ott a régi nélkül még nem létezhetett. Következésképpen *itt* már fennállhat és létezhet e régi nélkül is. A régi ellenben nem létezhet az új nélkül. Ezért bármilyen kiméletlenül is törjön ellene, pusztítsa, ugyanazzal a ténykedésével egyben (még intenzívebb alakban) újra életre kell, hogy hívja.

⁴ Engels: „A természet dialektikája”; jelzett kiad., 498. o.

A fenti ontológiai eltérés a nem-ellentmondóval és az ellentétessel szemben *logikailag* abban nyilvánul meg, hogy az ellentmondó ítéletben az alárendelő fogalom nem egyszerűen egy ellentétes, hanem *egy ellentmondó ellentétes fogalom: egy – köznapi vagy tudományos – kategória*. – Pl. „A világ nem-véges”, „Az ember tudati tevékenysége nem-ösztönös” stb. – De megfogalmazható az ellentmondás – a 6.1.4-ben mondottaknak megfelelően – egyszerű tagadás segítségével is. – Pl. „Lehetetlen . . . hogy a tőke a forgalomból ered, s éppoly lehetetlen, hogy nem a forgalomból ered. Benne és egyszerűs-mind nem benne kell erednie.”^{4 2}

9.2 Azt, hogy az ilyen fajtájú ítéletekben az alárendelt fogalom a maga tartalmat-meghatározó feladatát – a 8.1.1-ben kifejtettek szerint – ellátja, már nem kell különösebben bizonygatnunk. Azt sem nehéz belátni, hogy az élő, eleven gondolkodásban minden ilyen esetben logikus következmény, hogy a kiteljesedett negatív ítéletet az ellentétes kategóriát alárendelő fogalomként tartalmazó pozitív ítélettel helyettesítjük be. – Eszerint valójában így beszélünk: „Ez nem-véges”, azaz „végtelen”. „Ez nem-ösztönös”, azaz „tudatos” stb. És semmiképpen sem így: „Ez nem-véges”, hanem „tudatos”, „Ez nem-ösztönös”, hanem „végtelen” stb. – Specifikus határesetekben természetesen ilyen gondolatfűzések is előfordulhatnak (azaz megfelelő formális logikai értéke ilyen ítélet-kapcsolatoknak is van), hiszen *mesterségesen* az ellentmondók is lefokozhatók nem-ellentmondókká, mint az ellentétesek esetében is volt (8.2.2). Végére velük kapcsolatban is ez minden lehetséges formális eljárás – módszer, logika – lényege.

9.3 A nagy különbség az ellentétes és az ellentmondó típus között az, hogy habár látszólag itt is csak ellentétekről van szó, az ezeket tagadó kiteljesedett negatív ítéletek bármelyikéből már *csak e g y e t l e n további eset következik: az ellentmondó ellentétes*. Mert itt már nincs közömbös-semleges eset. – Nem mondhatjuk pl., hogy „az ember tudati tevékenysége sem nem ösztönös, sem nem tudatos”, mert ilyen emberi tudati tevékenység egyszerűen nincs. – Ellenkezőleg! Azt kell mondanunk: a tárgy ez *is*, az *is* – „ösztönös” is, „tudatos” is –; az ellentétek mindegyike mindig és mindenhol a másikkal *együtt, egyszerre* van jelen. – Egyik oldal sem semlegesíti a másikat, de az egyik általában mindig *dominál* a másik felett. Az ideális természetesen az, amikor a két oldal egymást jól kiegészítő-kiegyensúlyozó egységet alkot. – Tehát *megoldott (folyamatosan újra és újra megoldódó) ellentmondás*.^{4 3}

9.3.1 Megformulázva: a kategória – az ellentmondó ellentéteség kialakulását tartva szem előtt – közvetlensége szerint az ellentétesek egyike. (Mint első: a pozitívum.) Ugyanakkor ellentmondó ellentétét legalább csírájában magában rejtí, azaz teljes objektív szerkezete szerint:

$$p \approx p \text{ (nem-}p\text{)}.$$

De „nem-*p*” már csak *egyetlen* további mozzanatot tartalmaz, s így a kiteljesedett tagadás csak egyetlen pozitív ítélettel helyettesíthető be. Vagyis:

$$\text{nem-}p \approx n \text{ (nem-}n\text{)}.$$

^{4 2} Marx: A tőke, I; *Marx és Engels Művei* 23, Kossuth, Budapest 1967, 158. o.

^{4 3} „Láttuk, hogy az áruk cserefolyamata ellentmondó és egymást kizáró vonatkozásokat zár magába. Az áru fejlődése nem szünteti meg ezeket az ellentmondásokat, de megteremti azt a formát, amelyben mozoghatnak. Ez egyáltalában az a módszer, amellyel valóságos ellentmondások megoldódnak.” – Marx, i. m. 103. o.

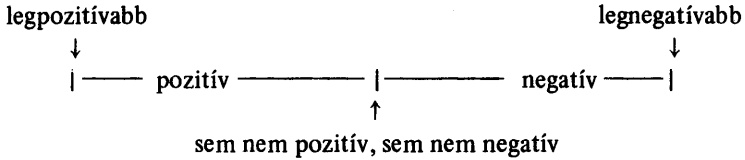
Tehát, amennyiben (valóságos) kategóriákról – Engels meghatározása szerint: általános („*a*”) ítéletekről⁴ – van szó, logikai törvényként mondhatjuk ki, hogy

$$a \approx (p (\text{nem-}p) \leftrightarrow n (\text{nem-}n)).$$

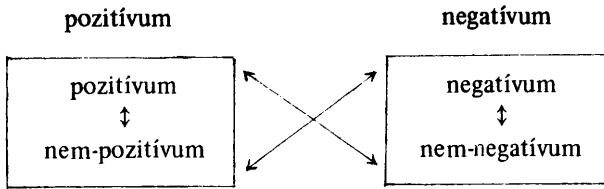
Egyszerűsítve:

$$a \approx p \leftrightarrow n.$$

Ez a szerkezet abból adódik, hogy míg az ellentétesség szintjén az ellentétesek viszonyát így fogalmazhatjuk meg:



addig az ellentmondó ellentétesség esetében – közömbös-semleges eset nem lévén – a szerkezet így ábrázolandó:



Vagyis itt már nemcsak olyan ellentétes oldalak állnak egymással szemben, amelyek egyike a pozitívum és nem-pozitívum egységeként a pozitívum, másika tehát a negatívum és a nem-negatívum egységeként a negatívum. Hanem olyanok, amelyek egymásba átcsapását már nem a közömbösség közvetíti. Az átcsapás a teljes-tökéletesen k ö z v e t l e n , azaz u g r á s .

9.3.2 Természetesen lehetnek olyan esetek, amikor az ellentmondó ítéletek nem fejeznek ki objektíve létező, valóságos ellentmondást: pusztá csinálmányok. Ekkor mind a k e t t ő h a m i s . – Pl. „Minden ember fehér”, „Minden ember nem-fehér”; e két ítélet mindegyike hamis. – De ha az egyik igaz, akkor a másik is az. (Gondoljunk arra, hogy minden „A” és „nem-a” egységeként az A.) Továbbmenve: az utóbbi esetben az ellentmondók mindegyike igaz, de önmagában mindegyik csak féligazság, ennyiben tehát nem-igazság is. Mert igazán csak „egyszerre és ugyanazon vonatkozásban” igazak; egy ü t t , é s c s a k e g y ü t t f e j z e k i k i z a g s á g o t m a g á t , a m a g a k o n k r é t t o t a l i t á s á b a n .

⁴ Engels: „A természet dialektikája”; jelzett kiad., 498. o.

9.4 Tulajdonképpen nemcsak arról van szó, hogy a kategóriák esetében az ellentmondó fogalom mindig csak egyetlen másikkal helyettesíthető be. Mert egymásutániségüknek rendje van: *a hármasság* – vagy, amennyiben a középső magában kettős: a négyesség⁴⁵ –; *a tagadás tagadása* törvényén alapuló *tézis-antitézis-szintézis* mint kategória-rendszer. (Vagyis, ha rendelkezünk egy objektíve igazat kifejező kategóriával, két másikkal máris ugyancsak rendelkezünk. Mert a tézis szükségszerűen feltételezi az antitézist és a szintézist, az antitézis szükségszerűen feltételezi a tézist és a szintézist, a szintézis szükségszerűen feltételezi a tézist és az antitézist.) E hármasságok pedig maguk is további hármasságokban rendeződnek el, s *konkrét totalitásuk* alkotja a tárgyat (a világot) valóság-hű teljességgel kifejező tudományos végeredményt.

Ezt megformulázandó, az eddigieket az alábbi módon lehet kiegészíteni:

$$p \text{ (nem-p)} \rightarrow n \text{ (nem-n)} \rightarrow [p \text{ (nem-p).}n \text{ (nem-n)}] \rightarrow P \text{ (nem-P)} \rightarrow \dots \text{ (é. i. t.)}$$

Amikor is „*nem-P*” nem egyszerűen „*n*” vagy „*n (nem-n)*”, hanem a teljes triád, a megoldott ellentmondás, a „*[p (nem-p).n (nem-n)]*” ellentétéként jelenik meg mint új, az *egész* addigival mint régivel szemben. – Ugyanez, az áttekinthetőség kedvéért egyszerűsítve:

$$p \rightarrow n \rightarrow pn \rightarrow P \rightarrow \dots$$

9.5 Ezzel a típussal elérkeztünk *a tudományos szabatosság legmagasabb fokát* biztosító logikai eszközhöz. Mert ha a kategóriák, kategória-hármasságok kiteljesedett tagadása-ként mindig *egyetlen* további eset következhet csak (az ellentmondó ellentétes kategória, az ellentmondó ellentétes kategória-hármasság), akkor *nincs az a még oly bonyolult folyamat, amit ez a logika teljes-tökéletes szabatossággal le ne írhatna*.

10 Az ellentmondás dialektikus logikai elmélete tárgyalásának a végére értem. Az eredmény röviden összefoglalva az alábbi:

10.1 A formális logikában *a nem-ellentmondás* elve érvényesül, vagyis a nem-ellentmondás elvének az érvénye általában a formális logikára korlátozódik. Ennek az elvnek csak az egyik értelmezése, az arisztotelészi, érvényes a nem-formális gondolkodásban is. Egyszerűen azért, mert az ismeretnek *tudásnak, valóság-hűnek* kell lennie, s ezért sohasem kerülhet szembe a valósággal.

10.2 A nem-ellentmondás elvének második értelmezése a dialektikus módszer, így a dialektikus logika vonatkozásában érdektelen. *Nem az ítéletek valóságos szerkezetét tartja szem előtt*, s így tárgyát egyoldalúan, tévesen fejezi ki.

10.3 *Az ellentmondás elve* a dialektikus logikában érvényes csak; az objektíve létező, valóságos ellentmondások ellentmondó gondolatokkal való leképezésére vonatkozik. Azonban:

(a) A dialektikus logikában az ellentmondó negatív ítélet mindig egy *kiteljesedett* negatív ítélet. Mert az ellentmondás a pozitívben mint kiindulópontban először csak csírájában van jelen s ezért (először) csak ellentmondó szerkezettel rendelkező alárendelő-fogalommal írható le pontosan.

⁴⁵ Vö. Hegel: *A logika tudománya* II, jelzett kiad., 432–433. o.

(b) Az ellentmondás azonban létrejön, kifejlődik és megoldódik. Életfolyamatának megfelelően ezért *itt* három fő típusát különböztettük meg. A három típus: a *nem-ellentmondó*, az *ellentétes* és az *ellentmondó* típus. De ezek mind az *ellentmondás* megtestesülései, fejlődésének adott fokán!

(c) *Mindegyik esetben az ellentmondó ítéletek alárendelt és alárendelő fogalmának az általánosság-fogalmi együtt az a logikai alap, ami meghatározza, hogy a kiteljesedett negatív ítélet miféle pozitív ítéletekkel helyettesíthető be egyáltalában.* (Jóllehet az alárendelt fogalom általánosságának a feladatköre a nem-ellentmondóról az ellentétesre – ellentmondóra – átmenve korlátozódik (8.1.1).) Az így kapott eredményeket az alábbi táblázatban foglalhatjuk össze:

A	nem-A	vagyis nem-A	vagyis nem-A
a	b · c · n	$1 < \text{nem-A} < \omega$	<i>Meghatározott mennyiségű és minőségű – legalább még egy, de sohasem végtelen számú – eset</i>
$P \leftarrow$	$P \parallel N \rightarrow N$	$\text{nem-A} \approx 2$	<i>Két további eset; az ellentétes és a közömbös-semleges</i>
$P \leftrightarrow$	N	$\text{nem-A} \approx 1$	<i>Egyetlen további eset; az ellentmondó-ellentétes</i>

A valóságban, ösztönösen vagy tudatosan e (dialektikus) logikai törvények alapján gondolkodunk, ez az élő, eleven gondolkodás igazi logikai menete.

11 A formális logikusok egy része az ellentéteségnek, illetve az ellentmondásnak a logikába való valamilyen felvételét, beiktatását – kiváltképpen alapvetően meghatározó voltát – egyértelműen tagadja. Ez persze csak *egy-bizonyos* objektív társadalmi helyzet tükröződése a formális tudatban, amelyik a *formális* logika határait szubjektíve a *logika* határaival azonosítja. Nem látja, hogy *a marxizmus–leninizmus éppen annak az újnak a képviselője a logikában is, hogy ti. a logikai az ontológiai sajátos felleptetükröződése a gondolkodó tudatban.* Ennélfogva az *ontológiai ellentéteinek és ellentmondásainak létezését a gondolkodásban nemcsak kimutatja, hanem egyértelműen i g e n e l v e ,* és minden formális eljárással – módszerrel, logikával – *szembeszegezve, p e r d ö n t ő* alapnak tekinti.

Gondoljunk pl. Marx ismert megállapítására, hogy ti. „Két egymásnak ellentmondó oldal együttes létezése, harca, és egy új kategóriában való feloldódása – éppen ez a dialektikus mozgás”⁴⁶. És ezt a megállapítást – Engelsszel együtt – *ezernyi* (!) változatban megismételte, miként Lenin is. – Pl. „A világban végbemenő összes folyamatok . . . megismerésének” és megváltoztatásának „az a feltétele, hogy mint ellentétek egységét ismerjük meg őket”⁴⁷ stb. stb. Egyáltalában: a tény, hogy a dialektikus módszert, a logikát többek között *az ellentmondás, azaz az ellentétek egységének és harcának a*

⁴⁶ Marx: „A filozófia nyomorúsága”; *Marx és Engels Művei*, 4, Kossuth, Budapest 1959, 127. o.

⁴⁷ Lenin: *Filozófiai füzetek*, jelzett kiad., 295. o.

törvénye, e törvény általános érvényének az elismerése különbözteti meg minden más lehetséges eljárástól, minden elfogulatlanul gondolkodó ember számára világosan és egyértelműen mutatja az ellentmondásosság alapvető, perdöntő jelentőségét bármely objektív folyamatnak, így ezek logikai leképezésének a megítélése tekintetében is.

12 A mondottak nem érintik a formális logikát, csak egyes formális logikusokat. Azokat, akik abszolutizálják a formális logikát. Ezt az abszolutizált – dogmatizált – érvényt kell megszüntetni.

13 A mondottak alapján az is nyilvánvaló, hogy számomra a gondolkodás logikája a maga teljessége szerint nem vagy a formális, vagy a dialektikus logika, hanem a kettő szerves egysége. A hangsúly azonban ebben az egységben kétségtelenül a dialektikus logikán van.

Ez az a logika, amit tulajdonképpen meg kell majd alkotni. Hogy azonban egyáltalában megalkothassuk, előbb ki kell dolgoznunk mindegyik logikát – elsősorban a dialektikusát – elégséges fokon.

Az utóbbi már nincs messze.

RESÜMEE

László Erdei: Über vom logischen Widerspruch

Der Satz vom Widerspruch vereinigt formal zwei Interpretationen in sich. (1) Eine Aussage p kann "zugleich und in derselben Hinsicht" nicht bejaht und negiert werden. (2) Wenn p und $non-p$ zusammen wahr sind, so kann eine beliebige Aussage – p ausgenommen – von ihnen abgeleitet werden, weil p und $non-p$ zusammen das absolute Ganze der möglichen Aussagen ausmachen. (1) ist auch in der dialektischen Logik gültig, insofern es darum geht, ob ein sog. Prädikat dem sog. Subjekt eines Urteils zukommt oder nicht. (2) ist nicht gültig, denn $non-p$ ist im wirklichen Denken, vor allem dem Allgemeinheitens-

moment des sog Prädikats des Urteils zufolge, ein logisch immer vollständig exakt ungrenzter Bereich und kann somit durch Urteile mit einem bestimmten Inhalt ersetzt werden.

In der dialektischen Logik haben die widersprechenden Urteile – der Entwicklung des Widerspruchs entsprechend – drei Arte. In der Reihenfolge der Entfaltung: a) das Nicht-Widersprechende, b) das Gegensätzliche, c) das widersprechende Gegensätzliche. Die demnach formulierten widersprechenden Urteile drücken zusammen und nur zusammen die Wahrheit in ihrer konkreten Totalität aus.

TAJÉKOZÓDÁS

KONFERENCIA A MATEMATIKA ÉS A TERMÉSZETTUDOMÁNYOK FILOZÓFIAI KÉRDÉSEIRŐL

SIPOS JÁNOS

Az ELTE Természettudományi Karának Filozófia Tanszéke megalapításának 10. évfordulója alkalmából nagy érdeklődést kiváltott tudományos konferenciát rendezett 1979. október 24–25-én Visegrádon „A matematika és a természettudományok filozófiai problémái” címmel.

A konferencián mintegy 120 fő vett részt, köztük közel 50 szaktudós és 20 egyetemi hallgató. A jelenlevő 15 egyetemi tanár között 3 akadémikus volt. 12 felsőoktatási intézmény (ELTE, JATE, KLTE, SOTE, DOTE, BME, VVE, MKKE, Kertészeti Egyetem, Iparművészeti Főiskola, Bp.-i Tanítóképző Főiskola, MSZMP Bp. PB Oktatási Igazgatósága), 8 akadémiai kutató intézmény (SZTAKI, PKCS, Izotóp Intézet, Csillagvizsgáló Intézet, Filozófiai Intézet, Energiagazdálkodási Intézet, Geokémiai Kutató Laboratórium, Tudományszervezési Csoport), a TIT és 4 folyóirat (Magyar Tudomány, Magyar Filozófiai Szemle, Természet Világa, Élet és Tudomány) képviselői vettek részt a konferencián. Külföldi vendégek a Szovjetunióból, az NDK-ból és Jugoszláviából érkeztek.

A konferencia két napján összesen 36 előadás hangzott el, ezek közül 4-et a külföldi vendégek, 16 előadást más intézmények képviselői, 16-ot pedig a TTK Filozófia Tanszékének munkatársai tartottak.*

Megnyitó beszédében, *Kubovics Imre*, az ELTE TTK dékánja aláhúzta a TTK Filozófia Tanszékének tíz éve történt önálló tanszékké szerveződésének jelentőségét. Ez tette lehetővé tartalmas integrálódását a kar oktató-nevelő és tudományos tevékenységébe, egyre szorosabb és sokoldalúbb együttműködés kialakulását a szaktanszékekkel, ami termékenyítőleg hatott az egyes szaktudományok művelésére, szemléleti-módszertani problémáik megoldására, és ugyanakkor hatékonyra tette magát a világnézeti személetformálást és a filozófiai kérdések kutatását. A szaktudományok robbanásszerű fejlődése a módszertani-szemléleti problémák gyorsuló felhalmozódását eredményezi, ezért indokolt lenne az ilyen jellegű komplex összegező eszmecserét sűrűbben és rendszeresebben tartani, az országban működő két másik TTK részvételével.

Az első nap plenáris ülésén bevezető előadásában *Horváth József*, az ELTE TTK Filozófia Tanszékének vezetője, a tudomány alapvető feladatának és szerepének ma egymással harcban álló marxista és pozitivistá értelmzését elemezte. A tudomány pozitivistá felfogása nálunk is él és hat, ez magában foglalja a hagyományos szubjektív idealizmus empirizmusát, és azt összekapcsolja a matematika, a logika és általában az elmélet

*Az előadások nagyobb része előreláthatólag 1980-ban jelenik meg a Kossuth Kiadónál „Filozófia és szaktudományok” címmel.

apriorisztikus értelmezésével. Ennek révén végül is a tudomány egész teoretikus tartalma az objektív valóságtól elszakított konstrukcióvá lesz, a tárgyi és eszmei teoretikus tartalmától megfosztott tudomány pusztá formává degradálódik. A forma elemzése maga is formálissá válik, a fizikát a matematikára vezetik vissza, a matematikát a logikára, a logikát a nyelvi jelekre . . . Az így felfogott tudomány természetesen nem adhat igazi tudást, a valóság megismerést más eszközökkel kell keresni, a szubjektív intuíciónak, a misztikus valóságérzetnek kell azt visszaengedni. A modern pozitivista tudományfelfogás szükségképpen kedvez egy újfajta miszticizmusnak, megszüli a ma oly divatos áltudományos nézeteket és gyakorlatot. Oktatásunk nem épülhet a tudománynak erre az értelmezésére – hangsúlyozta az előadó. Társadalmunk igényei, a tudományos hatékonyság céljai csakis arra a felfogásra épülhetnek, miszerint a tudomány a valóság megismerése, a tudománynak emancipációs szerepe van. A tudomány öntudatra ébredése, következetesen tudományos önreflexiója a marxizmus kifejlődésével valósul meg. A marxizmus értette meg, hogy a tudomány komplex társadalmi jelenség, hogy tanulmányozása sokoldalú társadalmi és történelmi elemzést igényel. Oktatásunk tudomány-modelljének a tudomány társadalmi meghatározottságára és a történetiség elvére kell épülnie, a tanítás korszerűsítése a többi közt szükségessé teszi a tudománytörténet oktatását is, nagyobb tér biztosítását az általános tudománytani, tudománymethodológiai kérdéseknek.

A plenáris ülésen további két előadás hangzott el. *H. Korch*, a Jénai Fr. Schiller Egyetem Marxizmus-Leninizmus Intézetének professzora a természettudományos megismerés dialektikáját, a tudás rendszerjellegét és ennek következményeit elemezte. *Szigeti József* akadémikus a filozófia és a szaktudományos megismerés természetéről és a tudományosság lényegi elemeiről tartott előadást, kimutatva a világnézet tudomány és a szaktudományok kötődését a gyakorlat által felvetett égető problémákhoz. A filozófia és a szaktudományok kölcsönösen egymásra utaltak, a filozófia – ha sajátos metodikát alakít is ki – tudományjellegű. A tudományosság lényegi kritériumai – az objektivitás, a jelenségimmanens, materialista magyarázat, az elmélet és elméletalkotás belső történetisége, az elmélet pozitív viszonya a társadalmi gyakorlathoz – a filozófiára is érvényesek. *Andrija B. Stojković*, a Belgrádi Egyetem Természettudományi Karának professzora, a „Dijalektika” c. folyóirat szerkesztője az anyagfogalom meghatározásának problémáját taglalta, a természettudományos és a filozófiai megismerés síkján tekintve. A marxizmus klasszikusainak ontológiai és gnoszeológiai jellegű megállapításai, valamint a szaktudományok eredményei alapján az anyagnak mint filozófiai kategóriának egy összetettebb meghatározására tett javaslatot. Megfogalmazása szerint, anyag minden olyan térben, időben és mozgásban levő, az ember által már ismert vagy még nem ismert objektív létező, mely képes hatni és amelyre hatni lehet, azaz amely az emberi érzékszervekre hatva az agyban érzetet vált ki – közvetlenül, vagy az energiának az emberi érzékszervek számára hozzáférhetetlen transzformációjában. *M. A. Parnyuk* professzor, a Kijevi Tudományos Akadémia Filozófia Tanszékének vezetője, a filozófiai kategóriák természettudományos és társadalmi relevanciájáról beszélt. Kimutatta, hogy minden ember használ filozófiai szintű kategóriákat – ilyen pl. a tér, idő, okság fogalma –, és hogy a természettudomány sem nélkülözheti a filozófiai fogalmakat, még akkor is, ha erről nem vesz tudomást. A Jénai Egyetem professzorának, *W. Höwingnek* az előadása az objektív és a szubjektív dialektika kapcsolatát elemezte a természettudományos megismerés folyamatában. Különösen fontosnak tartotta annak feltárását, hogy az objektív dialektika vissza-

tükrözése a szubjektív dialektikában nem egyszeri aktus eredménye, hanem ellentmondásos mozgásban valósul meg. A megismerés folyamatának megvan a maga viszonylagos önállósága, a maga struktúrája, amely közvetíti a természet dialektikájának a felvételét. *Kocsondi András*, a Szegedi JATE Filozófia Tanszékének docense a polgári tudományfilozófia újabb irányzatait, a tudományfejlődés pozitivista és marxista értelmezésének főbb jellemzőit elemezte. A polgári filozófiai vizsgálódás előterébe mindinkább a „kutatás logikája” (K. Popper), majd a tudományos elméletek, paradigmák változásának, a tudomány forradalmi átalakulásának problémája került (Th. Kuhn, P. K. Feyerabend, I. Lakatos, J. Agassi). Ez utóbbi irányzatok is immanens módon közelítenek a tudományos megismeréshez és annak fejlődéséhez, jórészt figyelmen kívül hagyják azokat a társadalmi tényezőket, amelyek végső fokon meghatározzák a tudomány működését és változását. Az első nap plenáris ülését *Farkas Endre*, az ELTE TTK Filozófia Tanszéke docensének előadása zárta. Farkas Endre a tudományos haladás erkölcsi problémáit elemezte, bírálta az ezzel kapcsolatosan széleskörűen elterjedt moralizáló kérdésfelvetéseket, amelyek elszakítják a tudományos haladás ellentmondásait az azokat hordozó mélyebb társadalmi ellentmondásoktól. A problémakomplexum egyik sajátos vonatkozása a tudós és az erkölcs viszonya. Az előadó szerint kialakulóban van az etikának egy külön ága, az erkölcsi elvárásoknak egy speciális rendszere, összefüggésben a kutatók növekvő társadalmi szerepével.

A konferencia szekciókban folytatta munkáját. *A matematika filozófiai problémái szekció* két félnapos ülésén 30 fő vett részt, köztük 19 matematikus. Az elhangzott 8 előadást – melyeknek téziseit éppúgy, mint a konferenciára elkészített minden előadását a résztvevők előre kézhez kapták – tartalmas vita kísérte és követte. A szekció munkáját *Farkas Miklós* professzor, a BME Gépészmérnöki Kar Matematika Tanszékének vezetője foglalta össze. A legnagyobb vitát ebben a szekcióban azok a kérdések váltották ki, amelyek a matematika és az objektív valóság viszonyával, a matematikai tételek és elméletek igazságtartalmával és a matematikai létezés fogalmával kapcsolatosak. Ezeket a kérdéseket *Farkas Miklós*, *Bárd András* (ELTE TTK Filozófia Tanszék) és *Héthelyi László* (ELTE TTK Filozófia Tanszék) előadásai tárgyalták. A résztvevők egyetértettek abban, hogy a matematikának – éppúgy, mint minden tudománynak – célja és feladata az objektív valóság megismerése, hogy lényegét tekintve a valóság adekvát tükrözését valósítja meg az emberi tudatban. Nagy vita bontakozott ki ugyanakkor arról, hogy az objektivitásnak különböző fokozatai és szintjei vannak. Más jellegű az objektivitása egy konkrét tárgynak, ill. egy gyűjtőfogalomnak, ezek másképpen objektív létezők. Az objektivitásnak egy bizonyos szintjén egy már létrehozott matematikai fogalmat, mint pl. a folytonos függvény fogalmát, ugyanúgy objektíve létezőnek kell tekintenünk, mint pl. az emlős állat fogalmát. Vita tárgya volt az is, hogy egy már létrehozott matematikai elméletben, axiómarendszerben mennyiben léteznek objektív módon a még fel nem fedezett tételek. A résztvevők megegyeztek abban, hogy egy egzaktul bizonyított matematikai tétel igazságának nem kritériuma a gyakorlat, egy matematikai modell valóságtartalmának azonban igen. Egyetértettek a résztvevők abban, hogy a matematika kellő óvatossággal, relatív és bizonyos fokig szubjektív módon tiszta matematikára, ill. alkalmazott matematikára osztható. A matematikai modellalkotás, a matematikai modellek alkalmasságának matematikai módszerekkel történő vizsgálata alkalmazott matematikai tudományos tevékenység. Felmerül a kérdés: mi a garancia arra, hogy egy tiszta matema-

tikai eredmény később felhasználható lesz? Ilyen garancia természetesen nem adható, bár elvileg minden matematikai eredmény magában hordozza az alkalmazhatóság lehetőségét. Ezzel kapcsolatban a vita egyik résztvevője Lem nyomán megemlítette az örült szabó példáját, aki egy darabig, más szabókhoz hasonlóan, kétszárú nadrágot varrt, mígnem egyszer egy egyszárú nadrágot kellett készítenie, ezután elkezdett 3, 4, majd n szárú nadrágot gyártani. A résztvevők elfogadták azt a Kedrovszkijtől származó megállapítást, hogy a valóság és a tiszta matematika között ott van a szaktudományos, ill. a matematikai modell, és hogy a tiszta matematika a modellt tanulmányozza. Ilyen értelemben a tiszta matematikai igazság közvetlenül a modellre és nem a valóságra vonatkozik. Az előadók és a résztvevők bírálták a matematika formalista felfogását, amely szerint a matematika csupán a tartalmat nem hordozó szimbólumokkal foglalkozna. Felmerült a kérdés, hogy miben különbözik a matematika a többi tudománytól. A résztvevők megállapították, hogy merev választóvonalat nem lehet húzni a matematika és a többi tudomány közé. A matematikát elsősorban a módszere és nem a tárgya különbözteti meg a többi tudománytól. Megegyeztek a résztvevők abban is, hogy a matematikában is szerepe van az induktív módszereknek és a kísérletezésnek. A résztvevők kísérletet tettek a matematikai létezés fogalmának meghatározására, figyelembe véve, hogy a fizikai létezés, a logikai létezés, ill. Platón ideáinak létezése mást és mást jelent.

Egy előadás, *Hegyí Ferencé* (JATE Filozófia Tanszék), a számfogalommal kapcsolatos problémákkal foglalkozott, ismertette Truszov és Lasztocskin elméletét az ún. számhasadásról, hogy π a számosság elválik a rendszámától. Kísérlet történt a számhasadás és a valószínűség fogalmának összekapcsolására. Egy további előadás (*Kiss-Tóth Gyula*, ELTE TTK Filozófia Tanszék) a formalizáció témájával foglalkozott, aminek az is aktualitást ad, hogy Frege 100 évvel ezelőtt teremtette meg az univerzális logikai nyelvet.

Az előadások egy másik csoportja (*Gáspár András*, MTA SZTAKI, *Pálvölgyi Lajos*, MTA PKCS, *Visontay György*, MTA SZTAKI, ill. *Szilágyi László*, ELTE TTK Filozófia Tanszék) a modellezéstudományok, a szimulációs módszer, a rendszerelmélet filozófiai vonatkozásaival foglalkozott. A modellezéstudományok közé sorolták a matematikát, a kibernetikát, a rendszerelméletet, az informatikát stb. Ezek a viszonylag új tudományos diszciplínák számos filozófiai problémát vetnek fel, elsősorban azzal az úttal kapcsolatban, amely a tárgytól az elmélethez vezet. Felmerül itt a modellek tanulmányozása során az elsőrendű, ill. a másodrendű kritériumok szerepe. Az utóbbi időben különösen gyors fejlődésnek indult a szimulációs módszer, amelyet elsősorban a teoretikus modell-vizsgálat korlátai tesznek szükségessé. Ezzel kapcsolatban fontos tudománypolitikai kérdések is felmerülnek. A résztvevők megállapították, hogy különféle rendszerelméletek sokszor ideológiai töltetet is hordoznak, és szükség van ezek dialektikus materialista értelmezésére.

A matematika filozófiai problémáival foglalkozó szekció vitái a résztvevő matematikusok és filozófusok véleménye szerint rendkívül elfogulatlanok, nyíltak és élénkek voltak. A konferenciát igen érdekesnek és hasznosnak ítélték, és annak a véleménynek adtak hangot, hogy az ott felvetett problémák minden bizonnyal további kutatások kiindulópontjává fognak válni.

A *fizika filozófiai problémái szekció* munkájában 30-an vettek részt, köztük 16 fizikus. A szekcióüléseken összesen 12 előadás hanzott el, melyeket kérdések és vita követett. A szekció munkáját *Szegedi Péter* (ELTE TTK Filozófia Tanszék) foglalta össze. Az előadások a fizika (ill. a csillagászat) és a filozófia kapcsolatának problémáival foglalkoztak,

elsősorban azzal, hogy milyen szerepet tölthet be a filozófia a fizika fejlődésében. Bizonyos kezdeti félreértések után, a szekció vitái során ebben a kérdésben lényegi egyetértés alakult ki.

Az előadások szinte mindegyike figyelmet fordított a fizika és a filozófia kölcsönhatásának történeti elemeire. Ebben a vonatkozásban sajátos funkciót kapott *Szigeti András* (ELTE TTK Filozófia Tanszék) Hegel és a természettudományok c. előadása, amely kiemelte Hegel természetfilozófiájának figyelemreméltó pozitívumait, elsősorban a természettudományok és a természetfilozófia viszonyára vonatkozó felfogását, aminek alapján megerősítette a természetfilozófia vagy természetdialektika szükségességét. Az előadások egy csoportja a fizika egészét érintő ontológiai és ismeretelméleti kérdéseket vetett fel. *Horváth József* a „fizikai realitásról” tartott előadásában egy történeti és logikai analízis keretében sémába foglalta a különböző realitástípusokat (anyagi, eszmei, természeti, társadalmi, tudományos, művészi, fizikai realitás), aminek révén a probléma néhány oldala világosabbá vált. Az előadó a fizikai realitás differentia specificájának meghatározását a szaktudománynak utalta át. A fizikai realitás problémája szükségképpen kapcsolódik bizonyos vonatkozásban – mint a vita felvetette – a matematikai szekció fő kérdéséhez: a matematikai létezés problémájához. Az ide kapcsolódó további előadások főleg ismeretelméleti jellegűek voltak. *Ropolyi László* (ELTE TTK Filozófia Tanszék) a „folyamatok” természettudományos megismeréséről szólva a mozgás megismerésének három szintjét különböztette meg a fizikában: a tapasztalati megfigyelést, az általános elvont fogalmi szintet és a konkrét általános fogalmi szintet: ez utóbbi a megismert, fogalmilag újraalkotott konkrét mozgás – a „folyamat”. A folyamatban sajátosan tükröződik a dolog és környezetének viszonya, a dolog összetettsége. *Rédei Miklós* (ELTE TTK Filozófia Tanszék) előadása számos alapvetően fontos kérdést fogalmazott meg a mérés szerepével kapcsolatban. Bár ma már léteznek egzakt és zárt fizikai elméletek, amelyekben a mérés elemi, „atomi” ismeretnek számít, ez az elemiség csak egy meghatározott elmélet vonatkozásában áll fenn; mérés általában, ennek következtében adekvát általános méréselmélet nincsen. A fizikai elméletek nyitottságát még jobban kidomborította *Szász András* (ELTE TTK Szilárdtest Fizika Tanszék). Felfogása szerint a fizikai megismerés általános jellemzője, hogy az általunk nehezen vagy egyáltalán nem kezelt „paraméterekre” egyszerűen „kiintegrálunk”, ezeket külső, állandó feltételrendszerként tekintjük. Erre tipikus példák a fizika több ágában fellépő ún. kvázi-részecskék. Más-más külső feltételrendszerre kiátlagolva jöhetnek létre a fizika olyan ellentétpárjai, mint az egyedi-statisztikus, folytonos-diszkrét stb. *Katona Zoltán* (Energiagazdálkodási Intézet), a fizika variációs elveire épülő eszmerendszerek filozófiai elemzésében, a logikai-történeti fejlődés felvázolása után, a mechanikai példákon bebizonyította, hogy a fizika minden részében fellelhető variációs elveknek nincsen teleológiai tartalmuk, sem célkitűző, sem döntési funkció tekintetében.

Az előadások egy másik csoportja néhány fizikai diszciplína interpretációs problémával foglalkozott. *Szabó László* (ELTE TTK Filozófia Tanszék) a részecskefizika értelmezési kérdéseiről, *Szegedi Péter* a kvantummechanikában jelentkező determinisztikus törekvésekről, és ezen belül de Broglie munkásságáról, *Farkas István* (Veszprémi Vegyipari Egyetem Marxizmus-Leninizmus Tanszék) a relativitáselmélet körüli viták időszerű kérdéseiről szólt. Az előadók a fizika és a filozófia ezeken a területeken jelentkező közvetlen kölcsönhatását elemezték. Jellemezték a pozitívista kísérleteket, a részecskefi-

zikával kapcsolatosan a koherenciaelméleti, a pragmatista és a logikai leképezési elméleten alapuló felfogásokat, a kvantummechanikában jelentkező ortodox indeterminista interpretációkat. Megvizsgálták a pozitívizmustól eltávolodó irányzatok jelentőségét, a lehetséges marxista vagy marxistának tartott álláspontokat. Érintették a kutatók világképe és az általuk kialakított fizikai elméletek ideológiai töltete viszonyának problémáját de Broglie, ill. Einstein esetében. Utóbbihoz kapcsolódott a relativitáselmélet Lorentz–Jánossy-féle értelmezés, és Elek Tibor erről alkotott véleményének részben negatív értékelése is.

További előadások a kozmológia kérdéskörét érintették. Ebben a tudományban manapság gyakran találkozunk abszolutisztikus tendenciákkal. Az előadók részint ezekkel szemben fejtették ki álláspontjukat. *Balázs Béla* (ELTE Csillagászati Tanszék) A Világegyetemfogalom és csillagásztörténeti háttere c. előadásában a Világegyetem fogalmának három szintjére mutatott rá. Ezek a megfigyelt Világegyetem; a fizikai Világegyetem, amely a fizikai elméletek által körvonalazható világot jelenti; és a filozófiai Világegyetem. Az előadó ismertette a különböző változatok közötti logikai és genetikai összefüggéseket. *Tihanyi László* (ELTE TTK Filozófia Tanszék) a modern kozmológiáról és a csillagászati mérések értelmezéséről szólva meghatározta és behatárolta a kozmológia tárgyát, fellépett azok ellen a nézetek ellen, amelyek bizonyos partikuláris elméletek nevében az egész kozmológiát szeretnék kisajátítani, és hangsúlyozta a konkrét kutató munka szempontjából a világnézeti támogatás fontosságát, a pozitivistá tendenciák tudatos ellensúlyozásának szükségességét. *Soós Gyula* (ELTE Geometriai Tanszék) előadása a matematikával is közvetlen kapcsolatban állt. A matematika és a kozmológia viszonyának kapcsán a szerző elemezte a matematika belső öngazolására, szilárd autonóm megalapozására törekvő kísérleteket és azok eredménytelenségét. Ezzel szembeállította a matematikának azt a képességét, hogy tükrözze pl. a fizikai létet, és kimutatta, hogy éppenséggel ezekben az összefüggéseiben nyerhet a matematika tökéletes külső igazolást.

A *biológia filozófiai problémái szekció* munkájában 22-en vettek részt, ebből 13 volt a szakkutatók száma. A szekcióban 8 előadás hangzott el, ezek a modern biológia több fontos ontológiai, ismeretelméleti és gyakorlati aspektusát állították az elemzés középpontjába. A szekció munkáját *Szigetvári Sándor* (ELTE TTK Filozófia Tanszék) foglalta össze.

Újszerűen mutatta be a biológia tudományának helyét a szaktudományok rendszerében *Bóna Ervin* (MTA Filozófia Intézet) Marginális jellegű tudomány- és kutatástípusok a mai biológiában c. előadása. Kimutatta, hogy a marginalitás nem csupán áthatja, hanem átalakítja a biológiai tudományok és kutatási területek struktúráját, és része annak az ellentmondásos folyamatnak, a tudományok differenciálódásának, de egyben integrálódásának is, amely a biológiában is végbemegy. A biológiai megismerés sajátosságait, dialektikus jellegét érintette *Szigetvári Sándor* (ELTE TTK Filozófia Tanszék). Különösen a biológiában alkalmazott modellezést elemezte, a modelltípusok tartalmi különbségeit, valamint felvázolta a modellezés folyamán jelentkező – az objektum és a szubjektum, a modell és a szubjektum, a modell és az eredeti objektum közötti egymáshoz kapcsolódó – dialektikus ellentmondások megoldásának útját.

A szekcióülés munkája ráirányította a figyelmet a klasszikus és a modern biológiát összekötő híd olyan tényezőire, mint amilyen az evolúcióelmélet és a történelmi szemlélet. Ezek szerepén, tartalmuk alakulásán keresztül nyomon követhető a biológiai

gondolkodásban megnyilvánuló kontinuitás és a diszkrét mozzanatok egysége. *Géczy Barnabás* (ELTE TTK Őslénytani Tanszék) az evolúciós szemlélet kialakulásának feltételeit elemezte. Rámutatott arra, hogy Lamarck transzformizmusában fellelhető a felvilágosodás materializmusának a hatása, valamint a fejlődésnek a keletkezés és elmúlás ellentmondásába való beillesztése. Lamarck és Darwin tanításai között folytonosság van, ez a folyamat jutott el végül is az evolúció tényének bebizonyításáig, és ennek materialista magyarázatáig Darwinnal. A darwini elmélettel emelkedett magas szintre a történetiség eszméje a biológiában. *Kovács László* (DOTE Marxizmus-Leninizmus Intézet) a modern biológia történelmi szemléletéről tartott előadásában bemutatta a darwini történetiszemlélet tágulását és további elmélyülését a modern biológiában, genetikában.

A biológia, a pszichológia, a kibernetika és természetesen a dialektikus materializmus számára is jelentős feladat a pszichikum természetének feltárása, tudva azt, hogy ezt a feladatot nem lehet csupán egy-egy szaktudomány eredményeire alapozni. *Sipos János* (ELTE TTK Filozófia Tanszék) A pszichikus folyamatok „eszmei” jellegének materialista értelmezéséhez c. referátuma a visszatükrözés és vezérlés funkciójának vizsgálatával, az információelmélet eredményeinek felhasználásával járult hozzá a tudat filozófiai elméletének átgondolásához. A biológia tárgyalt filozófiai problémái közül gyakorlati aspektusa révén különösen kiemelkedett *H. Varró Rózsa* (Iparművészeti Főiskola Marxizmus-Leninizmus Tanszék) a környezetvédelem filozófiai összefüggéseiről tartott előadása, amelyben a kérdéskör alapfogalma: a „környezet” kategóriája került az elemzés központjába. Ennek feltárása a környezet és a „körülvevő” dialektikájának elemzését követeli meg. *Nánási Irén* és *Vinkovics Márta* (ELTE TTK Filozófia Tanszék) a biorendszerek tér-idő viszonyáról, illetve K. Ritter geográfiájának ontológiai alapjairól a lételméleti problémák oldaláról közelítették meg a biológiai környezetet alkotó biorendszerek tér-idő sajátosságait, valamint a földrajzi környezet fogalmába K. Ritter által a XIX. században megtett előrelépést. A biológiai rendszerek tér-idő sajátosságainak elemzése újszerűen vetette fel a múlt, jelen és jövő dialektikája és a genetikai program viszonyának a problémáját.

A biológiai szekcióban elhangzott előadások bemutatták, hogy a materialista dialektika tudatos alkalmazása mind a biológia, mind a marxista filozófia számára elősegíti az új eredmények elérését, megkönnyíti a kutatási irányok kitapintását. A vita során felvetődött annak szükségessége, hogy tüzetesen megvizsgálják a matematikai formalizmus és a tartalmi módszerek – köztük a dialektikus módszer – alkalmazásának a biológiai megismerést előrevívő arányait. A molekuláris genetika tényeinek az interpretálása során számolni kell a redukcionizmus veszélyével, a jogos, indokolt visszavezetések túlfeszítésével. Meg kell haladni azt a koncepciót is, amely az örökítési programot a számítógép programjára redukálja. A szekció munkája hozzájárult a biológia filozófiai problémái szempontjából fontos fogalmak, így a biológiai információ, a molekuláris szint fogalma tartalmának tisztázásához.

A visegrádi konferencia eredményeit összegezve, *Horváth József* a többi közt aláhúzta, hogy a konferencia megrendezéséhez az ELTE TTK Filozófia Tanszék eddigi tudományos tevékenysége teremtette meg a feltételeket. Fialat, 11. életévébe lépő tanszék ez, melynek átlagos életkora 34 év; a tanszék minden munkatársa előadással vett részt a konferencián; és az a tény, hogy az előadások jelentős hányadát szakkutatók tartották, együttműködési törekvéseink sikerét és tartalmasságát mutatja. A konferencia egyik célja volt elősegíteni a matematika és a természettudomány filozófiai problémái hazai kutatóinak a tartalmas

együtműködését; a másik, még alapvetőbb cél volt előmozdítani és továbbfejleszteni a marxista-leninista filozófusok és a szaktudósok együtműködését, szövetségét. A konferencia egyik tartalmi vonása volt antipozitívista jellege – hangsúlyozta Horváth József. A konferencia tematikája nem szűkült le tudományelméleti kérdésekre. Az elemzések kiterjedtek ontológiai, ismeretelméleti és gyakorlati problémákra egyaránt. Ennek kapcsán számos új megközelítési szempont, javaslat vetődött fel. A konferencia jól demonstrálta a filozófia és a szaktudományok kapcsolatának immanens jellegét, e két alapvető kutatási terület belső, törvényszerű egységét. Az emberi megismerés, a tudomány, így a filozófia és a szakdiszciplínák előrehaladásának közös és egyetemes forrása az emberiség ösztársadalmi gyakorlati tevékenysége. A materializmustól, vagyis filozófiai világnézetünk egyik alaptételétől térünk el tehát, ha például azt mondanánk, hogy a filozófiai eszmék viszik előre a szaktudományokat. A filozófia nem old meg szaktudományos problémákat, mint ahogyan a szaktudomány sem old meg filozófiai feladatokat. A tudományos megismerés történeti fejlődése azonban azt mutatja, hogy a valóság lényegi megismerését a szaktudományos és a filozófiai ismeretek egysége biztosítja.

Ennek kapcsán a két terület kölcsönhatása szimmetrikus. Röviden szólva mindkét terület ad is és kap is. A valóságos viszonyok nagyfokú leegyszerűsítése például az az elképzelés, miszerint a filozófia csupán külsőlegesen kapcsolódik a szaktudományokhoz, az utóbbiak eredményeit feldolgozva. Természetesen ez is része a filozófiai tevékenységnek. A kapcsolat azonban belsősegebb és mélyebb. Valójában a filozófia tartalmazza a szaktudományok eredményeit, és a szaktudományok tartalmazzák a filozófiai produktumokat. E tartalmazási reláció legmélyebb szintjét a megszüntetve-megőrzésen alapuló dialektikus egység fejezi ki. A filozófiában megszüntetve-megőrizve benne vannak a szaktudományok történeti fejlődésének par excellence elméleti eredményei. Míg a szaktudományok mindenkor általános és alapozó elméleti bázisát éppen ezek a filozófiában kifejeződő elvek képezik. Másként fogalmazva: a szaktudományok megszüntetve-megőrizve, belső elvi és elméleti eszköztárakként tartalmazzák a filozófiai megismerés produktumait.

Ebből következik azután az, hogy a filozófia konkrét konklúzióiban szükségképpen jut el a szaktudományokhoz, míg a szaktudományok ugyanezzel a szükségszerűséggel jutnak el tételeik filozófiai alapjaihoz és következményeihez. E kölcsönösség, ez a kölcsönhatás természetesen sokféle módon valósul meg, az egyes kutatókban (filozófusokban és szaktudósokban) különböző fokon és szinten tudatosodik. A marxista filozófusok és szaktudósok szövetségének éppen az a feladata, hogy az adott kölcsönhatást az adekvát tudatosság szintjén tartsa, a megismerési folyamatok eredményességének fokozása, ütemének felgyorsítása érdekében, a kutatások helyes stratégiai célkitűzése alapján.

A filozófia és a szakkutatás kölcsönhatásának a kutatási stratégiák meghatározásánál döntő a jelentősége. Nem mindegy például, hogy a biológia fejlődésének a genetika formalisztikus interpretációja, avagy egy történeti-evolucionista szempontú értelmezése alapján határozzuk meg stratégiai feladatait. Az, hogy hogyan értelmezzük a matematikának a valósághoz való viszonyát, az ún. tiszta és alkalmazott matematikát, alapvetően befolyásolja a matematikai kutatások stratégiai célkitűzéseit. Ezért tartjuk mi fontosnak a marxista filozófusok és szakkutatók szövetségének erősítését, együtműködésük fokozását és bővítését – mondta befejezésül Horváth József.

POLITIKAI RENDSZEREK LEGITIMÁCIÓS PROBLÉMÁI

(A nyugatnémet Politikatudományi Társaság 1975-ös kongresszusa)

S Z A B Ó M Á T É

A legitimáció, a hatalom igazolásának és elfogadásának vizsgálata a politikai filozófia és tudományok klasszikus témája. Ezzel foglalkozott a nyugatnémet Politikatudományi Társaság 1975. évi kongresszusa is, melynek írásos anyag közel száz referátumot tartalmaz. A tanulmányok részben a legitimáció fogalmával, és az egyes igazolási mechanizmusokkal, illetve a politikai rendszerek legitimációjának szempontjából fontos jelenségek empirikus vizsgálatával foglalkoznak. A Társaság lapja, a *Politische Vierteljahresschrift* 1976-os különszáma¹ kilenc tanulmányt közöl a kongresszus anyagából, elsősorban az elméleti igényű, illetve az elméleti érvényű következtetéseket tartalmazó tanulmányok közül.

Az 1945 utáni nyugatnémet társadalom- és politikatudomány fejlődését F. Neumann szerint² az angolszász empirikus-gyakorlati és a német elméleti-történeti irányultságú társadalom- és politikatudományi tradícióknak a faszizmussal és a második világháborúval kapcsolatos – emigráció és hazatérés – konfrontációja határozza meg. Megállapítása helytállónak tűnik a kongresszus két nyitóreferátumának, W. Hennis és J. Habermas előadásainak összevetésekor, amelyek a két tradíció konfrontálását, illetve az ezen alapuló eltérően megfogalmazott integrációs törekvést tükrözik.

A nyugatnémet politikatudomány 1945 utáni kialakulására és fejlődésének első szakaszára, az 50-es évekre és a 60-as évek elejére egy olyan orientáció jellemző, ami az antidemokratikus német politikai hagyomány és kultúra kritikáját az angolszász politika és jogfilozófia a második világháborút követően a korábbi jog- és politikatudományok pozitívizmusaival szemben a faszizmus politika és jogrendjére való reakcióként a természetjogot és Arisztotelész politikaelméletének hagyományait felelevenítő irányzataihoz történő kapcsolódással köti össze. A születőben levő nyugatnémet politikatudomány képviselőinek zöme – bár kezdettől fogva jelen van az angolszász empirikus irányzatok recepciójára való törekvés is – bírálja az angolszász „political science”, a klasszikus jog és politikai filozófiával szakító, a hatalom, uralom és a politikai rendszer empirikus vizsgálatát előtérbe helyező irányzatait. Ugyanakkor el kívánnak szakadni az állam és társadalom kategoriális megkülönböztetésétől, amelyben az antidemokratikus német politikai hagy-

¹P. G. Kielmansegg (kiad.), „Legitimationsprobleme politischer Systeme.” *Politische Vierteljahresschrift*. 1976. Sonderheft 7. (A továbbiakban = PVS)

²F. L. Neumann, „The Intelligentsia in Exile.” in P. Connerton (szerk.), *Critical Sociology*. Penguin Books: 1976.

mányok tükröződését látják, és helyébe a „politikai közösség” kategóriáját állítják, amit a modern társadalmak feltételei mellett a polgári demokratikus jogállamban látnak.³

Ennek a kezdetben uralkodó „normatív” iránynak folytatója ma W. Hennis. Referátumában, „Legitimitás – A polgári társadalom egyik kategóriájához”,⁴ úgy interpretálja a politikai rendszerek legitimációs problémáinak megjelenését az NSZK politikatudományában – ami az NSZK politikai rendszerét bíráló politológiai irodalom (J. Habermas, C. Offe, K. Lenk stb.) eredménye –, mint az 1945 előtti, az állam és társadalom megkülönböztetésének alapján álló irányzatok felelevenítését. Mivel szerinte az NSZK demokratikus jogállamának legitimációs alapjai a német politikatörténetben talán a legszilárdabbak, a „rendszerkritikai” irodalom nem több üres szócséplésnél; a legitimáció-viták egyetlen érdeme egy sokáig elhanyagolt probléma újrafelvetése, melynek megközelítéséhez szerinte elegendők az 1945 előtti államelmélet, R. Smend kategóriái. A legitimáció egyébként szerinte a szak érdeklődését csupán a történeti-összehasonlító vizsgálatok erejéig kötheti le, mivel a legitimáció kérdése egy sokkal lényegesebb problémakör, a „kormányozhatóság” (Regierbarkeit) része, amelyről azonban – legalábbis ebben az írásában – közelebbit nem mond.

A legitimáció fogalmának értelmezésénél Hennis az angolszász és a német politikai és politikaelméleti hagyományok szembeállításából indul ki. A legitimáció szerinte egy politikai uralom erkölcsileg elismeréseméltó voltát jelenti, a legitimációs válság pedig egy adott uralom alatti élet, illetve az uralomnak való engedelmesség etikai okokból való elutasítása, melynek a tömeges emigráció az egyik megnyilvánulása. Ez az angolszász fejlődésben már a vallásháborúk korszakától kezdve megtalálható, míg Németországban csak 1933-ban, a fasizmus hatalomra kerülésével jelenik meg először. Ennek az eltérő fejlődésnek a következménye az esztörténetben szerinte az, hogy a természetjogi szerződéselméletben kialakult „obedience”, az állampolgári engedelmisség fogalma a demokratikus angol politizáláshoz kapcsolódó politikaelmélet kategóriája, míg német megfelelője, a legitimáció fogalma az állam és társadalom elválasztásán alapuló német társadalom és államszemléleté, amely az állam és társadalom a német politikában létrejött antidemokratikus „elválasztásán” alapul.

Hennis a Smend által személyi, tárgyi és funkcionális csoportokra osztott legitimációs tényezők alapján megkülönbözteti a személyes tekintély, a feladat és a struktúra alapján való legitimációt. Szerinte a legitim uralomban ezek mindegyikének jelen kell lennie valamilyen formában. E tényezők felosztása szerint foglalkozik korunk legitimációs problémáival is, melyek között szerinte alapvető a nemzetállam relatív etnikai homogenitáson alapuló formájának fenntartása, melynek felbomlása és a „nemzetek feletti” nagybirodalmak kialakulása a legitimáció eddigi formáinak felszámolását jelentené.

Érdekesek Hennis Max Weber és J. Habermas legitimációértelmezésével folytatott polemikái. Az 1945 utáni nyugatnémet társadalom és politikatudományok középponti

³ H. Schneider (kiad.), *Aufgabe und Selbstverständnis der Politischen Wissenschaft*. Darmstadt: 1967.

D. Oberndörfer (kiad.), *Wissenschaftliche Politik*. Freiburg: 1962. Az állam és társadalom megkülönböztetéséről és konceptualizálásáról folytatott vitákhoz lásd; „*Societas civilis és bürgerliche Gesellschaft*” című, az MFSZ 1980/4. számában megjelenő tanulmányom 24. jegyzetét.

⁴ „Legitimität – Zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft”. in. PVS. 9–38. o.

kérdése volt és máig aktuális maradt számukra Max Weber életművének kritikai elsajátítása.⁵ A Weberhez való viszony egyébként kapcsolódik az angolszász és a német társadalom és politikatudományi tradíciók már említett kölcsönhatásaihoz is, mivel a részben az emigránsok révén az „USA-ba került” Weber az egész világ társadalom és politikatudományának nyelvét és kategóriarendszerét meghódítva „tért vissza” az NSZK-ba;⁶ és belföldi hatástörténete szempontjából nagyon jelentős az a frankfurti iskola – különösen az iskola egyes gondolkodóinak (T. W. Adorno, H. Marcuse, J. Habermas) racionalitásértelmezései –, amelyhez a legitimitáció-téma másik középponti alakja, J. Habermas elmélete kapcsolódik.

Ezek az ölelkező problémák mutatkoznak meg Hennis Weber- és Habermas-kritikáiban. Hennis szerint Weber legitimitációelmélete, amely a weberi értelemben vett racionális-bürokratikus államot veszi alapul, a német politikátörténet az angolszász értelemben nem legitimált politikai képződményeihez kapcsolódik. A weberi legitimitációelmélet alapján felállíthatjuk a legitimitáció „intenzitási skáláját”, de azon kívül sosem kerülhetünk, mivel az uralom mindig legitimált; így Webernél nem létezik valódi „illegitim hatalom” – mondja Hennis. Habermas szerinte rosszul datálja a politikatudomány alapproblémáinak és kategóriáinak keletkezését; Habermasnál a legitimitáció megjelenik már az állam keletkezésével, a nyilvánosság és a participáció pedig csak egy olyan polgári társadalom sajátosságai, amelyet az állam és társadalom „elválásával” írt le Hegel. Hennis szerint ez éppen fordítva van, a nyilvánosság és a participáció már megvannak az antik társadalmi-politikai közösségekben is, azonban a legitim uralom kategóriája a polgári társadalom sajátossága, ami lehetővé teszi az egyén a politikai uralommal szembeni kritikai szabadságát. A legitimitáció csak a modern nemzetállamban jelenik meg, és egyidős a szuverenitás kategóriájával. Hennis vitatkozik a legitimitációs válságok és az osztálykonfliktusok kapcsolatának habermasi feltételezésével is, szerinte ilyen már nem létezik a modern társadalomban, a mai válságok és konfliktusok szempontjából az osztályszerkezetnél szerinte sokkal jelentősebbek az olyan „klasszikus” integrációs tényezők, mint a faj, bőrszín, válás stb.

Anélkül, hogy a probléma Hennis-féle megközelítésének részletes kritikájára és értékelésére tennék kísérletet – ami nem célokom a többi tanulmányok kapcsán sem, mivel az lényegesen meghaladná e recenzió kereteit –, pusztán utalnék Hennisnek a német politikatudomány kezdetben uralkodó, fentebb már ismertetett „normatív” irányzatához való kapcsolódására, ami igen világosan megmutatkozik a legitimitáció kérdésének feldolgozásánál is; az NSZK politikai rendszerének és az angolszász tradícióknak feltétlen igenlésében, és a Hegel–Weber–Habermas sorral leírható német tradíciók elutasításában, ami Hennis számára a német bürokratikus hagyományok hordozója. Álláspontjának „tradicionálisizmusa” jelentkezik a legitimitáció problémájának konceptualizálásában, a Smend-féle tipológia felelevenítésében, és az újabb törekvések lekezelő elutasításában.

Két hatás érte a 60-as években a nyugatnémet politikatudományt, amelyek egy a keletkezés hagyományaihoz hű, illetve egy az azoktól valamilyen formában elszakadni kívánó táborra osztották; az angolszász empirikus irányzatok recepciója és a marxizmus.

⁵H. Maier, „Max Weber und die deutsche politische Wissenschaft.” in. H. Maier, *Politische Wissenschaft in Deutschland*. München: 1969.

⁶Papp Zsolt, „A filozófiától a szociológiáig.” *Szociológia*, 1978/1.

illetve a kritikai elmélet. Megjelennek a politikai rendszer, hatalom, uralom; az osztályok, a társadalom és az állam fogalmai, mint egy olyan elemzés kategóriái, amely problematizálja a „politikai közösség”, a polgári demokratikus jogállam alapértékeit. J. Habermas egyike azoknak a gondolkodóknak (C. Offe, K. Eder stb.), akiket mindkét hatás érintett, és az angolszász társadalomtudomány irányzatainak (funkcionalizmus, kommunikációelmélet stb.) és a marxizmus, illetve a kritikai elmélet eredményeinek szintetizálására törekednek elméletükben.

Habermas szerint („Legitimációs problémák a modern államban”⁷) a legitimitás egy politikai rend elismerésre méltó voltát jelenti, egy vitatható érvényességi igényt; csak a politikai rendszereknek van legitimitása, más típusú intézmények nem rendelkeznek azzal. A legitimitáció megjelenése szerinte az állami uralom létrejöttével függ össze és nem csupán az újkor sajátossága, mint Hennis állítja. Habermas ezt, valamint a legitimációs problémának az osztálykonfliktusokkal való kapcsolatát a legitimációs válságok ó- és középkori példáival bizonyítja. A legitimitás hatékonysága szerinte empirikus tényezőktől függ, de kapcsolatban van a legitimációk formális igazolóerejével is.

Hogy adott korban mit akceptálnak és miért, azt Habermas szerint mindig az igazolási szint határozza meg. Igazolási szinten a legitimáló okok elfogadásának azon feltételeit érti, amelyek a legitimációknak hatékonyságot, konszenzusképző és motívumalakító erőt kölcsönöznek. Az igazolási szintek hierarchikusan viszonyulnak egymáshoz; az alacsonyabb szintű legitimációk a magasabb szintre való emelkedéssel „elértéktelenednek”, nem ez vagy az az ok, hanem az okok fajtája az, ami nem meggyőző többé. Az igazolási szintek változásai a társadalomnak újabb tanulási szintre való átmenetével függenek össze, és a tanulási és igazolási szintek párhuzamos fejlődése alapján Habermas szerint megkonstruálható egy a mítoszoktól a tételes vallásokon és a társadalomfilozófián át vezető sor, melynek csúcán a modern társadalmak feltételeinek megfelelő reflexív igazolási szint áll. Habermas szerint a reflexív igazolási szint a modern társadalom politikai berendezkedésével szemben nem egy a priori meghatározott szervezettípus kialakításának követelményét jelenti; a modern demokrácia kialakítása nem más, mint kontrollált tanulási folyamat, amelyben a társadalom alapintézményei és az alapvető politikai döntések minden érintett egy ezeket problematizáló szabad és egyenlő esélyekkel és hozzáférési lehetőségekkel folytatott diszkurzív akaratképzésben kialakult kényszer nélkül létrejött hozzájárulásán alapulnak.

E diskurzus feltételeiről Habermas részletesebben a „Legitimációs problémák a kései kapitalizmusban”⁸ című könyvében ír, ahol egy olyan ideális kommunikációs szituáció leírását kísérli meg, amelyben kialakulhat egy valóban általánosítható érdekeken alapuló konszenzus. Habermasnak a társadalmak igazolási és tanulási szintjeinek változásairól kialakított elmélete a *Történelmi materializmus rekonstrukciójához*⁹ című tanulmánygyűjteményével dokumentálható fejlődélméletén alapul, amelyben Hegelnek a *Szellem fenomenológiájá*-ban kifejtett, az egyed és a nem fejlődésének folyamatait egy fejlődési sorba rendező gondolatát felelevenítve a társadalmak tanulási és igazolási szintjeinek

⁷ „Legitimationsprobleme im modernen Staat.” in. PVS. 39–61. o.

⁸ J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: 1975.

⁹ J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: 1976.

fejlődését J. Piaget az egyén morális és kognitív képességeinek kialakulását leíró elméletéhez kapcsolja.

Habermas elhatárolja a legitimitáció kérdésével kapcsolatos álláspontját a szerinte Max Weberrel reprezentálható „empirista” megközelítéstől, amely ugyan a társadalomtudományban felhasználható legitimitációfogalmat alkotott, de konceptualizálása elvonatkoztat az érvényességi okok szisztematikus súlyától, mivel Weber „megértő” szociológiája nem teszi lehetővé az uralom igazolásának a szereplőktől független értékelését, a legitimitás megkülönböztetését attól, amit a cselekvők gondolnak róla. A Hennis-féle „normativista” koncepció Habermas szerint ebből a szempontból kielégítő, ugyanakkor az arisztotelészi álláspont aktualizálása ma már anakronisztikus, és nem teszi lehetővé a társadalomtudományi kutatásokban felhasználható legitimitációfogalom megalkotását.

A kiadvány tartalmazza H. Grindt és E. Simons Habermasszal folytatott polémiáját; bár ez „A politikai tevékenység legitimitációjának problémájához”¹⁰ címet viseli, mégsem azzal, hanem Habermas diskurzuselméletének a kanti filozófiához való viszonyával foglalkozik, és igen messze kerül a legitimitáció politikatudományi témájától. Ismertetését ezért mellőzöm.

Annál érdekesebbek O. Rammstedt Habermas, és rajta keresztül Max Weber legitimitációértelmezésével kapcsolatos kritikái („A legitimitás legitimitációvesztéséhez”¹¹). Rammstedt szerint a legitimitáció a mindenkori politikai gyakorlattal, illetve uralmi szituációval összefüggésben kialakult normatív artikulált igazolás. Modern kutatói, köztük J. Habermas azt a hibát követik el, hogy a fogalom történetében csak Max Weberig mennek vissza, és ignorálják keletkezésének XIX. századi gyökereit.

A legitimitásfogalom korábbi, a felvilágosításban kialakult jelentéseihez képest új értelmezést nyert Talleyrandnál; kifelé az uralkodók kölcsönösen elismert jogát jelenti arra, hogy a dinasztikák ne veszíthessék el hatalmukat a társadalmi mozgalmak következtében, befelé pedig az uralkodó intézkedéseinek igazolása az alávetettek felé és ennek az igazolásnak az elfogadása a nyilvánosság részéről. Max Weber megváltoztatta a fogalom jelentését, amikor az uralomba vetett hitként, az alávetettek kötődéseként ábrázolta, és Talleyrandtól eltérően nem az uralkodókból indult ki. Rammstedt szerint Weber „neutralizálta” a fogalmat, amikor a politikai rendszerek sajátosságaitól és a politikai pártállástól független, az uralom típusainak mindegyikében megtalálható sajátossággá tette. A weberi értelemben vett legitimitás az uralom intern problémájává lesz, és veszít jelentőségéből az uralkodók és alávetettek viszonya, ami alapvető volt a legitimitásfogalom keletkezésénél. Ezeknek a változásoknak az alapja, hogy Weber a legitimitás vizsgálatánál a modern racionális-bürokratikus államból indul ki, és ezért a téma középpontjába a legitim erőszak monopóliumát igénylő „úr” és az igazgatási testület viszonya kerül.

A Weberen alapuló mai legitimitásértelmezések – Rammstedt ide sorolja Habermas elméletét is – fogyatékosága, hogy nem kritizálják Weber társadalmi cselekvés-elméletét, amely az individuumok kizárólagos létezésén, a „módszertani individualizmuson” alapul, és úgy közelít meg a politikai rendszert, mint amelynek meg kell kapnia legitimitását. A legitimitás ebben a megközelítésben egy az individuumok és a politikai rendszer

¹⁰ „Zum Problem der Legitimation Politischen Handels” in. PVS. 62–80. o.

¹¹ „Zum Legitimationsverlust von Legitimität.” in. PVS. 108–122. o.

között mozgó „áru” jellegét ölti, tér és időbeli identitással bíró, önállóan vizsgálható létezővé válik, ami „kitermelhető”, és „hiány” is felléphet belőle. Rammstedt szerint a legitimitáció megközelítése Habermasnál olyan magas absztrakciós szintre kerül, hogy a vizsgálat elszakad a politikai gyakorlattól egy olyan politikaértelmezés alapján, ami a politikai gyakorlat „fölé” rendeli a racionalitás szintjét, amely így „felülről” kerül be a gyakorlatba. Amikor Habermas a legitimitációt a politikai uralomra kívánja korlátozni, ugyanakkor egy a gyakorlati diszkurzus előfeltételeit tartalmazó kommunikatív etikát tesz meg a modern legitimitációs formának, szem elől téveszti a politika realitásait.

Rammstedt a legitimitáció fogalmának történeti gyökerei alapján úgy látja, hogy nem lehet kidolgozni a „kritikai legitimitás” elméletét, amelyet többek közt Habermas kísérelt meg, a legitimitációs válság az univerzális igazság és érdek alapján hozott döntések révén való elkerülhetőségének elméletével. Ugyanis a legitimitációfogalom ilyen értelmezése Talleyrand mögé, Rousseau és a monarchomahák, a királyság politikai problémáinak elhárítása érdekében az uralkodó erényére hivatkozó irodalom felé vezet, ahhoz az időszakhoz, amikor a politikai rendszer oppozíciója olyan értékek és normák mögé húzódott, amelyeket általánosakként próbált kiadni.

Véleményem szerint ott elhibázott Rammstedt a legitimitáció fogalom történetére alapozó Weber- és Habermas-kritikája, hogy a fogalom bár valóban a XVI. század monarchomaháinál alakul ki, és Talleyrand értelmezése is lényeges újkori hatástörténetében,¹² de Talleyrand nem foglal el olyan középponti helyet a fogalom értelmezésében, hogy Weber és Habermas XX. századi elméleteit az ő elmélete alapján lehetne kritizálni. Bár nem jogosult a habermasi diszkurzus és legitimitásemélet ellentmondásait a monarchomahák és Rousseau álláspontjaival összekapcsolni, de Rammstedt Max Weber megközelítésének Habermasnál is továbbelő fogyatékososságait illető bírálata annál inkább jogosult. Persze ez is további pontosításokra szorulna, mert igaz hogy a téma mai kutatói Max Weber büvkörében mozognak, de Habermas Weberhez való viszonya sokkal differenciáltabb annál, mint azt Rammstedt kritikája beállítja.

Bár Weber legitimitáció-értelmezésének kritikája messzemenően jogosult, de Weber ezzel kapcsolatos nézeteinek, illetve ezek hatásainak megítélésénél nem szabad szem elől téveszteni életművének és hatástörténetének ambivalenciáit. Webernél egy probléma különböző megközelítéseinél gyakran igen eltérő megállapításokkal találkozhatunk; így például a legitimitációval kapcsolatban bírált problémaszűkítő cselekvéseméleti megközelítést, „módszertani individualizmust” hiába keresnénk az egyes konkrét politikai rendszerek elemzésével foglalkozó munkáiban, sőt ezekben a társadalmi struktúra a politikát befolyásoló szerepére helyezi a hangsúlyt.¹³ Hasonló probléma vetődik fel Weber „neutralitásának” és az értékeléssel kapcsolatos „decizionizmusának” a faszizmust előkészítő antidemokratikus politikához és politikaelmélethez való viszonya vonatkozásában is, melyeket túl közvetlenül kapcsolnak össze,¹⁴ holott Weber álláspontja korántsem egyértelmű, amit tekintetbe kellene venni kritikájánál és értékelésénél is.¹⁵

¹² S. Landshut, „Legitimität und Legalität.” in. W. Bernsdorf (kiad.), *Wörterbuch der Soziologie*. 2. Frankfurt am Main 1973. 494–496. o.

¹³ D. Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*. London: 1974.

¹⁴ W. Hennis, i. m. J. Habermas, i. m. 1975, 133–140. o.

¹⁵ E. Nolte, „Max Weber vor dem Faschismus.” *Der Staat*, 1963/2. K. Löwith, „Max Weber und

J. Habermasnak, a téma legújabb standard szerzőjének a modern állam legitimációs válságára javasolt megoldását, a minden érdekelt szabad és egyenlő részvételével zajló diskurzus elméletét bíráló kritikusok megmutatták, hogy Habermas elmélete egy paradoxonra épül; az általa leírt diskurzus a mai társadalomban lehetetlen, ahol pedig lehetséges, ott már felesleges is, mivel utópikus feltételei mellett már nem lenne szükség konfliktusmegoldásra.¹⁶ Habermas éppen azokat a tényezőket rekeszti ki a diskurzusból, amelyek alapvető jelentőségűek a politikában; az erőszakkal biztosított érdekeket. Diskurzuselmélete a tudományos megismerés és vita mintáit viszi át a politikára. Ami Habermas a frankfurti iskolán belüli helyét illeti, kétségtelen, hogy szakít a totális elidegenedés kritikájának Adorno-Horkheimer féle verziójával, elmélete az övéknél közelebb kerül a modern társadalom és politika problémáihoz, de az iskola hagyományaihoz „hűen” a modern legitimációs válság utópikus megoldására utal diskurzuselmélete.¹⁷

A kötet többi része a legitimáció témája szempontjából jelentős empirikus kutatásokon alapuló tanulmányokat tartalmaz. Max Kaase munkája „A nem-konvencionális politikai magatartás feltételei az NSZK-ban”¹⁸ egy az ideológia, értékrend, politikai elégedetlenség és a nem-konvencionális politikai magatartás összefüggéseit néhány tőkésországban (Anglia, NSZK, USA, Finnország, Olaszország, Svájc, 1973-tól 1976-ig lefolytatott felmérés) feldolgozó vizsgálat német részének eredményeit foglalja össze. Kaase feltételezi, hogy a politikai elégedetlenség a politikai rendszerbe vetett bizalomnak megfelelően a politikai magatartás eltérő formáiban jelenik meg; a politikai rendszerben bizakodó individuumok inkább az institucionalizált, konvencionális politikai magatartásformákat választják, a rendszeridegen polgárok pedig inkább a politikai részvétel nem-konvencionális formáiban fejezik ki elégedetlenségüket.

A felmérésben különböző szempontokból vizsgálták a tiltakozáspotenciált (Protest Potential), ami azt mutatja, hogy hány ember kész arra, és milyen feltételek mellett, hogy a nem-konvencionális politikai magatartás mintái szerint cselekedjék. A tiltakozáspotenciált különböző korrelációkban (demográfiai tényezők, ideológia, értékrend) vizsgálták, és a vizsgálatok eredményei alapján Kaase megállapítja, hogy nem plauzibilis a politikai elégedetlenség és a nem-konvencionális politikai magatartás között közvetlen kapcsolatot feltételezni: csak a politikai rendszerbe vetett bizalom, és a saját politikai befolyás értékelésének bizonyos konstellációi teremtenek szorosabb kapcsolatot a politikai elégedetlenség és a tiltakozáspotenciál között. A vizsgálat politikai szempontból is figyelemreméltó eredményét abban látja, hogy megmutatta, miszerint az NSZK-ban számszerűen kicsi, de cselekvési potenciáljára nézve jelentős embercsoport létezik, melynek tagjai elidegenedtek a tradicionális politikai magatartásmódotól, és azt hiszik, hogy elégedetlenségüket csak nem-konvencionális politikai magatartás révén juttathatják ér-

C. Schmitt.” *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1963/146. Ormos–Incze, *Európai fasizmusok*. Budapest: 1976. 59–64, 67–71. o.

¹⁶W. Fach, „Diskurs und Herrschaft.” *Zeitschrift für Soziologie*. 1974/3. Habermas válasza; „Stichworte zum Legitimationsbegriff – eine Replik.” in. Habermas, i. m. 1976. 329–338. o.

¹⁷R. Simon–Schaefer–W. Ch. Zimmerli, *Theorie zwischen Kritik und Praxis. Jürgen Habermas und die Frankfurter Schule*. Stuttgart: 1975. R. Löwenthal, *Gesellschaftliche Umwandlung und demokratische Legitimität*. A. Honneth, „Adorno und Habermas.” *Merkur*, 1979/7.

¹⁸„Bedingungen unkonventionellen politischen Verhaltens in der BRD.” in. PVS. 179–216. o.

vényre. A tanulmány függeléke tartalmazza a vizsgálatban felhasznált skálák és indexek részletes ismertetését.

Az NSZK politikai rendszerének az állampolgárok céljaival és érdekeivel való kapcsolatát vizsgálja T. Gawron—R. Schäfer „Bíróság és szervezett érdekek az NSZK-ban”¹⁹ című tanulmánya is, ami e probléma politológiai, politika- és jogszociológiai megközelítéseit tekinti át és kritizálja, illetve esettanulmányokból igyekszik következtetéseket levonni. A szerzők megállapítják, hogy már a bíróságra orientált szervezett érdekek (itt ezen az állampolgárok önkéntes szervezeteit értik) nagy száma, illetve a különböző szervezetek a bíróság felé irányuló tevékenységeinek széles skálája mutatják, hogy az NSZK-ban az állampolgárok és szervezeteik a bíróságot nem az alkotmányban, definiált depolitizált és neutrális szervezetként fogják fel. A bíróság a többi állami-politikai szervezetekhez hasonlóan rendelkezik egy „érdekérvényesíthetőségi kalkulussal”, amely behatárolja a bíróság konfliktusmegoldó tevékenységét.

A szerzők szerint a bíróság a jogilag biztosított hozzáférhetőségi feltételek (eljárási kényszer) következtében így is az államapparátus legkönnyebben hozzáférhető része a nem-privilegizált szervezett érdekek számára. A bíróság nem-intézményesített befolyásolásának formái elsősorban az anyagi erőforrásokban gazdag szervezetek számára állnak rendelkezésre, és a törvényben biztosított lehetőségek kihasználásának szempontjából is hátrányos helyzetben vannak a „szegényebb” szervezetek. A szerzők úgy látják, hogy a nem-privilegizált szervezett érdekek a fenti megszorítások mellett is egyre erősebben kapcsolják be tevékenységükbe a bíróság befolyását.

G. Splitter tanulmánya, „Uralmi modell és uralmi gyakorlat. Vizsgálat a nigériai parasztok legitimitáts nélküli uralmi modelljéről”²⁰, a harmadik világ modernizációjának a legitimációs problémákkal kapcsolatos kérdéseit veti fel egy konkrét politikai rendszer elemzése kapcsán, és e vizsgálat alapján új, illetve újonnan értelmezett kategóriákat vezet be a politikai rendszerek legitimációjának elméletébe. Feltételezi, hogy az uralkodóknak és az alávetetteknek egyaránt vannak olyan uralmi modelljeik, melyek cselekvésüket orientálják, és így konzekvenciákkal bírnak az uralmi rendszer funkcionálása szempontjából is. Az uralmi rendszer stabilitása többek között az uralkodók és alávetettek uralmi modelljeitől függ, amelyek rendszerint nem felelnek meg egymásnak.

Splitter kognitív és morális uralmi modelleket különböztet meg. A kognitív modell az uralom struktúrájáról és funkcionálásáról informál, a morális pedig az uralom legitimálásáról. A kognitív és a morális uralmi modell megegyezhetnek, de el is térhetnek egymástól. Ha különböznek, akkor egyes uralmi aktusok, vagy egész rendszerek is illegitimékké válhatnak. Az uralom nemcsak legitim, vagy illegitim lehet, hanem legitimitás nélküli is; ez esetben hiányzik a legitim uralom modellje az uralmi aktusok megítéléséhez.

A cikk egy ilyen legitimitás nélküli uralom elemzésével foglalkozik, azzal, hogy hogyan interpretálják a nigériai hausza-paraszatok a politikai uralmat. Splitter az alávetettek gondolkodásában vizsgálja az uralmi modellt, az uralommal kapcsolatos kifejezésekben és ezek használatában, a közmondásokban, mesékben stb., és az uralommal kapcsolatos

¹⁹ „Justiz und organisierte Interessen in der BRD.” in. PVS. 217–269. o.

²⁰ „Herrschaftsmodell und Herrschaftspraxis. Eine Untersuchung über das legitimitätslose Herrschaftsmodell von Bauern in Niger.” in. PVS. 270–288. o.

magatartásmintákban és cselekvési stratégiákban követi nyomon megnyilvánulásait. A hausza parasztnak nincsenek elképzeléseik olyan államról, amelyben a kormány feladatait az összes alattvalók javára gyakorolja, pusztán kognitív uralmi modellel rendelkeznek, a morális hiányzik. A parasztnak elképzeléseiből két saját érdekeit követő párt, az uralkodók és az alávetettek képe bontakozik ki; a parasztnak, az alávetettek semmit sem várhatnak vezetőiktől, akik viszont érdekeltek az alávetettekben, akik a javakat termelik. Az uralkodók tevékenysége arra irányul, hogy minél több terméket, pénzt és szolgáltatást sajátítsanak el a parasztnaktól, és mivel kezükben van a fizikai erőszak, ők vannak fölényben.

Splitter szerint a parasztnak uralmi modellje, illetve a morális modell hiánya jelenik meg az igazgatással szembeni attitűdjeikben is. Mivel a parasztnak az uralmat nem legitimitációmodell keretében interpretálják, nincsenek normatív elvárásai az igazgatással szemben. Nincsenek követeléseik és nem is tiltakoznak az illegális igazgatási aktusokkal szemben, mivel mindkét magatartás a legitim uralom modelljét feltételezi, és a parasztnak nincsenek mércéik az uralmi aktusok legitimitásának megítéléséhez, és ezek hiányában minden uralmi aktus normálisnak tűnik. A parasztnak csupán látens és defenzív reakciókat alakítottak ki az igazgatással szemben; nagyon lényeges itt az igazgatási aktusok végrehajtásának látens obstrukciója. Az ilyen parasztni reakciók magyarázzák az uralmi rendszer funkcionálásának sajátosságait; a politikai stabilitást és a csekély szervezőképességet, valamint az igazgatás igen költséges voltát. A parasztnak ugyanis meg sem kísérlik az ellenállást, látszólag mindenbe belenyugszanak, de a fizikai kényszerrel nem biztosított rendelkezéseket nem hajtják végre.

A szerző e sajátos uralmi modell keletkezését az elmaradott agrárstruktúrára, az uralkodók és alávetettek interakcióira, illetve a konkurráló uralmi modellek hiányára vezeti vissza. Nigériában az önálló és önálló kisparasztni gazdaságokkal szemben az államhatalom tevékenysége csak az adóztatásra korlátozódik; az uralkodók és alávetettek kommunikációja kimerül a fizikai erőszak demonstrálásában, és a hatalom gyakorlásának eme realitásainak megfelelő parasztni uralom-moddellel szemben sem az egyház, sem az iskola nem állított fel olyan alternatív modelleket, amelyek konkurrálnának vele, vagy kiszoríthatnák azt. Splitter feltételezi, hogy az agrártársadalom felszámolásával, és a parasztnak a helyit meghaladó piacba való integrálásával, valamint a város és a falu közötti munkamegosztás kialakulásával előtérbe kerül az állam organizatorikus funkciója, és a parasztni uralom-moddellel megváltozik.

Az egészében igen színvonalas kötet tanulmányai között, sajnos, két gyöngébb is található; R. Schottky „Az államfilozófiai szerződéselmélet mint az állam legitimitációjának elmélete”²¹ című cikke nem mond újat sem a szerződéselméletekkel, sem a legitimitáció problémájával kapcsolatban. E vonatkozásban hasonlít hozzá K. Horn és A. Schülein; „Politikapszichológiai megjegyzések a legitimitációs válsághoz”²² című tanulmánya is, ami J. Habermas különböző koncepcióinak entuziasztikus ismertetésén túl nem sokat mond.

²¹ „Die Staatsphilosophische Vertragstheorie als Theorie der Legitimation des Staates.” in. PVS. 81–107. o.

²² „Politpsychologische Bemerkungen zur Legitimationskrise.” in. PVS. 123–178. o.

A kongresszus anyagaiból készült válogatás jól tükrözi a három évtizedes nyugatnémet politikatudomány útjait, a különböző irányzatok állásfoglalásait és vitáit a legitimáció témájával kapcsolatban. A kötet reprezentálja a politikával foglalkozó tudományok NSZK-beli állását, eltérő megközelítésmódjaikat, eredményeiket és zsákutcaikat; sokoldalúan, továbbgondolásra és vitára ösztönző módon világítja meg a legitimáció kérdését, ami korunk politikai rendszereinek és politikaelméletének olyan alapproblémája, amely számot tarthat a politika jelenségeit marxista módon vizsgáló tudományok érdeklődésére is.²³

²³ Nálunk az utóbbi években Papp Zsolt kutatásai, illetve publikációi kapcsán alakult ki érdeklődés elsősorban J. Habermas legitimációelmélete iránt. Ezt az érdeklődést tükrözte a Szociológiai Társaság elmélettörténeti szekciójának 1979 őszén lezajlott vitaülése is, amelyen a Papp Zsolt vezetésével lefolyt vitában a legitimáció Habermas-féle értelmezése kapcsán a téma sokoldalú megközelítésének igénye fogalmazódott meg. Ehhez az elméleti igényhez és érdeklődéshez kapcsolódik ez a recenzió is, amely kissé megkésve kívánja a különböző legitimációértelmezések iránt érdeklődő magyar olvasók számára hozzáférhetővé tenni az NSZK Politikatudományi Társaság 1975-ös kongresszusának a téma szempontjából ma is aktuális anyagait.

SZEMLE

MARIJA HEVESI: „BALOLDALISÁG” A FILOZÓFIÁBAN*

GEDEON PÉTER

A marxista elmélet fejlődésének, önmegújításának a folyamata mindig összekapcsolódik a marxizmus örökséggel való szembenézéssel, magának az eredeti marxizmus elméletnek az újrafogalmazására tett kísérlettel. A marxizmus elmélet magjának a megragadására tett erőfeszítés egyfelől kísérlet a marxizmus teória és módszer eredeti értelmének a helyreállítására. Másfelől e törekvés magában foglalja a társadalmi valósághoz való mindenkori viszonyt is: a marxizmus elmélet rekonstrukciójának a célja éppen az, hogy a társadalmi valóság értelmezésének helyes elméleti eszközei és kiindulópontja tisztázódjék. Nyilvánvaló tehát, hogy a marxizmus elmélet rekonstrukciójára tett kísérletek, vagyis a különböző értelmezési variánsok valóban a marxizmus elmélet fejlődésének lényegi kérdéseit érintik. De a marxizmus alapkérdései, igaz, egy-egyfelől több közvetítéssel, megjelennek a marxizmus történeti munkákban is, amelyek a marxizmus teória különböző értelmezéseit teszik a vizsgálódás tárgyává.

Marija Hevesi könyve a 20-as évek marxizmusának elméleti fejlődését tárgyalja. Az elemzés középpontjába a szerző a „praxisfilozófiát” állítja, de foglalkozik ennek elméleti erőzményeivel, különösen a II. Internacionálé marxizmusával, és a praxisfilozófia körüli vitákkal, annak különböző értelmezéseivel is. A könyv kulcsszereplője Lukács György, fő témája a *Történelem és osztálytudat*.

Marija Hevesi azt a kérdést vizsgálja meg, hogy sikerült-e Lukács Györgynek a II. Internacionálé torzításaival szemben újrafogalmaznia a marxizmus elméletet mint a forradalmasító gyakorlat elméletét.

Lukács, mondja válaszában Marija Hevesi, minden lényeges vonatkozásban helyesen mutat rá a II. Internacionálé marxizmusának pozitívista,

helytelen állásfoglalására. A pozitív megoldások kidolgozása során azonban az eredeti marxizmus álláspontjához képest idealista, valójában a hegelizmusba csúszik vissza. Lukács – írja a szerző – visszahelyezi jogaiba a dialektikus módszert, amelynek igazi értelme a II. Internacionálé marxizmusában eltorzult. Ugyanakkor Lukács a marxizmusnak mint módszernek az egyoldalú hangsúlyozásával, a totalitás kategóriájának egyoldalú kiemelésével, a dialektika érvényességének a társadalomra való korlátozásával foglya marad a dialektika hegelizmus felfogásának. Ha ugyanis a történelmi materializmus csupán mint a marxizmus módszere határozódik meg, akkor ez a marxista filozófia tartalmáról való lemondáshoz vezet. Ugyanígy, bár a *totalitás* és a *közvetítés* kategóriáinak az elméleten belüli újrafelvételére igen fontos, mégis, mondja Hevesi, mivel a kiindulópont Lukács az objektum és szubjektum hegelizmus azonosságát tételezi, szükségszerűen jut el a közvetítés és a totalitás kategóriáinak a társadalmi valósággal szemben élvezett túlságosan nagy – a hegelizmus felfogására jellemző – autonómiájához. Ugyancsak a szubjektum–objektum azonosságára alapozott dialektika-értelmezés eredményezi azt, írja a szerző, hogy Lukács tagadja a dialektikának az érvényesülését a természetben.

Marija Hevesi hangsúlyozza, hogy a *Történelem és osztálytudat* – szemben a II. Internacionálé marxizmusával – a kapitalizmus kritikáját az elidegenedés megszüntetésének az álláspontjáról értelmezi. Ennek következtében az árutermelés problematikája Lukácsnál nem redukálódik a gazdaságtan kérdésévé, hanem a társadalmi viszonyok eldologiasodásának a problémájaként általános filozófiai jelentőségre tesz szert, s mint ilyen a marxizmuson belüli központi kérdésként jelenik meg. Lukács azonban a szubjektum és objek-

*Kossuth, Budapest 1979.

tum, az elmélet és gyakorlat azonosságának alapján tételezi a tárgyiasulás és elidegenedés azonosságát is. Ebből következően, mondja Hevesi, a kapitalista formáció lukácsi kritikája az e formációt tükröző tudatformák kritikájává változik, az elidegenedés leküzdése pedig a gondolkodás és lét dualizmusának a megszüntetésekként adódik, aminek következtében az elidegenedés megszüntetése a társadalmi szubjektum önmegismerésére vezetődik vissza.

E problémával szervesen összefügg a gyakorlat lukácsi értelmezése. A gyakorlat kategóriája arra szolgál, hogy megalapozza az embernek aktív, tevékeny lényként való felfogását, szemben azzal a felfogással, amely az embert kontemplatív lénynek tekinti. Lukács azonban – írja Hevesi – elszakítja a gyakorlat fogalmát a munkától, a gyakorlat mint a társadalmi valóságot átalakító folyamat a szubjektum–objektum azonosságaként jelenik meg nála, s így végső soron, akárcsak Hegelnél, a szubjektum és objektum ismeretelméleti viszonyára redukálódik. A tudat aktivitásának ebből az álláspontjából pedig szükségszerűen következik a visszatükrözés elmélet tagadása, vagyis a visszaesés a tudat értelmezésének hegeli álláspontjára. Lukács azután a tudatnak ezt a koncepcióját közvetlenül összekapcsolja a proletariátus osztálytudatának a problematikájával, a proletariátus osztályszervezetét, a pártot pedig közvetlenül az osztálytudat hordozójaként integrálja elméletébe. Ezért mind az osztálytudat, mind a proletárpárt konkrét kérdései alárendelődnek Lukács filozófiai koncepciójának. Ez a proletariátus tudatának és a proletárpártnak elvont-utópisztikus értelmezését eredményezi: e kategóriák elveszítik konkrét tartalmukat, olyan ideális létezőkké merevednek, amelyeknek már nincsen tartalmas vonatkozásuk a valóságos társadalmi-politikai folyamatokra, állapítja meg a szerző.

Marija Hevesi elemzésének eredménye tehát röviden úgy foglalható össze, hogy Lukács a szubjektum és objektum azonosságának az álláspontjáról valóban meghaladta a II. Internacionálé mechanikus, pozitivistá elméletét, s utat tört a marxizmus elmélet és módszer újrafelfedezésének irányában, azonban éppen az azonos szubjektum–objektum hegeli tételének kiindulópontul választása következtében Lukács végül is valamennyi kérdést nem a marxizmus, hanem a hegeli filozófia szellemében old meg. Ebből fakad a lukácsi elmélet utópisztikus, elvont, messianisztikus jellege. A marxizmus elmélet és módszer eredeti értelmének a helyreállításához tehát a szub-

jektum és objektum azonossága helyett a szubjektum és objektum különbözőségének, az objektivitás ontológiai elsőbbségének a tételéből kell kiindulni, s erről a filozófiai alapról kell rekonstruálni a marxizmus elméletet mint a gyakorlat filozófiáját, és a módszert mint a dialektika univerzális alkalmazásának a módszerét.

A szubjektum és objektum különbségére alapozott filozófiai kiindulópontot a szerző valóban termékeny módon érvényesíti a *Történelem és osztálytudat* belső ellentmondásainak kimutatásában. Hevesi tárgyilagos elemzésének eredményeként az olvasó világosan megérti azt, hogy Lukács elméletében az igaz és hamis mozzanatok elválaszthatatlanul, szerves egységben kapcsolódnak össze.

Marija Hevesi könyvében tehát a marxista elmélet alapvető, mindmáig nyitott és vitatott kérdéseihez jut el. Ugy véljük azonban, hogy a szerző mégsem találta meg a *Történelem és osztálytudat*-ban kifejtett lukácsi filozófiai álláspont meghaladásának a valóságos kiindulópontját.

A *Történelem és osztálytudat* középponti kérdése a kapitalizmus, a tőkés árutertermelés válsága, s e válság meghaladásának a lehetősége. A modern társadalom a végigvitt elidegenedésnek, a társadalmi viszonyok eldologiasodásának a társadalmá, mondja Lukács. Az elidegenedés totalizálódása egyben önmaga megszüntetésének közvetlen előfeltételeként adódik, kifejlődése ugyanis saját meghaladását készíti elő. A társadalmi viszonyok eldologiasodását a proletariátus számolja fel. A proletariátus azonban csak akkor válhat a társadalmi átalakulás szubjektumává, ha tudatára ébred történelmi küldetésének. Ehhez először ki kell dolgozni a proletariátus osztálytudatát, amelyet azután majd az elsajátít. A proletariátus osztálytudata pedig csak a marxizmus lehet, mivel ez az a teória, amely megfogalmazza a tőkés árutertermelés, az eldologiasodott társadalmi viszonyok felszámolásának a szükségességét. Ezért a feladat: visszaállítani a marxizmus eredeti tartalmát, rekonstruálni magát az elméletet. Lukács tehát abból a feltevésből indul ki, hogy a tőkés árutertermelés meghaladásának objektív feltételei adottak, csak a forradalmasító elmélet hiányzik. Ezt a hiányt kívánja megszüntetni a marxizmus elmélet újraalkotásával a *Történelem és osztálytudat*.

Mármint az e könyvben körvonalazott elmélet valóban lényeges vonatkozásokban problematikusnak mondható. Így az elemezés során Lukács azonosítja a tárgyiasulást és az elidegenedést: az eldologiasodás konkrét társadalomgazdasági

fogalma egyben ember és dolog absztrakt, kiüresedett viszonyként is tételeződik, filozófiai kategóriává válik, a szubjektum–objektum viszony különös formájává általánosodik. Az eldologiasodás eszerint szubjektum és objektum ellentéte, egységük szétszakadása. Ez azonban önmagában az elidegenedés problémájának absztrakt-filozófiai kifejezése, nem tartalmazza az elidegenedés megszüntetésének az objektív, konkrét feltételeire való rámutatást. De Marija Hevesivel ellentétben azt mondhatjuk, hogy ez mégsem jelenti egészében a hegeli álláspontra való visszateszt, hiszen Lukács nem vonja kétségbe a természet objektivitását. A dialektikának a természetből való kiüzése éppen a természet objektív létezésének a feltételezésén alapul: a dialektika érvényességét ugyanis Lukács az objektív adottság-jellegének a megszüntetőségéhez köti. Az elidegenedés visszavétele Lukács számára ezért nem a dologság mint olyan megszüntetését, hanem a tőkés áruterelés eldologiasodott viszonyainak a meghaladását jelenti. „A tárgyiasulással azonosított elidegenedés *társadalmi* kategóriaként volt ugyan elgondolva – hiszen a *szocializmusra* hárult az elidegenedés megszüntetése –, de az osztálytársadalmakbeli megszüntetetlen egzisztenciája és *elsősorban a filozófiai megalapozása* mindamellett a „condition humaine”-hez közelítette.”¹

Az elidegenedés megszüntetése tehát Lukácsnál nem a hegeli azonos szubjektum–objektum tételezését jelenti, ugyanakkor azonban olyan aktusként jelenik meg, amely *csak mint tagadás* van meghatározva, s tartalma csak filozófiailag – mint az ember önfelzabardulása – fogalmazódik meg. Másrészt abból következően, hogy a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet objektív feltétele magának az eldologiasodásnak a kifejlődésével Lukács szerint már adva van, az ezt a valóságot meghaladó elmélet kidolgozása eminens gyakorlati cselekedetként adódik, hiszen ez jelenti azt a hiányzó szubjektív feltételt, amely megjelenésével kiváltja a forradalmi átalakulást. Ebben az értelemben valóban igaz az, hogy az elidegenedés leküzdése a gondolkodás és lét dualizmusának megszüntetésére, a társadalmi szubjektum önmegismerésére vezetődik vissza, s hogy a társadalmi gyakorlat valóságos és konkrét problémáit Lukács zárójelbe teszi: ezek helyét is az elmélet kérdései foglalják el.

¹ Lukács György: *Történelem és osztálytudat*, Magvető, Budapest 1971, 715–716. o. (Kiemelés tőlem – G. P.)

Mindez úgy is megfogalmazható, hogy a *Történelem és osztálytudat*-ban a társadalmi valóság ellentmondásai, ezek megoldásának módja nem csupán gazdaságtani, szociológiai, általában társadalomelméleti kategóriákban jelennek meg, hanem külön filozófiai kifejeződést is kapnak. A filozófiai elvonatkoztatások tehát egyrészt a társadalmi valóság belső ellentmondásainak a kifejeződési formáiként, másrészt pedig a társadalomelméleti megfogalmazások általánosításaiként adódnak. E filozófiai általánosítások mint ilyenek azonban közvetlenül a társadalomelméleti fogalmaktól való elvonatkoztatás eredményei, s így a gondolkodás olyan külön síkjaként jelennek meg, amelyben eltűnik e két szint belső kapcsolata. Ezek így csak mint külsőlegesen egymásra vonatkozó, hierarchikus viszonyban álló gondolati képződmények egzisztálnak. Ez azzal a következménnyel jár, hogy a konkrét társadalmi problémák – elvont, általános-emberi létproblémaként transzformálódva – alárendelődnek saját filozófiai kifejeződésüknek. A gondolkodás e két rétege állandóan átmegegyésbe, ami viszont azt is lehetővé teszi, hogy szubjektum és objektum, ember és tárgyiség tisztán filozófiai szembeállításában az elidegenedés valóban társadalmi problematikája is kifejeződhet az elméleten belül. Más szóval: ember és dologság, szubjektum és objektum filozófiailag tételezett különüműsége és ellentétessége, valamint az ezt az ellentétet közvetítő, megszüntető azonos szubjektum–objektum éppen a társadalmi viszonyok konkrét gazdaságtani fogalmaitól való *különbségében* tételeződik mint az ezekkel a viszonyokkal való *azonosság*. Így kap egyfelől a szubjektum és objektum ellentétes viszonya konkrét társadalmi tartalmat a tőkés áruterelés viszonyainak eldologiasodásában. Másfelől így konkretizálódik az azonosnak tételezett szubjektum–objektum az eldologiasodást társadalmilag megszüntető proletariátus fogalmában. E társadalmi tartalmakra vonatkozás következtében a *Történelem és osztálytudat*-ban a szubjektum és objektum azonossága nem a hegeli misztikus, az abszolút szellemben rögzítendő azonosságként tételeződik. Viszont a társadalmi viszonyok elméleti feldolgozása mégiscsak az elvont filozófiai logika uralma alá kerül, absztrakttá, kiüresedetté válik. Lukács filozófiája nem igényel társadalomelméleti közvetítést a valósághoz. Ellenkezőleg: számára ez a filozófia maga a társadalomelmélet, mint a tiszta filozófia és az általános társadalomelmélet *nem tudott* különbsége. Vagyis filozófia és általános társadalomelmélet azonosítása alapján Lukács számára

az elmélet olyan társadalmi cselekvési programként adódik, amelyet már csupán realizálni kell.

A modern társadalomtörténet azonban azt mutatja, hogy a társadalmi viszonyok eldologiasodásának a megszüntetése nem tehető a társadalomformáló gyakorlat közvetlen céljává: az elidegenedés létével mint adottsággal kell számolni. Mindez azt jelenti, hogy a marxista elméletnek, amelynek középponti kérdése a társadalmi viszonyok eldologiasodásának és az eldologiasodás megszüntetésének, e megszüntetés társadalmi feltételeinek a vizsgálata, problémává kell tennie a maga számára a valósághoz való viszonyát. Ha a társadalmi viszonyok eldologiasodásának megszüntetése valamilyen oknál fogva hosszabb történelmi szakaszban még nem valósítható meg, akkor e ténynek az elméleten belül valamilyen formában meg kell jelennie.

Mármost a *Történelem és osztálytudat*ban kifejtett teória utópizmusa éppen abban áll, hogy adottnak veszi az elidegenedés visszavételének objektív társadalmi feltételeit. Ahogyan Lukács György az *Ontológiában* írja: a filozófia „Bizonyos körülmények között célul tűzheti ugyan ki a társadalom nagyon meghatározott és konkrét átalakítását is, ennek azonban, amennyiben a tárgyalás nem hagyja el a *tisztán filozófiai* szintet, mindig bizonyos *utópisztikus* jellege lesz, mivel a megvalósítás *reális közvetítő* tagjai nem *ragadhatók meg a tipikus filozófiai gondolati apparátussal*. A megvalósításnak ez a lehetetlensége azonban nem jelent ideológiai hatástalanságot.”²

Az elidegenedés visszavételének *filozófiai*lag tételezett lehetőségét tehát a valóságos visszavétel *reális* lehetetlenségét fejezi ki: a lukácsi filozófia korhoz kötöttségének legáltalánosabb vonatkozása is éppen ez. Az elmélet és gyakorlat közvetlen egységének, az elmélet közvetlen gyakorlatba való átfordíthatóságának a feltételezése mellett ugyanis az *elidegenedés megszüntetésének filozófiai* tételezése azt jelenti, hogy *közvetlenül nem realizálhatónak* mondtuk ki *elvünket, éppen mert elvonatkoztattunk a megvalósítás konkrét feltételeitől*. S ha e konkrét feltételek társadalmilag nem adóttak, hiányoznak, akkor az elidegenedés megszüntetésének programja csak filozófiai fogalmazható meg. Mindez azután magyarázza a lukácsi filozófia sajátos „ortodoxiáját”. Lukács

maga az ortodoxia, a Marxhoz való hűség jogosságát a marxi módszer vonatkozásában hangsúlyozza. Természetesen igaza van Marija Hevesinek abban, hogy mivel nincsen módszer tartalom, elmélet nélkül, a marxi módszer rekonstruálása sem lehetséges az elmélettől elszakítva. De Lukács esetében ennél többet is mondhatunk. Lukács ortodoxiája ugyanis éppen a marxi elmélet egyes alaptételeinek vonatkozásában ragadható meg. Marx a kapitalizmusból a kommunizmusba való átmenet megvalósítását a tőkés magántulajdon megszüntetéséhez köti. Számára ez az árutermelés megszűnésével, vagyis a társadalmi viszonyok eldologiasodásának a megszűnésével azonos. A szocialista fejlődésben azonban – már a hadikommunizmust követően – megmutatkozik, hogy a tőkés magántulajdon felszámolása nem jelenti az árutermelés megszűnését, tehát nincsen olyan közvetlen átmenet a kapitalizmusból a kommunizmusba, ahogyan ezt Marx feltételezte. Ezért Lukácsnak ehhez a marxi feltételezéshez való ragaszkodása, a fennálló világával való radikális szakításnak az elmélet alapjaként való tételezése szükségszerűen vezet a marxi teória rekonstruálásának ahhoz a filozófiai formájához, amely mivel „ortodoxiája” következtében elvonatkoztat a társadalmi fejlődés új problematikájától, sem tartalmában, sem módszerében nem eredményezi a marxi elmélet sikeres rekonstruálását, noha igen lényeges pontokon útmutatásul szolgál ehhez. A totalitás, a közvetítés kategóriájának, egyáltalában a dialektikus módszer alkalmazásának mint a marxizmus lényegének az esetenként egyoldalú kiemelése és hangsúlyozása Lukácsnál éppen a társadalmi fejlődés új kérdéseitől való elvonatkoztatásnak, a filozófiai logika uralmának a kifejeződése. Ha azonban Lukács a tartalmi kérdések vonatkozásában nem esett vissza a filozófiálás hegeli szintjére, akkor nyilvánvalóan az elmélet és módszer belső összefüggésének következtében a módszer tekintetében sem beszélhetünk erről.

Így a *Történelem és osztálytudat*ban kifejtett lukácsi filozófiának „hegelizálásként” való jellemzése legfeljebb csak analógiaként lehet érvényes. Hogyan értelmezzük tehát Marija Hevesinek azt a törekvését, hogy a marxi elmélet újramegalapozásához az azonos szubjektum–objektummal szemben a szubjektum és objektum különbségét tegye meg kiindulópontul? Hiszen Lukács általánoságban nem vonja kétségbe a szubjektumtól megkülönböztetett objektum fennállását, tehát a szubjektum–objektum azonosság a számára valójában sajátos társadalomfilozófiai jelentéssel bír. Ezért Marija Hevesi koncepciójának, amely az

² Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról* II, Magvető, Budapest 1976, 527. o. (Kiemelés tőlem – G. P.)

objektivitás elsődlegességét kívánja filozófiailag megalapozni szemben a szubjektivitás elvével, a valóságos jelentése szintén nem az általános filozófia síkján keresendő: a szubjektum és objektum tételezett különbsége *mint a lukácsi azonos szubjektum–objektum negációja maga is társadalomfilozófiává* színeződik át, társadalomfilozófiai elvvé változik. Így tényleges tartalma a lukácsi utópizmus kritikája, annak a problémának a *filozófiai* megfogalmazása, hogy a kapitalizmusból a kommunizmusba való közvetlen átmenet, a társadalmi viszonyok eldologiasodásának a Marx által feltételezett megszüntetése nem tehető közvetlen cselekvési programmá: az ezeket az elveket megvalósítani kívánó szubjektív akarat beleütközik az objektivitás ellenállásába, s ezért csak az objektivitástól való elszakadésként, annak ellentétéként igazolhatja magát. Ez Hevesi Lukács-kritikájának igazi értelme és jelentősége – ebben van igazsága is. Véleményem szerint azonban e kritika mégsem redményezi a lukácsi „praxis-filozófia” valóságos meghaladását. Marija Hevesi ugyanis a megoldást az azonos szubjektum–objektum lukácsi tételének megfordításában keresi, a szubjektum és objektum különbségének a tételezésében. E megfordítással azonban foglya marad a lukácsi kérdésfeltevésnek, amely eltünteteti az elméletből önmagának és a társadalmi valóságnak a viszonyára vonatkozó kérdésfeltevést, illetve adotttnak és ismertnek tételezi fel ezt a viszonyt. Hiszen, ha Lukács messianizmusa szervesen következik elméletének filozófiai konstrukciójából, tehát abból, hogy csak filozófiailag képes meghaladni a fennállót, és ezért, mivel elvonatkoztatott annak valóságos ellentmondásaitól, érintetlenül hagyja, és ennyiben igazolja azokat, akkor ez a megfordítás fenntartja a konstrukció filozófiai jellegéből következő alapellentmondást. Hevesi, azáltal, hogy Lukács ellenében a szubjektum és objektum különbségét teszi meg kiindulópontnak, maga is egyoldalú filozófiai problémává transzformálja a társadalmi fejlődés kérdéseit, vagyis úgy *fejezi ki* ezeket, hogy közben *elvonatkoztat* sajátos társadalmi jellegűktől, s akárcsak Lukács, elvonatkoztat az elméletnek a valósághoz való viszonyától, illetve adotttnak tételezi fel azt. Mert igaz ugyan, hogy az objektivitás meghatározó szerepének hangsúlyozása jogosult a lukácsi szubjektivista gyakorlat-felfogás ellenében, de annak következtében, hogy Hevesi filozófiailag a szubjektum és objektum különbségének tételezésével tagadja Lukács álláspontját, éppen e vonatkozás révén az objektivitás kategóriáját sajátosan többértelművé teszi, ugyanúgy egymásba

átjátszó jelentésekkel ruházza fel, mint Lukács György, csak legfeljebb ellentétes előjellel. *Az objektivitás kategóriája Hevesinél differenciálattal tartalmazza magában a természeti és társadalmi tárgyiaság vonatkozásait.* Sőt, mint társadalmi objektivitás, amelyet a társadalmi szubjektum nem változtathat meg tetszés szerint, egyszerre jelenti az eldologiasodott társadalmi viszonyrendszerre való vonatkozást, s ekkor *leíró* fogalomként egzisztál, s az eldologiasodással ellentétes, attól elvonatkoztatott társadalmi objektivitást, ez esetben sajátos *érték* tartalommal telítődik. S éppen többarcúsága miatt tűnik úgy, hogy e fogalom alapjául szolgálhat a marxi elmélet rekonstruáló filozófiának: hiszen ennek egyszerre kell tartalmaznia a mindenkori társadalmi valóság objektivitásának és megszüntethetőségének, az elidegenedés létének és visszavételének a tételeit. De ha az objektivitás kategóriája Lukáccsal szemben arra a társadalmi valóságra vonatkozik, amelynek álláspontjáról utópisztikusnak minősül az eldologiasodás marxi értelemben vett megszüntetésének a társadalmi gyakorlat közvetlen céljaként való tételeződése, akkor *ugyanaz* az objektivitás fogalom nem képezheti az eldologiasodás megszüntetését feltételező elmélet alapját. E kategória tehát Hevesinél anti-nómikus ellentéteket foglal magában, amelyek feloldásához magát az alapul szolgáló filozófiai konstrukciót kell meghaladni. Mindez azt jelenti, hogy a marxi elmélet rekonstrukciója nem választható el az elmélet és gyakorlat viszonyának az újraértelmezése nélkül. Ez pedig a tisztán filozófiai elemzés meghaladásának a szükségességét foglalja magában: a filozófiának társadalomléletté való átfordítását. Ha ugyanis az elidegenedés filozófiai koncepciója a társadalomelmélet közvetítésével vonatkoztatja magát a valóságra, saját vizsgálatainak a keretébe vonhatja az elidegenedés társadalmi feltételeinek és az elidegenedés visszavétele társadalmi feltételeinek a kérdését, s ezzel az elmélet filozófiai kiindulópontját megalapoztató, közvetítetté teszi. Megfordítva azonban, ha ez a filozófiai elmélet a társadalomtól való gondolkodás kiindulópontjaként és végpontjaként adódik egyszerre, vagyis nem transzformálja saját tételezéseit konkrét társadalomléletté, akkor olyan önálló teóriaként jelenik meg, amely elvonatkoztat a társadalomlélettől, s ennek közvetítésével a társadalomgazdaság konkrét megítélétől, a filozófiai kiindulópont pedig nem kap megalapozást, így a valósággal szembeni nem igazolt előfeltevéssé változik. Viszonya a valósághoz közvetlen, külsődleges,

aminek következtében az elidegenedés megszűntetésének a filozófiai analízise a társadalmi valóság befejezett, teljes elemzéseként jelenik meg. Így olyan közvetlenül megvalósítandó cselekvési programként tünteti fel magát, amely a megvalósításának a társadalmi feltételeire való rákérdezést már nem igényli, hiszen ezeket meglevőknek, az elmélet által leírtaknak tekinti. Láttuk ezt a *Történelem és osztálytudat* filozófiájának vizsgálataiból. De mindez érvényes Marija Hevesi Lukács-kritikájára is, mivel ez a kritika megmarad a tiszta filozófia szintjén, vagyis ugyancsak kiiktatja az elemzésből a saját filozófiájának és a társadalmi valóságnak a kölcsönös viszonyára vonatkozó kérdést. Éppen ebben a vonatkozásban válik lényegessé az a probléma, hogy Lukács a marx-i elmélet rekonstruálásának kísérlete során visszacsúszik-e a hegeli álláspontra. Ha feltételezzük, hogy Lukács a hegeli szubjektum–objektum azonosságának tételét fogadja el, akkor a tárgyi valóság objektívitasának, ontológiai elsőbbségének a hangsúlyozása világos és körülhatárolt értelmet nyer: az abszolút szellem idealista konstrukciójának az eltávolítása lesz a feladata. Ebben az esetben az objektívitas elve csupán az anyag elsőlegességének általános materialista tételét tartalmazza, s nem telítődik a már jelzett sokérteleműséggel. Ugyanakkor viszont, éppen mert a materialista természetfelfogás megalapozásaként jelenik meg, nincsen közvetlen vonatkozása a társadalmiság problémáihoz: az objektívitas e kategóriájában az ember *társadalmi* természetének mozzanatai kihunytak, s ezzel a szubjektum–objektum viszony

filozófiai elve a társadalmi problematikára való vonatkozás nélkül kap megalapozást. A lukácsi azonos szubjektum–objektum azonban nem a szellem és a dolgiság hegeli azonosságát tartalmazza, hanem a társadalmi viszonyok eldologiasodásának megszüntetését fejezi ki, tehát tisztán társadalmi tartalmakat hordoz. Ebben az esetben a Marija Hevesi által felvetett objektívitas-kategória mint az anyagi valóság természeti objektívitasának tételezése éppen az ezektől a társadalmi tartalmaktól való elvonatkoztatást valósítja meg. Vagyis a lukácsi azonos szubjektum–objektum negációjaként úgy válik társadalomfilozófiai kategóriává, hogy eközben elvonatkoztat e társadalomfilozófiai kategóriaként való tételeződésétől. Így Hevesi elzárja önmaga elől az utat saját filozófiai konstrukciója és a társadalmi valóság közötti összefüggés tudatosítása elől. Ezért keresi a megoldást egy általános filozófiai elméletnek, a szubjektum és objektum viszony univerzális felfogásának a megalkotásában.

Tudjuk ugyan, hogy a társadalmi valóság problematikájának az elkülönült filozófia síkján való megjelenése, a filozófiai kérdésfeltevés önálló sodása, szükségszerűen nő ki társadalmi fejlődésünk konkrét feltételeiből. Hiszen az a társadalmi helyzet, amelyben az elidegenedés totális meghaladása még nem válik reális társadalmi feladattá, szükségszerűen megteremti a saját filozófiai kifejeződését. De ugyanúgy szükségszerű az is, hogy az önállósuló filozófiai kérdésfeltevések értékeinek elismerése mellett tudatosítsuk ezek korlátait, egyoldalúságát is.

MARX, NÉHÁNY MARXISTA IRÁNYZAT ÉS AZ ORIENTALISZTIKA TÖRTÉNELEMFELFOGÁSA A KÖZEL-KELETRŐL.

Megjegyzések Bryan S. Turner: *Marx and the End of Orientalism* c. könyvéről*

SIMON RÓBERT

Lukács György *Ontológiája* utolsó fogalmazványában fölöttébb borúlátón, ám biztos elméleti érzékkel érinti a „harmadik világ” népeinek problematikáját, s ennek során kitűnően vázol több olyan lényeges problémát, amelyek Bryan S. Turner könyvének, s az általa kritikusan elemzett marxista kísérleteknek is a

középpontjában állanak. Ismeretes, hogy Lukács – Marx alapján – a társadalmisodás (a történelem valóságos fejlődése) harmadik trendjének a mind nagyobb integrációt tartja. A kapitalizmus valóban létrehozta a világtörténelmet és a világpiacot, ám: „A világpiac gazdasági integrációja mindeddig nem tudta kialakítani a társadalom

*London, George Allen and Unwin, 1978.

saját, magasabbrendű integrációjának formáit. A kapitalizmus nemzeti formái továbbra is fennmaradhattak.” A neokolonializmus viszonyai között kialakuló új típusú egyenlőtlen fejlődés elenerőit pedig mindeddig nem értek el reális eredményeket. „Ennek – írja Lukács – elsődlegesen az az oka, hogy a kolonializmus lerázására törekvő, gazdaságilag visszamaradott népek mindeddig nem tudták tudományos (marxista) módon elemezni saját társadalmi fejlődésüket, amelyek nemcsak a Marx által ’klasszikusnak’ felfogott európai fejlődéshez nincs köze, de sokszor az ázsiai termelési módhoz viszonyítva is egészen eltérő vonásokat mutat . . .” Milyen elméleti és gyakorlati kiutat kínálhat a marxizmus e történelmi helyzetből – teszi föl a kérdést? ” A mélyen hazug neokolonializmusból csupán az mutathat kiutat, ha közelednek a magas szinten társadalmasult társadalmak fejlett gazdasági-társadalmi formáihoz. A jelenlegi szocialista hatalmak e nagy kérdés megoldására sem elméletileg, sem gyakorlatilag nem mozgósíthatják a marxizmus tanításait: a sztálini fejlődés idején olyannyira feledésbe merültek a marxizmus valódi elvei, hogy az esetleges pillanatnyi-taktikai támogatásokon kívül ma semmiféle útmutatással nem szolgálhatnak ebben a kérdéskomplexusban. Persze bizonyos körülmények között ezek is hasznosak lehetnek (így pl. Vietnam támogatása fegyverekkel), de mindaddig, amíg megmaradnak olyanok, amilyenek, semmiképp sem mutathatják meg a jövő perspektíváit és útjait. A mai társadalmak, hódítók és leigáztak egyaránt, mint a történelemben már oly sokszor, most is olyan problémakomplexus előtt állanak, amelyet a rendelkezésükre álló szellemi eszközökkel megközelítőleg sem tudnak megoldani.” (*A társadalmi lét ontológiájáról*, 1976, III, 303–304.)

Lukács álláspontját mint a marxi történelemfilozófia alkotó továbbgondolásának utolsó szavát azért idéztük in extenso, mert egyrészt megfogalmazza a tárgyunkra vonatkozó másfél-két évtized kutatásának néhány, világtörténelmi összefüggésébe helyezett centrális problémáját (a tőkés fejlődés ún. civilizációs, vagy integráló hivatásának már a kései Marx által is jelzett pusztán egyoldalú, bomlasztó hatását; az „elmaradott népek” mai fejlődésének nem-kielégítő, vagy egyenesen nem-jellemezhető voltát a „klasszikusnak” felfogott európai fejlődés kategóriáival, beleértve az ázsiai termelési mód kategóriáját is; a mai marxista elméleti kutatások elégtelenségét a neokolonializmus útvesztőiből való kiút megmutatását illetően, másrészt hangsúlyozza e

problémák elméleti és gyakorlati megoldatlanságát.

Bryan S. Turner, az Aberdeen-i Egyetem szociológiai előadója, 1974-ben megjelent első könyve óta (*Weber and Islam: a critical study*) ennek a csődhelyzetnek az ismeretelméleti és ideológiai gyökerét igyekszik feltárni. Több előtanulmány után megjelent második könyve, a provokáló című *Marx és az orientaliztika vége* (a *Controversies in Sociology* sorozat hetedik kötet), jelentős esemény egy olyan kutatási területen – a Közel-Kelet kutatásban –, ahol az elméleti igényű írás ritka, mint a fehér holló, s végképpen hiányoznak a történelemfilozófiai művek, amelyek akár e meghatározott fejlődés sui generis kategóriáit próbálnák szembesíteni az összembari fejlődés egyéb területeinek (a Mediterráneum, Nyugat-Európa, Közép-Kelet Európa, a „harmadik világ” többi részének) vizsgálatából kibontott kategóriákkal, akár pedig a tárgy kutatása során létrejövő „ismeret-termelés” ismeretelméleti előfeltételeit vizsgálják. Bryan S. Turner műve egyértelműen bizonyítja, hogy a két feladat elválaszthatatlanul összefonódik, hogy ma végképpen nem lehet kidolgozni társadalomontológiai kategóriákat a tudományos megismerés kritikai ismeretelméleti elemzése nélkül. Mikor máról beszélünk, természetesen a polgári fejlődés „Weltzustand”-ját értem ezen. Ekkor jön létre a valóságos világtörténelem, amelyben egyrészt megszűnik az addig különfutó fejlődések magánvalósága, s amely másrészt – a fejlődés végpontjának tartva magát – egy benne kiteljesedő fejlődési sor szakaszait gondolta el – rendelte magához az emberiség korábbi, vagy vele egyidejű, de tőle különböző történetét. A történelmi fejlődés organikus és historikus felfogása tetőzik – ismeretes módon – a hegeli történelemfilozófiában. Ez utóbbi alapvető problémája a történelmi szubjektum és objektum olyan *teljes azonosságának* a posztulálása, amely a valóságos történelmi szubjektumot feloldja a történelmi folyamatban kibontakozó-objektíválódó világszellemben mint a történelmi fejlődés valóságos démiurgoszában. A társadalmi szubjektum és objektum viszonyának problematikája joggal lett a fiatal Marx történelemfilozófiájának egyik alapkérdése, s a *filozófia nyomorúsága*, *A német ideológia* és a *Feuerbach-tézisek* radikálisan új történelemszemlélete felváltották a társadalmi szubjektum és objektum *részleges azonosságának* koncepcióját, amelyre mint a gyakorlat filozófiájának alappillére immár megkezdődhetett a történelem valóságos tudomá-

nyának a felépítése. A marxista történelemfilozófia további alakulása persze megmutatta, hogy a szubjektum és objektum részleges azonosságának marxi dialektikája (tehát, hogy az emberiség mint társadalmi szubjektum maga teremti a történelmet, de mindig készen talál feltételek között) csupán kivételképpen talált folytatásra (pl. Lenin gyakorlatában, vagy az arra reflektáló Lukács és Gramsci történelemfilozófiájában); a tipikus a dialektikus viszony megszüntetése lett, ami vagy az objektum túlsúlyát: a történelem kauzális, determinista felfogását (pl. a II. Internacionálé ökonomizmusát, s a vulgármarxizmus „dialmat”-ját), vagy a szubjektum abszolutizálását, s a történelem teleológikus, voluntarista értelmezését jelentette (a kettő persze jelentkezhetett együtt is, így pl. a sztalinai voluntarista gyakorlat jól megfér a történelem kauzális-determinista kanonizálásával).

E probléma rövid vázolására azért volt szükség, mert a (nyugat)-európai polgári fejlődést nyíltan vagy burkoltan normának, célnak, valóságos történelemnek tartó polgári tudomány és a különböző (vulgáris, dogmatikus, neodogmatikus vagy újbaldali) marxizmusok történelemszemléletének előbb jelzett torzulásai hangsúlyozottan jelentkeznek az Európán kívüli népek történeti fejlődésének a vizsgálatakor. Azt a sajátos jelenséget figyelhetjük meg ugyanis, hogy a (polgári) orientaliztika többnyire naiv ideológiai köntösben jelentkező ismeretelméleti megalapozottsága és a különböző marxista irányzatok történelemfelfogása között több lényeges kérdésben nem is olyan nagy a különbség. Ennek kimutatása Bryan S. Turner könyvének egyik nagy érdeme. A különös közelség oka, hogy a Marx utáni marxizmusok – ritka kivételektől eltekintve – nem tudva mit kezdeni a Marxnál is módosuló, fejlődő, alakuló dialektikus történelemfelfogással, visszanyúltak a felvilágosodás történelemszemléletéhez, Kanthoz, s főleg a hegeli történelemfilozófiához, s Európa-centrikusságukban, továbbá akár kauzális-determinista, akár teleológikus fejlődés-sémákban meglepően megegyeznek. Tárgyukat (a nem-európai fejlődést) pusztán negatív kategóriákban gondolják el, s a pozitívnak-affirmatívnak tartott nyugat-európai fejlődés kategóriáinak a hiányát tételezve, a keleti társadalmakat lényegében *hiány-társadalmaknak* jellemzik, amiket a különböző fejlődés-sémáknak megfelelően az *elő-történethez* sorolnak (a durkheimi „mechanikus társadalom”, a weberi praebendális gazdaságtípus a megfelelő uralmi formákkal és mentalitással *lényegükben* rokoníthatóak az „ázsiai termelési

mód” internalista szemléletével). Turner a látszólag olyannyira különbözőeknek vélt (marxista és polgári szociologizáló) történelemszemléletek rokonvonásait elsősorban az organikus és historicista hegeli történelemfilozófiában való közös gyökerezettségben keresi – bár utal a Felvilágosodás, vagy éppenséggel az utilitáriánusok Keletképre is mint közös forrásokra. Ismeretelmélet-kritikája tehát kétoldalú, mert bár bírálata alapvetően az orientaliztika, e látszólag pusztán filológiai szaktudomány – valójában a nyugat-európai polgári fejlődés nyíltan vagy burkoltan ideológikus – történelemszemlélete ellen irányul, ugyanakkor biztos érzékkel tapint rá az ugyancsak Európa-centrikus (historicista, teleológikus és esszencialista) marxista Kelet-értelmezések elégtelenségére is. Éles és meggyőző ismeretelmélet-kritikája során – a közben fölmerült kritikákkal lényegében egyetértve – azokra a Marxművekre támaszkodik, amelyek L. Althusser elemzése szerint a kifejelett marxi elmélet autentikus kifejezései lennének, tehát elveti Marx és Engels publicisztikai munkásságát, amely valóban melegágya lett a legellentétebb Kelet-értelmezéseknek. Turner konklúziója tehát az, hogy Marx történelemfelfogásának következetes alkalmazásából egyértelműen következik az európai polgári fejlődés alapján, annak apológiájaként létrejött orientaliztika elvetése, s annak fölismerése, hogy „hiány-társadalom”-felfogása tudományosan hamis, a társadalmi gyakorlat szempontjából pedig a jobbik esetben felhasználhatatlan. Kritikájának erre az oldalára utal a könyv címe. Elemzéseiből ugyanakkor az is kiderül, hogy a különböző marxista áramlatok a mai közel-keleti fejlődés lényeges problémáira nem tudnak kielégítő választ adni, a klasszikus fejlődést pedig ezek is jobbára negatív mozzanatokban próbálták megragadni. Most pedig nézzük meg röviden, milyen bíralt ismeretelméleti előfeltevésekről, s ezek alapján milyen Kelet-felfogásokról is van szó!

1. A polgári orientaliztikát, vagy általában a Kelettel foglalkozó szociológiai jellegű tudományosságot – Bryan S. Turner találó kifejezésével – az *internalista szemlélet* jellemzi. Ezt olyan történelemszemléletnek jellemezzhetjük, amely egy adott, „elmaradott” társadalmat a világtörténelmi összefüggésből kiszakítva, zárt rendszerként vizsgál, mégpedig oly módon, hogy az elmaradottság (vagy bizonyos fejlődés elmaradásának) magyarázatára bizonyos invariáns jegyeket tételez föl (magatartást szabályozó hiedelmek, meghatározott mentalitás, a személyiség konstans meghatározói stb.). Erme internalista történelem-

szemléletet dichotom világlátás jellemzi, vagyis két, élesen szembenálló fejlődési típus köré rendezti a társadalmakat. Ilyen dichotom ellentétpárok: a *Gemeinschaft/Gesellschaft* (tehát közösség versus polgári társadalom); *hagyomány/modernség; vallási/világi; hit/ráció* stb. A dichotom kategóriapárok „magátólértetődő” paradoxona az, hogy a domináns, viszonyító, állító kategória (a tézis) valami később kialakult lesz: tehát a dinamikusnak, valóságos fejlődést, mozgást hordozónak, célracionálisnak tartott, a „szabad emberi individuumba” építő „modern” társadalom, s vele szemben áll ennek pusztá tagadása (anti-tézis): a statikus, hagyomány-szentesítette normák, értékrend, mentalitás szerint működő közösségi vagy kvázi-közösségi társadalom. Ekképpen alakul ki egy *hiány-társadalom* képe, amely a nyugat-európai polgári társadalom pusztá ellentéte. Aki csak felületesen is tájékozódott a Közel-Kelettel foglalkozó orientalistikai szakirodalomban, az tudja, hogy azok túlnyomó része végső soron (mert az elméletiségre való törekvéssel valóban ritkán lehet az orientalistákat vádolni!) a durkheimi vagy a weberi szociológia ismeretelméleti kategóriáival dolgozik.

1.1. Tudjuk, hogy M. Weber „értékmentes” szociológiájának a középpontjában a *célracionális* alapján álló kapitalizmus történelmi kialakulása és működése állt, s ennek során dolgozta ki azokat a társadalmi-gazdasági ideáltípusokat, amelyek a célracionális kapitalista fejlődéssel szemben minőségileg más történelmi utat képviselnek. A kapitalizmus kialakulásának előfeltételei Weber rendszerében: a termelési eszközök magántulajdona, a szabad piac, a racionális technika, a racionális jogrendszer, a szabad munkaerő, s a gazdasági élet kommercializálódása (lásd *Gazdaságtörténet* 1979:224 k.). Weber komplex ideáltípus konstrukciójában a szorosan vett gazdasági mozzanatok mellett az elemzésnek legalább olyan fontos tárgyait képezik az *uralom*, az *elsajátítás* és a *mentalitás* különböző formái. Az utóbbinak a vizsgálata található nagyhatású vallásszociológiai tanulmányaiban (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I–III, 1920-1, továbbá a *Wirtschaft und Gesellschaft* V. fejezetében, Tübingen 1956⁴:245–381). E tanulmányokban szemügyre veszi azt, hogy az újkori nyugati vallásfejlődés milyen hatással volt a racionális (kapitalista) gazdálkodás – általa egyedülállónak tartott – kifejlődésére, s megvizsgálja, hogy a keleti világvallások (konfucianizmus–taoizmus; hinduizmus–buddhizmus, s csupán érintőlegesen, már nem kidolgozva: az iszlám) miért vezettek –

egyebek mellett – más típusú fejlődéshez. E vallásszociológiai tanulmányok alapvetően meghatározzák a kicsit is elméleti igényű kutatókat, s jellemző, hogy még marxista szerző is nem a marxi kategóriák alapján próbálta bizonyítani a kapitalizmus iszlámon belüli, endogén kialakulásának a lehetőségét, hanem a M. Weber-i megközelítés szerint (lásd M. Rodinson, *Islam et capitalisme*, Párizs 1966). A weberi szociológia másik alapvető területe a politikai uralom, s a legitimitáció három alapformájának – a legálisnak, a tradicionálisnak és a kharizmatikusnak – a vizsgálata. Az első (a legális) az államfő – hivatalnokok – polgárok hármasságára, a második (a tradicionális) az uralkodó – „szolgák” – alattvalók hármasságára, a harmadik (a kharizmatikus) pedig a vezér – tanítványok, hívek – követők hármasságára épül. E két mozzanatot (a társadalmi magatartással vizsgált ideológiai mozzanatot, s az uralmi formákat a maguk intézményeivel) egészíti ki az elsajátítás módjainak a vizsgálata, amelyből a Közel-Kelet szempontjából az oszmán–török ún. *praebendális rendszer* elemzése a fontos (ez lényegében az ún. *szpáhijavadalom*, vagy *iltizam-rendszer*, amelynek a lényege az, hogy a katonai vezetőt – mamlúkot vagy szpáhit stb. – a katonai szolgálat fejében egy-egy falu földjára adékával, illetve adójával „fizettek ki”, ami tehát személyre és meghatározott funkcióért járt, és nem volt örökletes). Ez utóbbi rendszer az *elosztás* oldaláról világosan megfelel vagy legalábbis rokonítható a marxi „ázsiai termelési móddal” (lásd ennek úttörő bizonyítását: Bryan S. Turner: *Weber and Islam: a critical study*, London, Routledge and Kegan Paul, 1974).

Mindennek a kissé részletesebb bemutatására azért volt szükség, hogy jelezzük annak a felfogásnak weberi eredetét, amely az iszlámot „hiány-társadalomként” és „hiány-történelemként” jellemzi. Amikor tehát az orientalista szakirodalomban hiányzó közel-keleti (vállalkozói) középosztályról, a nyugat-európaival nem rokonítható keleti városról, tradicionális, vagy kharizmatikus uralmi formákról stb. olvasunk, akkor ezek weberi eredetét ismernünk kell.

1.2. Ez utóbbit egészíti ki, ill. a francia nyelvterületen (s főleg Észak-Afrika vizsgálatakor) éppenséggel megelőzi a durkheimi társadalom-morfológiai szociológia, amely – ismeretes módon – a különböző társadalmakat a bennük fellelhető, őket alkotó elemek – szegmentumok – összeforrottsága, szerveződése szerint osztályozza. A nem-szervesült, többszegmentumú (ún. „mecha-

nikus”) társadalmak esetében tartja alapvetőnek a vallást.

1.2.1. És itt el is jutottunk az egyik alapvető, ha nem a legalapvetőbb mozzanathoz, amely az európai orientalisztika szerint jellemezné a közéleti társadalmakat: ez pedig e társadalmakra alkalmazott ún. *mozaikmodell*, amely szerint e társadalmak (a klasszikus korban teljes egészében, korunkban pedig még döntően meghatározottan) nem jellemezhetőek kifejelett osztálytársadalmaknak, de még rendi társadalmaknak sem, lényegüket éppenséggel a *különböző minőségű szegmentumok* többé-kevésbé laza egymásmellettisége adja. Ezek a szegmentumok illeszkednek egymáshoz – úgymond – vertikálisan és horizontálisan. A lényegesebb az előbbi, ami is természetesen *vallásilag* szervezett csoportokat jelent, s a közéletű felfogás szerint az iszlám-társadalmak fő stratifikációs elve a vallási lenne (lásd legutóbb az Ailon Shiloh által kiadott reprezentatív gyűjteményt: *Peoples and Cultures of the Middle East*, New York 1969). Ez a felfogás általában hivatkozik a klasszikus iszlám – bizonyos szempontokból fontos – gyakorlatára, amely a muszlim közösség mellett gazdaságilag, jogilag megkülönböztette a többi, védett „könyv-népet”, mint ahl *ad-dimma*-t, majd az oszmán–török gyakorlat intézményesített *millet*-rendszerére, amely századunk elejére nem kevesebb, mint 14 autonóm *millet* (vallási közösség) elismeréséhez vezetett (lásd A. H. Hourani: *Minorities in the Arab World*, London 1947). A vertikálisan elképzelt vallási rendezőelv mint domináns invariáns mellett, vagy után jönnek a horizontális invariánsok (szegmentumok): az etnikai csoportok (itt különösen kedvelt toposz pl. E. F. Gautier óta az észak-afrikai történelem stagnálását, vagy ciklikusságát a nomád – civilizációpusztító – *arabok* és a letelepedett – civilizációépítő – *berberek* állandó ellentétével magyarázni!); törzsi csoportok; foglalkozási csoportok stb. E különböző, lazán mellérendelt szegmentumok kohézióját biztosítaná az iszlám. A társadalom különböző mozzanatainak nem-szerves totalitása, hanem egymáshoz külsőlegesen illeszkedő, laza mellérendelt volta további két fontos jelenséget magyarázna meg még – az orientalisztika interpretációja szerint.

1.2.2. Az egyes és az általános (tehát az alaltalvaló és a hatalom) közötti *közvetítő különösök* (tehát a jogokkal bíró *korporációk*, politikai-gazdasági *autonómiával bíró városok*, valóságos osztályérdekeket artikuláló *pártok*) *hiánya* miatt lenne okozat is, meg ok is a keleti despótia mint

az államiság és a kizárólagosságra törekvő politikai rendezőelv sajátos formája. Az orientális despótia mint sajátos keleti jelenség a XVII–XVIII. századi előzmények után (Bernier, Tavernier, Chardin, Montesquieu stb.) Hegel történelemfilozófiájában nyerte el klasszikus megfogalmazását, hogy aztán a különböző marxista Kelet-értelmezésekben is hol fontosabb, hol pedig kevésbé fontos szerepet játszon (e mozzanatok tulajdonított anakronisztikusan nagy jelentőséget, ismeretes módon, K. Wittfogel – a totalitariánus államszocializmust bíráló-könyvében; *Oriental despotism. A comparative study of total power*, 1957).

1.2.3. A másik jelenség a *forradalmak* mint valóságos társadalmi változások hordozójának-bábjának a *hiánya* lenne. Ez a weberi (vállalkozói középosztály hiánya) és a durkheimi szociológia (szervetlen szegmentumok laza mellérendeltsége) érvrendszeréből egyaránt „megtámogatott” társadalmi mozzanat, pontosabban annak hiánya tudvalevő, hogy nem kisebb klasszikus auctorra hivatkozhat, mint a legnagyobb arab történelemfilozófusra, az észak-afrikai Ibn Khaldúnra (1332–1406), aki híres körforgásméletében lényegében azt fogalmazta meg, hogy az időszakosan törvényszerűen föllépő társadalmi kollíziók csupán a politikai hatalmat gyakorló elit személyi összetételének a változását jelentik, s a társadalomban föllépő kollíziók (*dawla*, *tađawul*) pusztán dinasztia (*dawla*)-változások. (Érdemes ennek kapcsán megemlíteni azt, hogy maga Marx és Engels is az ázsiai társadalmak változatlansága mellett foglaltak állást; így pl. Marx *A tőké*-ben szembeállítja a faluközösségek állandóan újratermelő szerkezetét a politikai felhőrégióval; ahogy plasztikusan megfogalmazza, az előbbieket „egyszerű termelő organizmusa szolgáltatja a kulcsot az ázsiai társadalmak ama változhatatlanságának titkához, amellyel oly feltűnő éilentétben áll az ázsiai államok folytonos felbomlása, újjaalakulása és az uralkodók szüntelen váltakozása. A társadalom gazdasági alapelemeinek szerkezetét nem érintik a politikai felhőrégió viharai:” *A tőke*, I, 1967:395; Engels pedig az élete végén – 1894-ben – írt és megjelent *Az őskereszténység történetéhez* c. munkájában állítja ellentétbe a középkori nyugat és a keleti vallási, vagy vallási színezetű mozgalmait; a keletiekéről szólván, ezeket mondja: „Ezek mind vallási köntösbe bújtatott mozgalmak, amelyek gazdasági okokból fakadnak; de még ha győznek is, érintetlenül meghagyják a régi gazdasági viszonyokat. Így tehát minden marad a régiben, s az összeütközé-

sek időszakosakká válnak. A keresztény nyugat népi felkeléseiben viszont a vallási mez csak lobogóul és álarcul szolgál egy elavult gazdasági rendszer ellen indított támadáshoz; ezt a rendszert végül megdöntik, egy új lép a helyébe, s a világ előbbre halad.” (MEM 22, 1970:422, jegyzet.) A forradalom-hordozta valóság társadalmi fejlődés hiányával, pontosabban ennek pusztulásával körülbelül teljessé is válik az orientalisztika Kelet-képe. Ugyanakkor a forradalom és a valóság történelmi mozgás hiányának a feltételezése átvezet már a marxista Kelet-felfogás egyik döntő mozzanatához is. Ez ugyanis – mint az imént jeleztük – a marxi történetfelfogásnak is fontos eleme. A marxi Kelet-képet különben – ha más kategóriákkal építkezve is – *végso soron* ugyancsak egy hiány-társadalom feltevése jellemzi, nem utolsósorban az orientalisztika és a marxizmus bizonyos közös – a Felvilágosodás Kelet-felfogásában és a hegeli történelemfilozófiában gyökerező – eredetei okán is – mondja Turner.

2. A fölöttébb ingadozó marxista Kelet-képek egyik oka ugyanis éppen e közös eredeteket illető ambivalens viszony, nevezetesen az, hogy Marx vizsgálódásának középpontjában – mint ismeretes – a kapitalizmus genezise és valóságos működése állott, s ennek elemzése során, *ahhoz viszonyítva* érintette a kapitalizmust megelőző formációkat (ennek legkoherensebb összefoglalása, jellemző címmel és alcímmel a *Grundriss*-ében található: *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehn. [Über den Prozess, der der Bildung des Kapitalverhältnisses oder der ursprünglichen Akkumulation vorhergeht]*. A marxi elemzés és az abból fakadó problémák érzékeltetésére itt elegendő, ha a marxista Kelet-felfogás három mozzanatára hívom föl a figyelmet.

2.1. A keleti társadalmak *fejlődésének* kérdését Marxtól kezdve Lenin (s előtte alapvetően Rosa Luxemburg) imperializmuselméletén át a mai újbaldoldali elemzésekig (lásd Samir Amin, A. G. Frank, A. Emmánuel stb. álláspontjait!) az orientalisztika internalista szemléletével szemben az *externalista* megközelítés jellemzi, amely e társadalmak prekapitalista stagnálását elzártságokkal, az európai fejlődéssel való érintkezés hiányával, a kapitalizmus világméretű kialakulása utáni fejlődéstendenciákat pedig a tőkés termelési módtól való függésükben, az utóbbival való összefonódottságukban vizsgálja. Az externalista felfogás színe (a világtörténelemben való bekapcsolódás, s a kényszerű felzárkózás) és fonákja (a stagnálás mint a különös európai fejlő-

désből való kirekesztettség) egyképpen összefügg Marxnak „a tőke civilizációs jelentőségéről” vallott nézetével. Ezt pl. a *Grundriss*-ben történelemfilozófiailag így fogalmazza meg: „Ahogy tehát a tőkére alapozott termelés egyfelől az egyetemes ipart hozza létre – azaz többletmunkát, értéklétrehozó munkát –, úgy másfelől a természeti és emberi tulajdonságok általános kiaknázásának egy rendszerét, az általános hasznosság egy rendszerét, melynek hordozójaként jelenik meg a tudomány maga is, akárcsak az összes fizikai és szellemi tulajdonságok... Ily módon a tőke hozza csak létre a polgári társadalmat és a természetnek, valamint magának a társadalmi összefüggésnek a társadalom tagjai által való egyetemes elsajátítását. Innen ered a tőke nagy civilizáció befolyása: az, hogy olyan társadalmi fokot termel, amelyhez képest valamennyi korábbi csak mint az emberiség *lokális fejlődése* és mint *természetimádás*.” (MEM 46/1, 1972:298) A tőkés fejlődésnek ezt a civilizációs misszióját (természetesen a hegeli „ész csele” értelmében!) hangsúlyozza azokban a publicisztikai írásaiban, amelyek a múlt század közepétől kezdve lezajlott európai kolonizáció hatásait elemzik. Így pl. az 1853. május 20.-án írt *Forradalom Kínában és Európában* c. cikkében ezeket mondja: „Mind-ezek a bomlasztó tényezők együttesen hatottak Kína pénzügyeire, erkölcsre, iparára, politikai struktúrájára, és teljes kibontakozásukat 1840-ben, az angol ágyúk tűzéiben érték el, amelyek lerombolták a császár tekintélyét és a Mennyei Birodalmat arra kényszerítették, hogy érintkezésbe lépjen a földi világgal. A régi Kína fennmaradásának fő feltétele a teljes elszigeteltség volt. Mivel ez az elszigeteltség Anglia révén most erőszakos véget ért, a bomlásnak éppoly biztosan be kell következnie, mint egy légmentesen zárt koporsóban gondosan konzervált múmiánál, ha érintkezésbe kerül a szabad levegővel.” (MEM 9, 1964:91.) Vagy India gyarmatosításáról szólva, így jellemzi a keleti társadalmak alapzatának, a *faluközösségeknek* a tőkés fejlődés által történő fölbontását: „A társadalmi szervezet e kicsiny sztereotip formái – nem annyira a brit adószedő és a brit katona durva beavatkozása, mint inkább az angol gőzerő és az angol szabadkereskedelem következményeképpen – nagyrészt felbomlottak és letűnőben vannak... Az angol beavatkozás áthelyezte a fonót Lancashire-be, a szövőt pedig Bengáliába, vagy a hindu fonót és szövőt egyaránt elsöpörte, s minthogy felbontotta gazdasági alapjukat, felbomlasztotta ezeket a kis, félbarbár, félcivilizált közösségeket, és így

létrehozta a legnagyobb és, őszintén szólva, az egyetlen *társadalmi* forradalmat, amely valaha is lezajlott Ázsiában.” (*A brit uralom Indiában*: 1853 jún. 10; *MEM* 9, 1964:124.) A gyarmatosítás történeti funkciójának helyes értékelése során mindenféle olcsó moralizálást elutasít. Az előző cikket ekképpen fejezi be: „Igaz, hogy Angliát a hindusztáni társadalmi forradalom előidézésében csak a leghitványabb érdekek fűtötték, és hogy ostoba módon juttatta érvényre ezeket az érdekeket. De nem ez a kérdés. A kérdés az, hogy az emberiség teljesítheti-e rendeltetését anélkül, hogy alapvető forradalom következne be az ázsiai társadalmi állapotban? Ha nem, akkor Anglia, bármilyen bűnököt követett is el, e forradalom felidézésével a történelem öntudatlan eszközeül szolgált.” (Uo.: 125.)

2.1.1. „A tőke civilizációs hivatásának” föltelezése lényegében azon a premisszán alapult, hogy a tőkés termelés *bővített újratermelési folyamata* során *szükségszerűen* vonja be a tőkés világpiac mechanizmusába az eladdig nem-kapitalista fejlődéseket is, azokat lényegében asszimilálja a maga képére, s e folyamat során ismét csak *szükségszerűen* bomlanak-alakulnak át a prekapitalista maradványok (nemzeti, etnikai, vallási „gettók”, s a kapitalista termelési viszonyoknak nem megfelelő tulajdonviszonyok, tehát a megőrzött közösségi földtulajdon-, földhasználati viszonyok, továbbá a termelés és elosztás ennek megfelelő „archaikusabb” formái). „A tőke civilizációs hivatásának” teóriáját *végző soron* kiegészítik, s egy új fejlődési korszak tanulságait levonva, továbbfejlesztik R. Luxemburg és Lenin – századelőn keletkezett (1912-ben, ill. 1916-ban) – imperializmuselméletei. R. Luxemburg abból a paradoxonból indul ki, hogy az abszolút elnyomóródás esetében a tőkés anyországban egy ponton túl lehetetlenné válik a tőke bővített újratermelése, hiszen a fogyasztás üteme messze elmarad a termelés üteme mögött. Ezt az alaptendenciát mélyítené el a másik: az átlagprofitráta tendenciális esése, aminek a hatása – konstans tőke–bérmunkás viszonytal számolva – azonos hatású, hiszen az átlagprofit biztosítása végett a tőke szerves összetételét kellene mestersegesen csökkenteni (az állandó tőke redukálásával, vagy a változó tőke – a munkaerő – állandóan növekvő kizsákmányolásával), ami ellentétes a tőkés termelési mód mélyebb tendenciáival. Ennek a paradoxonnak a feloldását kínálja az előbb említett két elmélet. R. Luxemburg válasza lényegében a következő: „A tőkés felhalmozásnak tehát mint egésznek . . . két különböző ol-

dala van. Az egyik az értéktöbblet termelésének helyszínén megy végbe – a gyárban, a bányában, a mezőgazdasági birtokon – és az árupiacon. A felhalmozás – erről az oldalról nézve – tisztán gazdasági folyamat . . . A tőkefelhalmozás másik oldala a tőke és a nem-tőkés termelési formák között zajlik le. Színtere a világ színpada. Itt az uralkodó módszerek: a gyarmatosító politika, a nemzetközi kölcsönrendszer, az érdekszférák politikája és a háborúk. Itt teljesen leplezetlenül és nyíltan lép színre az erőszak, a család, az elnyomás, a fosztogatás, és nagy fáradtságba kerül, hogy az erőszakos politikai cselekmények és erőpróbák eme forgatagából kiemeljük a gazdasági folyamat szigorú törvényszerűségeit.” (*A tőkefelhalmozás*, 1979:372–373.) Lenin imperializmuselméletében ez a második mozzanat (aminek az értékelése a még-nem-kapitalista területek *valóságos fejlődését* illetően még eldöntetlen marad!) lényegében az előbb említett marxi értékelést követi – ha lehet még pozitívabb hangsúllyal: „A szabadverseny korlátlan uralmán alapuló régi kapitalizmust az *árukivitel* jellemezte. A legújabb kapitalizmust, amely a monopóliumok uralmán épül fel, a *tőkekivitel* jellemzi . . . A tőkekivitel kihat a kapitalizmus fejlődésére azokban az országokban, amelyekbe irányul, rendkívül meggyorsítja a fejlődést. Ha tehát ez a tőkekivitel a tőkét exportáló országokban esetleg a fejlődés bizonyos fokú megtorpanásához vezet is, világviszonylatban feltétlenül a kapitalizmus további fejlődésének kiszélesedésével és elmélyülésével jár együtt. (*Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foka*, Válogatott Művek I, 1967:482, ill. 484; *LÖM* 27.)

Nos, az utóbbi száz év, majd kiváltképpen a politikai függetlenség elnyerése utáni negyedik, harmadévszázad meggyőzően bizonyította, hogy a homogén, nagyjából azonos szinten szerveződött világgazdaság nem csak hogy nem jött létre, hanem – egyelőre fogalmazzunk a legszűkebb gazdasági terminusokban – a gazdag és a szegény országok közötti távolság, s az utóbbiak függése az előbbiektől mindinkább növekszik a prekapitalista korszakhoz, vagy a szabadversenyes kapitalizmus első, expanziójához képest. Kiderült, hogy „a kapitalizmus civilizációs missziója vagy hivatása” „feladatának” csak egyik oldalát, a nem-kapitalista formák felbomlasztását vagy elpusztítását képes elvégezni, az új létrehozását nem tudja, majd nem is akarja. A második – új-létrehozó – mozzanat elmaradását már Marx is észlelte-jelezte élete végén. 1881-ben – halála előtt két évvel – Vera Zaszulicshoz, az orosz marxizmus

egyik megalapítójához írt (csupán 1924-ben megjelent) harmadik fogalmazványában így ír erről: „Ami például Kelet-Indiát illeti, Sir H. Maine és a vele egyvívásúak kivételével mindenki jól tudja, hogy ott a föld közös tulajdonának az eltörlése csakis az angol vandalizmus aktusa volt, amely a bennszülött népet nem előbbrevitte, hanem visszavetette.” (MEM 19, 1969:276, lásd még: 278.) A „civilizációs hivatás” második mozzanatának elmaradása, vagy torzsága miatt kialakult korunk világtörténelmének egyik, ha nem a legfontosabb jelensége: az egyenlőtlen fejlődés, amely a legfejlettebb tőkés társadalmi-gazdasági mozgástendenciáktól függően a különböző függőségek valóságos láncolatát hozta létre, amely „a modern világrendszer” XVI. század kezdetétől rányomta bélyegét a világgazdaságra (lásd I. Wallerstein immár klasszikus elemzését: *The Modern World-System*, 1976:198–225), s Lenin idézett prognózisának (a tőke kivétel „világviszonylatban feltétlenül a kapitalizmus további fejlődésének kiszélesedésével és elmélyülésével jár együtt”) csupán a második fele következett be. Ez utóbbihoz elég idéznünk J. Tinbergen jellemzését: „Világossá vált, hogy a transznacionális vállalatok által ösztönzött fejlődés, különösen a harmadik világban nem mindig megfelelő a társadalom és főként a szegény nemzetek szükségleteinek. Minthogy állandóan terjeszkedniük és növekedniük kell, egyre több készséges vásárlóra van szükségük. Mivel eladási képességük nagyban meghatározza profitnövelési lehetőségeiket, így elkerülhetetlenül a tehetősek részére kell termelniük, nem pedig a szükségben levőknek. Lényegében a társadalom jómódú szektoraihoz kapcsolódtak...” (A RIO jelentés. A nemzetközi gazdasági rend átalakítása, 1979:69.) Ezzel egyidejűleg tapasztalhatjuk, hogy a közel-keleti országok nem tudnak hatékony regionális történelmi blokkot kialakítani, s mind az erre irányuló gazdasági törekvések, mind pedig a politikai egyesülési kísérletek meghiúsulnak. Az előbbinek a kudarcát példázza az, hogy jelenleg az arab országok egymással folytatott külkereskedelme összeforgalmuknak nem egészen 2%-át teszi ki, az utóbbira a példák túlnyomórészt ismertek.

2.2. A mai Közel-Kelet egyik minőségileg új típusú jelensége tehát az, hogy a különböző elmentmondások *nemzeti formában* vetődnek föl, s ez utóbbival szemben a regionális politikai, vagy az „egyetemes” iszlám szempontok általában hatástalanok. Ismeretes, hogy a marxizmus elméletileg talán a legfelkészületlenebbül a XX. század-

ban fellángolt nemzeti, vagy nacionalista jelenséggel szemben állt, amikor is Marx és Engels várakozásával ellentétben az ésszerűtlen lett valóságos. Marx és Engels nem dolgoztak ki nemzetelméletet, a további történelmet a burzsoázia és a proletariátus világtörténelmi harcában látták. Mint *A Kommunista Párt küldtárányá*-ban írják: „A burzsoázia a világgazdaság kiaknázása által valamennyi ország termelését és fogyasztását kozmopolitává formálta. A reakciók nagy hatására kihúzta az ipar lába alól a nemzeti talajt... A régi helyi és nemzeti önellátás és elzárkózottság helyébe a nemzetek sokoldalú érintkezése, egymástól való sokrétű függése lép... És ez így van nemcsak az anyagi, hanem a szellemi termelésben is... A nemzeti egyoldalúság és korlátoltság mindinkább lehetetlenné válik...” (MEM 4, 1959:445.) A nemzeti probléma e felfogása különösen élesen jelentkezik a proletariátus és a nemzet viszonyának jellemzésében: „A proletariátus életfeltételeiben már megsemmisültek a régi társadalom életfeltételei. A proletárnak nincsen tulajdona; feleségéhez és gyermekeihez való viszonyának már semmi köze a polgári családi viszonyhoz; a modern ipari munka, a tőke modern igája, amely ugyanaz Angliában és Franciaországban, Amerikában és Németországban, lehántott róla minden nemzeti jelleget. A törvények, az erkölcs, a vallás az ő szemében csupa polgári előítélet, amelyek mögött megannyi polgári érdek rejtőzik.” (Uo.: 451.) Marx nemzetfelfogása természetesen természetesen következik történelemfilozófiájából. Álláspontja szerint egyes nemzetek – a hegeli értelemben – egyes korszakokban jelentős szerepet játszhattak, következetes osztályállásponton állva azonban képtelenség univerzális nemzetről beszélni a valóságos univerzális osztály (a proletariátus) értelmében. A polgárság egy meghatározott korban egyetemes osztályként léphetett föl (ám nagyon is kérdéses egyetemesége mozzanataként a burzsoázia hozza létre a nemzetet!), a proletariátus mint valóban egyetemes osztály képviseli viszont a nembeliséget. A proletárforradalom szünteti meg logikusan a különböző közvetítéseket az egyén és a nem között, a racionálisakat éppen úgy (mint pl. az államot), mint az irracionálisakat (így a nemzetet). A későbbiek során ismeretes Lenin és R. Luxemburg vitája a nemzeti kérdésben. A paradoxon magáért beszél: R. Luxemburg az orosz forradalmakról szóló írásában egyszerre kéri számot Lenintől a legnagyobb demokráciát és a nemzeti függetlenségi mozgalmak kíméletlen elfojtását.

2.3. Végül csak utalásszerűen érinthetem a történelmi fejlődésnek tisztán hegelizáló unilineáris sémában való elképzelését, ami első ízben Engels *A család, a magántulajdon és az állam eredete* (1884) c. munkájában csapódott le. A kérdés a legszorosabb módon összefügg a marxista formációelmélet Nyugat-Európán kívüli érvényességével, aminek vitatása az utóbbi másfél évtized marxista kutatásában állandóan napirenden van. E helyütt utalunk csak arra, hogy maga Marx, néhány, élete végén keletkezett írásában *expressis verbis* elutasítja azt, hogy: „Törté-

nelmi vázlatokat a kapitalizmus nyugat-európai keletkezéséről feltétlenül át kell alakítani valami történelemfilozófiai elméletté a fejlődés általános útjáról, amelyet végzettszerűen meg kell tennie minden népnek, bármilyen történelmi viszonyok között éljen is...” (*MEM* 19, 1969:112.)

Eddig úgy tűnt, hogy Keletet Nyugatról jövet lehet megérteni; e néhány probléma arra mutat, hogy a Nyugat helyes önreflexiója és társadalmi gyakorlata szempontjából mind fontosabb szerepet játszik a keleti népek más típusú fejlődése.

KONFERENCIA

OSZTRÁK–MAGYAR FILOZÓFIATÖRTÉNETI SZIMPOZIUM BUDAPESTEN

Amint arról a napisajtó meglehetősen részletességgel hírt adott, 1980. október 3-án és 4-én a budapesti Osztrák Kulturális Intézet filozófiatörténeti szimpoziumot rendezett, „Osztrák és magyar filozófia, különös tekintettel Wittgensteinre és Lukácsra” címmel. Ez a szimpozium osztrák és magyar filozófiai kutatók első nagyobb szabású intézményes találkozásának tekinthető. Ismert tény, hogy Ausztria–Magyarország kultúrája az elmúlt évtized filozófiatörténeti (s általában eszmetörténeti) érdeklődésének a homlokterében állt úgyszólván világszerte s – ettől részben függetlenül – számos országban (nemcsak német, de angol-szász nyelvterületen is) úgyszintén nagy lendülettel folytak a Wittgensteinre, illetve Lukácsra irányuló kutatások. A konferencia előadásai így tetemes előtanulmányokra támaszkodhattak, ugyanakkor pedig érdekes újdonságokkal is szolgáltak. Folyóiratunkban a következőkben szándékunkban áll néhány előadás közlése. Terveink szerint 1981/1-es számunkban hozzuk Wolfgang Grassl (Graz), Peter M. Simons (Salzburg) és Barry Smith (Manchester) logikai-nyelv-elméleti jellegű referátumát, 1981/3-as számunkban pedig Fehér M. István „Támadás az abszolútum ellen: Lukács és Heidegger”, Csörögi István „A nyelv mint közeg Lukács György és Ludwig Wittgenstein filozófiájában” és Mesterházi Miklós „Egy nem esztétikai korszak esztétikájáról”.

E SZÁMUNK SZERZŐI

Erdei László, ELTE Logika Tanszék, tv. egy. tanár, a fil. tud. doktora • *Fehér M. István*, ELTE BTK Filozófiatört. Tanszék, egy. tanár • *Földesi Tamás*, ELTE ÁJK Fil. Tanszékvez. egy. tanár, tud. doktora • *Gedeon Péter*, MSZMP KB Társtud. Int., tud. segédmunkatárs • *Gondi József*, MKKE Fil. Tanszék, kandidátus, docens • *Kraici István Márton*, ELTE BTK Filozófiatört. Tanszék, egy. adjunktus • *Paczolay Péter*, jogász • *Simon Róbert*, tud. munkatárs, a történettudományok kandidátusa • *Sipos János*, ELTE TTK, kandidátus • *Szabó Máté*, a Világosság munkatársa

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Marton Andor

A kézirat nyomdába érkezett: 1980. május 29. – Terjedelem: 16,8 (A/5) ív
80.8375 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

CONTENTS

TAMÁS FÖLDESI: Then and Now... On the „Freedom of the Will” after 20 Years. Part One	627
ISTVÁN MÁRTON KRAICI: Being and Philosophy	662
JÓZSEF GONDI: Ontological Investigations concerning the Relative Autonomy of Consciousness	682
ISTVÁN M. FEHÉR: On the Positivism Debate	704
PÉTER PACZOLAY: Savonarola and Machiavelli. From the Crisis of Ideals to the Rea- lism of Crisis	732
LÁSZLÓ ERDEI: Contradiction and Logic	759

REFLECTION

JÁNOS SIPOS: A Conference on Philosophical Questions of Mathematics and the Natural Sciences	786
MÁTÉ SZABÓ: Problems of Legitimation of Political Systems	794

REVIEWS

PÉTER GEDEON: Maria Hevesi: „Leftism in Philosophy”	804
RÓBERT SIMON: „Marx and the End of Orientalism”	809

CONFERENCE

Austro—Hungarian Philosophical Symposium in Budapest	817
--	-----

СОДЕРЖАНИЕ

Тамаш Фьёлдеси: Тогда и сегодня... О «свободе воли» после 20 лет. 1. ч.	627
Иштван Мартон Краици: Бытие и Философия	662
Йожеф Гонда: К онтологическому рассмотрению относительной самостоятельности сознания	682
Иштван М. Фехер: В следах дискуссии о позитивизме	704
Петер Пацолоай: Савонарола и Маккиавелли. От кризиса идеалов до реализма кризиса Ласло Эрдэи: Противоречие и логика	732
	759

СООБЩЕНИЯ

Янош Шипош: Конференция о философских вопросах математики и естественных наук	786
Матэ Сабо: Проблемы легитимации в политических системах	794

ОБЗОР

Петер Геден: Мария Хевеши: «Левизна» в философии	804
Роберт Шимон: «Маркс и конец востоковедения»	809

КОНФЕРЕНЦИЯ

Встреча австро—венгерских историков по философии в Будапеште	817
--	-----

Ára: 20 Ft
Előfizetés egy évre: 120 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: 120 Ft

1 szám ára: 20 Ft

Index szám: 25 535

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,

H-1389 Budapest, Pf. 149.

HUSZONNEGYEDIK ÉVFOLYAM

1980/6

1981 FEB 16



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

A SZERKESZTŐSÉG MUNKATÁRSAI:

BALOGH ISTVÁN (szerkesztő),
GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő),
KÉRI ELEMÉR (felelős szerkesztő),
KOLTAI IRÉN (szerk. titkár),
NYÍRI KRISTÓF (szerkesztő),
SIPOS JÁNOS (szerkesztő)

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ÁGOSTON LÁSZLÓ, ALMÁSI MIKLÓS, ANCSEL ÉVA,
BALOGH ISTVÁN, FÖLDESI TAMÁS,
HERMANN ISTVÁN (ELNÖK)
KÉRI ELEMÉR, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF,
POÓR JÓZSEF, RUZSA IMRE, SZIGETI GYÖRGYNÉ,
TÓKEI FERENC, VERECZKEI LAJOS,
VÉSZI BÉLA, ZOLTAI DÉNES

1980/6

TARTALOM

SZIGETI JÓZSEF: A gondolkodás formai folyamata és a termelés	819
FÖLDESI TAMÁS: Akkor és most ... Az „akaratszabadság”-ról 20 év után. Második rész	862
LADÁNYINÉ BOLDOG ERZSÉBET: A magyar kultúra „afilozofikusságáról” a XIX. század második felében	889

MŰHELY

DÉNES IVÁN ZOLTÁN: A hatalom humanizálása	914
FRANK TIBOR: A revíziós politika „elméleti alapvetése”: az angol nyelvű <i>Magyar Történet</i> terve	931

VITA

KATONA PÉTER—SZILÁRD JÁNOS—TEMESVÁRY BEÁTA: A pszichiátriai betegség mint filozófiai probléma	944
VERECZKEI LAJOS: Egy egyoldalú elmélet egyoldalú bírálatáról	969

SZEMLE

BALOGH TIBOR: Szintéziskísérlet a „tevékenység” jegyében	977
FÖLDESI TAMÁS: A „Rawls jelenség”	980
KÁLMÁN LÁSZLÓ: A Piaget—Chomsky vita	987

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest I., Űri u. 53. Telefon: 160—160/269-es v. 138-as mellék

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

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

A GONDOLKODÁS FORMAI FOLYAMATA ÉS A TERMELEÉS*

SZIGETI JÓZSEF

AZ EGYES, KÜLÖNÖS, ÁLTALÁNOS (E, K, Á) KATEGORIÁLIS FORMÁK DIALEKTIKÁJÁHOZ

Elemzésünk olyan összefüggéseket tárt fel, amelyek lehetővé teszik, hogy a munkaforma három kiemelkedő mozzanatának, a munkatárgynak, munkaeszköznek és célképzetnek egymáshoz való viszonyát végső filozófiai, kategoriális összefüggéseiben tisztázzuk, nem feledkezve meg arról, hogy e három mozzanatot az egész termelőtevékenység kezdeményezője, mozgatója és végcélja, a termelőerők legfontosabbika, az ember fogja össze. Ez közelebb visz bennünket a gondolkodásfolyamat, a világnézeti ellentét keletkezése szempontjából is fontossá váló formai oldalának mélyebb megértéséhez, az anyagi termelési folyamattal való kölcsönhatásához.

Kategoriális összefüggésen a valóság olyan – a szubjektív tudatban fogalmilag csak visszatükröződő – anyagi meghatározásait és nem kevésbé anyagi viszonymozzanatait értem, Marxszal szólva „létezésformákat” és „egzisztenciameghatározásokat”, amelyek átfogóbb jellegű és mélyebben rejlő törvények, mint a részrendszerekben érvényesülő, a szaktudományok által feltárt törvények. Végeredményben a világegész törvényei. (És nem a kozmoszsal egyértelmű egész világ, az univerzum törvényei.) A filozófia specifikus tárgya ez. Közelebről és elsősorban az objektív dialektikáé, vagy a materialista lételméleté („ontológia”).¹ Minden részrendszer magában hordozza specifikált formákban és konfigurációkban, tárgyspecifikus módon a világegész kategoriális meghatározásait és összefüggéseit. Ugyanakkor minden részrendszer rendelkezik sajátos kategoriális meghatározásokkal, amelyeket a szaktudományok, a mikrofizika és a politikai gazdaságtan, a biológia és esztétika fejzenek ki elméletileg. Ezért hadd szögezzem le, eleve elosztatandó a félreértéseket, kategoriális meghatározáson a következőkben mindig a filozófiai általánosági fokot értem, ha csak *expressis verbis* nem mondom meg, hogy valamely részterület kategoriáiról, kategoriális összefüggéseiről van szó.

*Részlet a „Dialektikus materializmus, rendszer és módszer” c. készülő munkám első kötetéből: *A tudományos gondolkodás forradalmából*. Az előző fejezetekből „Filozófia, szaktudomány, társadalom” címmel jelent meg egy rész az *MFSz*, 1979./1–2. számában.

¹ „Objektív dialektikán a valóság általános oldalainak és összefüggéseinek totalitását (szovokupnoszty) értjük, egyetemes törvényeket, amelyeket abból a nézőpontból tekintünk, ahogyan a külső világban működnek; ilyen a mennyiségi változások átmenete a minőségi különbségekbe és megfordítva, az ellentétek egysége és harca, a tagadás tagadása, az okság, a szükségszerűség és véletlen egysége, az egyedi és az általános, a lényeg és a jelenség, forma és tartalom... A szubjektív dialektikát azon törvények alkotják, amelyek a szellemi területen hatnak és feltételezik a tudat működését és fejlődését... Ezek a törvények a külső világ általános törvényeinek a visszatükröződései, azaz az objektív dialektika törvényei” – írja A. P. Septulin az *Ocserki po dialekticseszkonu materializm* (Otjetsztvenijij redaktor: I. D. Andreev. Nauka, Moszkva 1977) c. kötetben, 96. o.

Láttuk, hogy Feuerbach ama felfogása, amely az eszmeiben ipso facto általánost lát, az egyediben viszont anyagit, nem felel meg a valóságnak. Ám a nagy materialista nominalisztikus egyoldalúságát bírálva is megjegyeztük, hogy az általános és az egyes, amelyet a nominalizmus tévesen azonosít a szellemivel és anyagival (tévesen mivel az egyes mellett az anyagiban is ott az általános, az általános mellett pedig a szellemiben is ott az egyedi), nem egyforma jelleggel, különböző eloszlásban szerepelnek a két oldalon.

Ez a nem egyforma jelleg abban fixálható, hogy közvetlenül véve, további elemzés, az egyes, különös, általános: E, K, Á meghatározásainak mélyebben rejlő kategoriális sajátosságai felfejtése nélkül a szelleminél az általános az előtérbe álló, a domináns kategoriális jelleg, míg az anyagi esetében az egyedi. Az eszmei ló, a ló eszméje, nem valóságos ló, csak a ló általános fogalma. És megfordítva: a ló anyagi valósága, a valóságos ló nem általános, hanem kézzelfogható egyedi létező.

A materialista nominalizmus ezt a valóságmozzanatot helyesen látja, de tévesen abszolutizálja. Hiszen ha az egyes és általános eloszlása a nominalista koncepciónak megfelelően létezne, akkor – hogy a számos gyakorlati és elméleti nehézség közül csak ezt emeljük ki – egy csapásra kettős lehetetlenség támadna. Lehetetlen volna egyfelől, hogy az egyedi lovak egyediségükben közös vonásokat, általános meghatározottságokat, a ló generikus tulajdonságait, nem szerinti általánosát hordozzák. S ha a lét merő egyediségének gondolata mellett tartunk ki, akkor a lóegyediséget is felbonthatnánk elemibb alkotórészekre, végső soron az atomokra, amelyeket persze szintén tovább kellene bontanunk, egy megfoghatatlan *általános egyediségig*. Másfelől éppúgy lehetetlenné válna, hogy a gondolkodás mint merőben általános meghatározásokban végbemenő folyamat eljusson a ló általános elvont fogalmától egy meghatározott egyedi ló fogalmáig, hiszen az egyes nem szerepelhet gondolati kategóriaként. S ha a szellemi merő általánosságának koncepciója mellett tartunk ki, akkor észre kell vennünk, hogy a ló általános elvont fogalma még mindig egyedi az élőlényéhez képest, az utóbbi a létezőéhez képest stb., tehát egyik sem igazi fogalom, mert szemléleti-érzéki elem tapad hozzá, ez pedig egyedi. Nominalista felfogásunk alapján így végül is a semmibe absztrahálhatnánk, ebben találva meg – mint a buddhizmus a nirvánában – az *egyedüli általánost*. Ebben az esetben azonban mindkét oldal, az anyagi és a szellemi közvetlenül ellentmondanak önmaguknak, mivel az egyedi az általánosnak bizonyul („általános egyediség”), az általános pedig egyedinek („egyedüli általánosság”). És nemcsak önmagának, de egymásnak is ellentmond mind a kettő, hiszen mindegyik az ellentéte annak, ami eredetileg volt, fejtetőre állítva kerül szembe a másikkal. E közvetlen antinomikus ellentmondások útvesztőjéből csak úgy jutunk ki, hogy az egyes és általános viszonyait mozgó eleven ellentmondásoknak tekintjük, olyanoknak, amelyek adott belső és külső feltételek mellett kifejlesztik az önmaguk ellentétes mozzanatát, amelyet kifejeletlenül kezdettől fogva magukon is viseltek.

A dialektikus materializmus ezért nem áll az antinómiává merevedő ellentmondások hamis alternatívái előtt. Lenin után – jobban mint valaha – tisztában van azzal, hogy nemcsak általános nincs egyes nélkül, de az egyes sem lehet egyes általános meghatározás nélkül. Ugyanakkor nem téveszti össze a valóság objektív dialektikáját az ezt visszatükröző, de sajátos formákban – fogalmakban, ítéletekben és következtetésekben – visszatükröző és a tévedés lehetőségét is tartalmazó fogalmi dialektikával. Az egyed, nem és faj objektív és szubjektív dialektikája plasztikusan mutatja meg ezt az összefüggést.

A valóságos ló a dialektikus materializmus számára nemcsak hic et nunc egyediség, E, hanem generikus, nem szerinti általánossággal, Á-val meghatározott létező: ló és nem számár. Sőt, muraközi vagy lipicai, tehát az igásállat vagy versenyló különös, K tulajdonságaival is rendelkezik. Valóságos létének struktúrájában e három meghatározottság, amelyet diszkurzív gondolkodásunk élesen tagol szét, artikuláltan fonódik egybe, az egyediség domináló érzékileg megragadható formájában. De meghatározott természeti vagy társadalmi életfeltételek között már nem az egyedi, hanem különös tulajdonságai kerülnek az előtérbe, az, hogy gyorslábú-e vagy kitartó és fáradtságot tűrő, „melegvérű” vagy „hidegvérű”. A természet vagy az ember eszerint válogat közöttük, sajátos életteret, illetve szerepkört osztva ki rájuk. Ismét más feltételek általános meghatározásukat teszik dominánssá. Azt, hogy füvet legelő lovak és nem a köves vidékek kóroin is megélő szamarak. Az E, K, Á meghatározások olyan anyagi viszonyrendszert alkotnak, amelyeknél hol az egyik, hol a másik meghatározás kerül az előtérbe és válik döntővé a kölcsönös implikáción belül.

Ugyanígy a gondolkodási folyamatban, jóllehet a nemdialektikus gondolkodásban az E, K, Á külsőként és egymástól idegenként látszólag teljesen szét is eshetnek. Sőt, e szétesettségük adott esetben, elméleti vonatkozásokban még előnyös oldaláról is felhasználható, – közelebről meghatározható kereteken, teszem a formális logika érvényességi körén belül. A gyakorlati tudatot ezek a problémák – láttuk – nem foglalkoztatják. A hármát spontánul veszi egységesnek és vonatkoztatja egymásra a gondolati tartalom mozgásában, anélkül, hogy e tartalom formai oldalával tisztában lenne. Ahogyan a természeti kiválasztás a különös tulajdonságok variábilis, képlékeny mozzanatánál fogva ragadja meg a létezőt és indít meg egy átalakulási folyamatot, úgy tesz a cselekvő ember is a mesterséges kiválasztás tervezett folyamatában. Ám a K-ra koncentrálna feltételezi az Á-t, hiszen a ló gyorslábúságában érdekelt és nem a számáréban. S mert végül is meghatározott típusú egyedi lóra, vagy ló egyedekre, minél többre, kíván szert tenni, gondolkodásában ott szerepel majd az egyediség is. Ismétlem, akkor is, ha nem tud róla, hiszen a gondolattartalmak foglalkoztatják és semmit sem törődik kategoriális formájukkal. Ha közölnék vele, hogy az Á, K, E kategóriáit használja, feltehetőleg éppoly örömet érezne, mint Molière M. Jourdainé, amikor megtudja, hogy egész életében prózában beszélt. S még jogosabban örülhet, mert ez a tudás nem olyan triviális, mint a prózára vonatkozó. Különböző szinteken még sokszor foglalkoztat majd bennünket, a materialista lételméletben éppen úgy, mint a logikában és ismeretelméletben. Az elsőben minőségi, mennyiségi és lényegi kategóriaként áll előttünk, amely a fejlődési folyamatokban játszik koncentrált szerepet, a másik kettőben az objektív meghatározások sajátos gondolati reprodukciójaként, mint a valóság gondolati megragadásának eszköze.

MUNKATÁRGY – MUNKAESZKÖZ – CÉLKÉPZET, MINT AZ E–K–Á KATEGORIÁLIS KÖZVETÍTÉSI FORMÁK HORDOZÓJA

Ha most már a munkatárgy, munkaeszköz, célképzet kategoriális meghatározásait keressük, „vertikálisan”: tagonként és „horizontálisan”: a tagok kölcsönös függésében, úgy világos, hogy itt nem abban az értelemben egységes létezővel van dolgunk, mint a ló esetében. Egységük nem dologi, hanem viszony jellegű. Mint ilyen még sokkal egyértel-

műben ki kell hogy domborítsa általános meghatározottságait, hiszen minden viszony dolgok közti viszony, s így ha a viszony áll is az előtérben, mindegyik mozzanatát dologi jellegűnek foghatjuk fel; igaz, hogy az egyik szellemi „dolog”. Reális egymásraveztetőjük az emberi tevékenység, a tevékeny ember. Az ő tevékenységének tárgyi és alanyi mozzanatairól van szó. Az alanyi mozzanat a célképzet, akár a naiv hiposztázis jellegével vesszük, akár nem, mint akaratának meghatározója szükségképpen rendelkezik egy bizonyos eszmei tárgyiassággal, mivel tárgyi tartalmát mint gondolattartalmat szükségképpen a valóságtartalomra vonatkoztatja. Vehetjük *adott esetben* a célt félig vagy egészen megvalósuló célként, *termékként*. Meghatározó szerepe van a folyamatban a tárgyi instanciáknak is. Az emberi tevékenység – fölösleges lenne egyelőre ebben jobban elmélyedni – nemcsak meghatározza, szubjektíválja tárgyát, ez esetben ugyanis soha nem emelkedett volna az állati szint tárgyfelemészítő jellege fölé, de tárgyilag meghatározott tevékenység. Az ember a dolgok mértéke szerint alkot és ezáltal ember (Marx). Ha a gondolatformák és a termelés összefüggését kívánjuk megragadni, akkor ezt az oldalt kell az előtérbe állítani, kiindulva a munkafolyamat egyszerű elemeiből, amelyben a folyamat meghatározó alanya, mint meghatározott, szerepel maga is. Problémánk szempontjából legalábbis célszerűtlen lenne a célképzet helyébe írni az egész, a célképzetet realizáló szubjektumot, bár kétségtelen, hogy ő a folyamat valóságos szubsztanciája. Ez lehetetlenné tenné például, hogy a közvetítési folyamat elemeit működésükben vizsgáljuk, melyben a célképzet fokozatosan objektíválódik az anyagi világban.

A munkatevékenység egybekapcsolta három mozzanat kategoriális meghatározottságában közvetlenül véve ugyanúgy az anyagi egyedisége és a szellemi általánossága áll az előtérben, mint bárhol másutt. Ennek felel meg a munkatárgy egyes, E, a célképzet általános, Á meghatározottsága. S minthogy korábbi elemzésünk értelmében tartalmi szempontból a munkaeszköz potencializált vagy sokszorozott társadalmi objektivitással rendelkezett, azért nem nehéz rájönni arra, hogy a munkatárgy egyedisége felől nézve, a munkaeszköz mint tárgyát az eszmei célképzet jegyében formáló társadalmi hatalom kategoriális formája szerint általános, Á, – viszont a célképzet általánossága felől nézve mint a természeti összefüggések részét képező természeti vagy társadalmilag megformált természeti tárgyat alakító anyagi erő egyes, E meghatározottságú.

Ha a tartalomtól eltekintünk, akkor az is kiderül a mondottakból, hogy ez a kettős, „vegyes” meghatározás, vagyis az a kategoriális forma, amely Á és E, illetve E és Á is lehet egyszerre, nem más, mint a *különös* kategoriális formája. A különös kívülről, az általános felől nézve egyes és az egyes felől nézve általános; belülről nézve E és Á szintézise, mivel K egysége erre a két meghatározásra tagolható szét. A különös jellegét rövidítve úgy is kifejezhetjük, hogy $K = E + \text{Á}$, vagy $K = \text{Á} + E$, ha a „+”-szal a két mozzanat lazább vagy szorosabb szintézisét és nem matematikai összegzését jelöljük. Így hát a különös kategoriális szempontból is *közvetítő* tag, közép az egyeshez és általánoshoz, a *szélsőségekhez*, extrémításokhoz képest. Mindkét szélső tag természetében részesedik, az egyesében és az általánosában is. Következésképpen úgy tűnik – bizonyos feltételek mellett – fel is oldódhat bennük, szerepe nem oly fundamentális, mint a szélső pólusoké. E, K, Á elsődlegesen nem mennyiségi, hanem minőségi-lényegi jellegű. E meghatározottsága így semmiképpen sem az, hogy egy tárgyhalmazból *egyet, egynéhányat*, vagy az *összes* egyest jelöli-e.

A régi – Kant előtti, a formális és a dialektikus mozzanatokat még békésen egyesítő, ebben az értelemben tehát nem-formális – logika a fogalmakkal foglalkozva megkülönböztette egymástól az eredeti, tárgyteremtő jegyeket, „notae constitutivae” és a levezetett, másodlagos jegyeket, „notae consecutivae”. Ez utóbbiak csak minősítik a tárgyat, de nem lényegmeghatározóak. Nos, talán nem helytelen ebben az értelemben, nem mint pusztá fogalmakat, hanem elsősorban mint létmeghatározásokat, az egyest és általánost konstitutívna, a különöst konzekutívna tekinteni. S még mindig – bár intencióitól eltérő céllal – a régi logikát követve, amely a következményjellegű fogalmakon belül *communia*-t és *propriat* különböztetett meg, a különösök között különbséget teszünk: amennyiben nem neutrális középjellegűek, *communia*nak vagy *propria*nak tekintjük őket, aszerint, hogy az általános vagy az egyedi mozzanata teng-e túl bennük. Mindez valóban azt jelenti, hogy a közvetítő közép, legalábbis egyoldalú formában (e formát felhasználó, és egyben korlátait bíráló Marxszal szólva), „mixtum compositum”, feloldódhat a fundamentálisabb szélső meghatározásokban.

Az E, K, Á viszonyát szívesen ábrázolták geometriailag, úgy mint egy egyenesszakasz végpontjait, illetve közepét. Ha már diagramm kell, inkább a kör segítségével ábrázolhatni a hármas viszonyt – már amennyire nem szemléletes, csak gondolatilag megragadható létmeghatározásokat a külső szemlélet formájában egyáltalán ábrázolni lehet. A közép-pont, a generáló alakzat az általános, a kör kerülete mint folytonos ponthalmaz egyes, a különös pedig a sugár, amely az egész kör, a konkrét általános jellegét – azt, hogy kicsi, nagy vagy „végtelen” (Cusanus) – kiterjedésével szabályozza.

A munkatárgy, munkaeszköz és célképzet hármas viszonyának tagjai, relatív önállóságukban véve éppúgy rendelkeznek a másik két létmeghatározással, mint bármely más dolog. Tehát a munkatárgy kategóriális alkatában E mellett Á és K is ott van, a munkaeszközben K mellett E és Á, a célképzetben Á mellett K és E. Ha nem ez lenne a helyzet, ugyanazon nehézségek térnének vissza, amelyeket korábbi megfontolásainkban már megmutattuk. Ennek megfelelően hangsúlyoztuk, hogy csak meghatározott feltételek mellett kerül előtérbe az E, K, vagy Á meghatározás az adott tartalmakon. Ezt a viszonyt, mint térben és időben lefutó reális folyamatot nevezük a *közvetítés formai* folyamatának. *Közvetítési* folyamatnak, mivel a szélső tagok a közép közvetítésével kerülnek kölcsönhatásba egymással. A *közvetítés formai* folyamatának, mivel a tárgyalt kategóriális meghatározások a legelvontabb formai oldalt emelik csak ki egy a valóságban ennél mindig bonyolultabb, tartalmasabb közvetítési folyamatból, egy mélyebb és szélesebb *tartalmi közvetítési folyamat* csomópontjainak kiemelkedő meghatározásaiként. Ezt a mélyebb tartalmi meghatározottságot esetünkben abban látni, hogy a munkaeszköz–munkatárgy–célképzet közvetítési viszonya tagjait a cselekvő ember (embercsoport) vonatkoztatja egymásra. Tevékenysége korántsem mindig jelenvaló a közvetlen emberi cselekedet formájában, többek között azért, mert a munkaeszköz, ha egyszer beprogramozták, önvezérléssel is dolgozhat. Minthogy a folyamat, mint folyamat válik fontossá, iktassunk ezért ennek jelölésére a meghatározások közé kötőjelet: E–K–Á. Ez a közvetítés formai folyamatának – amely mindig szélsőtagok között középtag(ok) révén megy végbe – rövidített kifejezése; ha tetszik szimbolikus formulája. Képlete, de *nem* matematikai algoritmusa.

AZ ALULRÓL FELFELÉ FUTÓ (I. Á–K–E) ÉS A FELÜLRŐL LEFELÉ FUTÓ (II. E–K–Á)
DETERMINÁCIÓS VISZONY DIALEKTIKÁJÁHOZ

Abból a tényből, hogy a munkatárgy–munkaeszköz–célképzet közvetítési folyamatának minden tagja tartalmazza az E, K, Á meghatározásokat, az következik, hogy különböző feltételek mellett munkatárgy–munkaeszköz–célképzet hármassága más, a most feltárttól eltérő, sőt azzal ellentétes kategoriális alkattal is rendelkezhet. Sőt már rendelkezett is. A most feltárt kategoriális közvetítés: E–K–Á. Egy korábbi elemzésünkben azonban, amelyben a munkafolyamat tárgyi feltételeinek célmeghatározó szerepét mutattuk meg, ugyanezen tartalmi hármasság ugyanezen sorrendjének más minősítését adtuk, az előzővel homlokegyenesen ellentétes Á–K–E-t. „Ebben az összefüggésben – mondtuk – a természeti feltétel, amelynek egy-egy darabja válik munkatárggyá, játssza az általános, a munkaeszköz a különös, a célkitűzés pedig az ezen nyugvó egyedi mozzanat szerepét.” Mivel itt objektív folyamatok reális egymást meghatározó mozzanatairól van szó, azért tekintsük az utóbbi összefüggést, amelynek képlete legyen I. Á–K–E, alulról felfelé futó determinációnak, az előzőt pedig, legyen képlete II. E–K–Á, felülről lefelé futó determinációnak.

A két különböző összefüggés egymással is a legszorosabban összefügg. Elemzésünk külső ellentétként tárta fel őket. Ellentétek, mert egyazon tárgy ellentétes meghatározásait adják. Külső ellentétek, mert az ellentétes meghatározások két különböző vonatkozásban lépnek fel. Nem kétséges azonban, hogy *egyazon vonatkozásban*, belső ellentétként is szükségképpen fel kell lépniük. S a belső ellentét már nem más, mint a *dialektikus ellentmondás*. Nincs ezen az ellentmondáson semmi megütközni való, annál több rajta a megérteni való.

Az I. típus a munka társadalmilag körülírt anyagi tárgyi feltételeinek meghatározó hatását mutatta a célképzetre, a munkatárgyon kezdve a munkaeszközön át vezetett a célíg. A II. típus a munka célkitűzésen alapuló meghatározó hatását mutatta a tevékenység tárgyi feltételeire. Ennek alapján úgy látszik, hogy joggal azonosíthatnánk az alulról felfelé futó és a felülről lefelé futó determinációs típusokat a kauzális, illetve teleologikus determinációval. A munkatárgy–munkaeszköz–célképzet esetében, tehát elemzésünk vezérmotívuma esetében, valóban ez is a helyzet. Legalábbis akkor, ha a teleologikus determinációt nem fantasztikus, idealista formájában vesszük, azaz nem a tevékenység külső és belső anyagi feltételeitől elszakított „szabad” eszmei determinációként, hanem eddigi elemzésünknek megfelelően az I. sz. determinációs folyamat eredményét látjuk benne, – *hatást, amely visszahat az őt létrehozó feltételekre*. Így kapcsolódik bele maga is – Spinozával szólva – ható-okként az okok mozgásába, átformálva és saját szükségletei szolgálatába állítva e mozgás folyamatát. Ebből a szempontból pedig már nem az látszik problematikusnak, hogy a két determinációs típus egyazon vonatkozásban lépjen fel, hanem ennek az ellentéte, az, hogy különböző vonatkozásokban lépjenek fel, egyoldalú módon. Hiszen II. egyáltalán nem lehetséges I. nélkül, mivel I. fundálja a II-t, másfelől I-ben is szerepet játszik már E-ként az eszmei mozzanat; a fundált maga is beletartozik a fundálóba. Így ami kezdetben problematikusnak tűnt, a két folyamat ellentmondást involváló egysége, az most az ellentmondást kiküszöbölő apodiktikus bizonyossággá kezd válni. És megfordítva: a kezdetben apodiktikus bizonyosságnak tűnő különböző vonatkozások, I. és II. egyoldalú, tiszta formái válnak problematikusná, önmagukat lerontó

ellentmondással. Se szeri, se száma e probléma különböző megfogalmazásainak és megoldásainak a tudományos gondolkodás fejlődéstörténetében. De abban az uralkodó álláspontok megegyeznek, a marxizmus létrejöttéig, hogy vagy az egységet játsszák ki a kettősséggel (sokasággal) szemben, vagy a kettősséget (sokaságot) játsszák ki az egységgel szemben. A nagy idealista dialektikusok viszont Platónról és Arisztotelésztől Hegelig, bár az ellentétes mozzanatok összefogják, nem szabadulnak meg a teleologizmus metafizikai koloncától. S ez korántsem csupán jó vagy rossz szándékukon múlik.

A kauzális és teleologikus meghatározás fogalma – az utóbbit racionális formájában véve – valójában egyáltalán nem fejezi ki az alulról felfelé és a felülről lefelé futó determinációs típusok lényegét, akár egyoldalú meghatározottságukban, akár teljes meghatározottságuk kettős egységében vesszük is ezeket. Először azért, mert I. és II. létezik bármiféle tudati mozzanat nélkül is. Nem az I. és II. determinációs típus az alelete a kauzális, illetve teleologikus determinációs típusnak, hanem megfordítva az utóbbi az előbbinek. Bár éppen tartalmi, világnézeti fontossága miatt legjelentősebb, szélső határeset; ez a magyarázata annak, hogy a kettőt összetévesztik egymással az utóbbi javára. Másodsor: az I. és II. determinációs típusok – ismét csak a tudattól függetlenül is – léteznek a maguk egyoldalúságában éppúgy, mint nem-egyoldalú, teljes formájukban, csak helyesen kell felfogni őket.

Az általános földi életfeltételek (Á) által meghatározott növényvilág (K), amely a fotoszintézis következtében előfeltétele az állatvilág (E) létezésének éppúgy reprezentálja ebben az egyoldalú formában a I. determinációs típust, mint ahogyan inverz meghatározásokkal (E–K–Á) reprezentálja a II.-t is, a természettörténet átfogó nagy folyamataiban és részfolyamataiban egyaránt; esetünkben a V. I. Vernadskij-féle bioszférában éppen úgy, mint az egyes biotópokban. Amikor a hegyvidékek (E) növényzetét (K) a kecskék (Á) lelegetik, akkor a II. teng túl. Eredményként megváltozik a szerves természet arculata. S ez ismét előtérbe állítja az utóbbi folyamatainak általánosságát és meghatározó szerepét, új növény és a nekik megfelelő állatfajok választódnak ki, az I. determinációs típus jegyében, egészen addig, amíg ki nem alakul az új biocönótikus egység. Láthatjuk: az I. alapján létrejövő II. meghatározóvá válik, majd túlsúlyával más formában ismét érvényre juttatja az I. folyamatot, s új minőségi állapotként kezdődik a *körfolyamat* elől. Legalábbis akkor, ha a folyamatot immanens formájában tekintjük, kizárva belőle a kívülről betörő katasztrofális változásokat, amelyek erőszakosan állítják valamelyik determinációs típust a másikkal szemben előtérbe. Megváltoztatva a megváltoztatandókat – kikapcsolva például a természetes szelekció mozzanatát, amely a társadalmi folyamatok naturalista felfogásához vezet – ugyanez a dialektika érvényesül a társadalmi folyamatokban is, teszem a fejlett kapitalizmusban, amelyben az áruforgalmat lebonyolító kereskedelemnek (K) a termelés (Á) által meghatározott bonyolult mozgása létrehozza a pénztőke (E) forgalmát és piacát. Az utóbbi visszahat saját alapjaira. Így itt is életbe lép a II. determináció, elősegíti a prosperitást, majd a túltermelést és válságot, amely ismét visszavezeti a folyamatot az I. típus egyoldalú meghatározásaira. Minthogy a gazdasági alanyok – a határhaszon elmélet óta oly szorgalmas és hasztalan munkával kiperarált „homo oeconomicus” – tudata igen szűk felszíni összefüggésekre korlátozódik, beleértve a fetiszisztikusan gondolkodó polgári ökonómusokat is, azért nehéz volna azt állítani, hogy mindebben a társadalmi tudatnak döntő szerepe lenne. Az uralkodó osztály létét megrázkódtató válságokat bizonyára nem szándékosan hozták létre. S ha az ökonómiai csodadoktorok szívesen is vállalják az elismerést a

fellendülésért és prosperitásért, élénken tiltakoznak, ha elméleteiket teszik felelőssé a válságért, vagy akár egy szelídebb recesszióért is.

Kétségtelen, hogy I. és II. viszonyában I. az *erősebb*, a fundáló összefüggés. II. a *gyengébb* az I. által fundált összefüggés. Ha nem létezne az I., nem jönne létre a II. De ha csak ennyit mondanánk, keveset mondanánk. Hozzá kell tenni II. jellemzéséhez, hogy *differenciáltabb* az I-nél. Differenciáltabb, mivel külső és – megszüntetve-megőrzött formában – belső feltételként is magában hordozza alapját új vonásokkal gyarapítva. Konkrét formáiban differenciáló erőként lép fel maga is. Mint ahogyan a kifejlődő élővilág megváltoztatja a Föld ösléglkörét, további kedvező feltételt teremtve saját kibontakozása számára. Vagy ahogyan a társadalmi termelőerők spontán fejlődése kezdi differenciálni az Anyatermészetet, olyan új változatos tulajdonságú gabonafajtákat teremtve, amelyek kiszorítják a tenyésztés eredeti alapjául szolgáló kisszámú primitív fajtát. Napjainkban a termelőerők tudományos technikai fejlődése mesterséges anyagokat ad a természetesekhez, mesterséges kémiai elemekkel szaporítja a természetesek számát, és új, mesterséges kisbolygókat küld szét a Naprendszerbe a természetes kisbolygók mellé. Az I. és II. összefüggés, amely a valóságos folyamatok konkrétumaiban érvényesül, úgy viszonylik egymáshoz, mint a tartalom és a forma. A tartalom teremti és tartja fenn a formát. A forma differenciálja és fejleszti ki teljes gazdagságában a tartalmat, valamennyi szunnyadó lehetőségét kibontakoztatva.

Az utóbbi megjegyzés arra is rávilágíthat már, hogy miért nem lehet elméletileg maradéktalanul feloldani a két determinációs típust és egymáshoz való viszonyát az okság és a kölcsönhatás fogalmaiban sem. A természeti és társadalmi folyamatokban egyaránt egy sor kategóriális feltétele van annak, hogy az anyagi mozgás különböző formái oksági vagy kölcsönhatási viszonyba lépjenek önmagukkal vagy egymással, nemcsak a saját specifikus alkatuk. Pontosabban: saját specifikus természetükben is érvényesülnek az anyagság azon felépítő és meghatározó kategóriái, az ellentmondástól a szubsztancialitási viszonyon és modális kategóriákon át az okságig és kölcsönhatásig, amelyek egytől egyig beletartoznak a materialista dialektika értelmében vett determinációs viszonyba. Lenin gondolata értelmében semmiképpen sem szűkíthetjük le a determináció fogalmát az oksági, következésképpen a kölcsönhatási viszonyra, az úgynevezett relációs kategóriákra. A két determinációs típus valódi dialektikus egységét csak az a gazdag szisztematikusan kifejtett tartalom adja meg, a külsőséges *mechanikus determinizmus* ellentétes *dialektikus determinizmus* gazdag tartalma, amelynek horizontján megjelenik majd a mechanikus viszony is a maga érvényességi körére korlátozva.

Mielőtt továbblépnénk problémánk teljesebb – ebben az összefüggésben egyébként teljesen elégséges – megoldása felé, vonjuk le előbb a két egyoldalú determinációs forma elemzéséből adódó azon eredményt, hogy egyikük sem vegytiszta forma a maga egyoldalúságában sem. Mindegyikben ott van az uralkodó meghatározás mögött az ellentétes meghatározás is. Látszólagos kivétel csupán az önálló középtagként szereplő K, amelyről a „teljes” forma elemzésénél adunk számot. Látjuk majd, hogy nem kivétel ez sem, amint nem kivétel és nem is véletlen az sem, hogy a szélső tagokban nem szerepeltetjük expliciten az alábbi jelölésekben K-t. Tekintsük az egyoldalú determinációs formák pontosabb jelölésénél – egy a genetikából kölcsönzött szóhasználattal – az uralkodó, nagybetűvel kifejezett meghatározást dominánsnak, az ellentétes, kisbetűvel jelölt meghatározást recesszívnek. Így lesz az I. Á–K–E-ből

$$I.* \begin{pmatrix} \text{Á} \\ e \end{pmatrix} - \begin{pmatrix} \text{K} \\ k \end{pmatrix} - \begin{pmatrix} \text{E} \\ \text{á} \end{pmatrix}$$

S a II. E–K–Á-ból, amelyben az előző közvetítés recesszív meghatározásai dominánsá, domináns meghatározásai recesszívvá válnak, a következő:

$$II.* \begin{pmatrix} \text{E} \\ \text{á} \end{pmatrix} - \begin{pmatrix} \text{K} \\ k \end{pmatrix} - \begin{pmatrix} \text{Á} \\ e \end{pmatrix}$$

E formulák világosan fejezik ki a két determinációs típus valódi általános kategoriális szerkezetét, tagonkénti „vertikális” kölcsönhatásukat és a tagok egymás közti „horizontális” függési viszonyát. Mindaz, amit I.-ről és II.-ről elmondtunk, átöröklődik I.*-re és II.*-re.

Nem állapodhatunk meg azonban az egyoldalú formáknál, hiszen látjuk, hogy az egyoldalú formák sem teljesen egyoldalúak, továbbá, hogy át is mennek egymásba, I.* a II.*-be és viszont. Ha másképp nem, legalább az egymásba való átmenetük során létrejön az az állapot, amelyben a két oldal kiegyenlítődik egyazon folyamat kettős egységében. Ilyenkor a két determinációs típus egyenlő súllyal lép fel, az erő és a differenciáltság kiegyenlítik egymást. Valójában ez a teljes forma nem átmenet a két tiszta forma között, vagy ha igen, akkor az egyoldalú formák éppúgy átmenetek a teljes forma felé, mint a teljes forma az egyoldalúak felé. Voltaképpen találkoztunk is már konkrét létevel: az élettelen feltételek – növényvilág–állatvilág – közvetítési folyamatát elemezve a biocönotikus egység fogalmába rejtve. A modern biológia a fejlődési folyamatok eme szakaszát az evolúciós stabilitás állapotának tekintik, amelyet a külső és belső mozzanatok dinamikus egyensúlya, az „evolutionary buffer”, az evolúciós ütköző jellemez. Ha lehántjuk az elméletről azt a mechanikus felfogást, amellyel a jól megrajzolt összefüggést többnyire jellemzik, akkor sokkal inkább az azonos szinten történő – csak mennyiségi változásokat hozó – önreprodukciónak fejlődési szakaszának nevezhetjük.

A mechanikus állványzatot azonban mindenképpen le kell bontani. Mert egy dolog dialektikus tényállásokat és összefüggéseket mechanikus kategóriákkal leírni, ami végső soron mindig a valódi tények és összefüggések eltorzítására vezet, és egészen más dolog még a mechanikus mozgás mögött is – mint Engels tette – felfedezni a benne rejlő dialektikát, ami rendszerint új összefüggések feltárása felé nyit utat. Márpedig itt a tények és valóságos összefüggések tekintetében nagyon is világos dialektika van, – maga a kétlábon járó *ellentmondás*, amelyet a mechanikus-metafizikus felfogás közömbösít és eltüntet.

Az önreproduktív állapot a maga objektív anyagi valóságában nem a mechanikus egyensúly nyugalma, amelyet az elméletben utólag gondolatilag kell dinamizálni, a mozgást mintegy kívülről vive bele a jelenség leírásába, hanem a – hosszabb-rövidebb időre – „harmonikus” mozgásba oldódó *ellentmondás*. Mozgását éppen az *ellentmondás* szakadatlan tételezésével, feloldásával és újratételezésével tartja fenn. Az egymást kizáró és kölcsönösen feltételező mozzanatok mozgásba oldódva nem megszüntetik az *ellentmondást*, hanem formát adnak mozgásának, valamely specifikus, az *ellentmondás* természetétől függő mozgási formát. „Például *ellentmondás* – írja Marx a *Tőkében* –, hogy egy test állandóan egy másikba esik és éppoly állandóan távolodik tőle. Az ellipszis egyike

azoknak a mozgási formáknak, amelyekben ez az ellentmondás meg is valósul és éppúgy meg is oldódik.”² Marx mintája a Nap és bolygóinak viszonya, a bolygók elliptikus pályája, az ellipszis egyik, kis excentricitású gyújtópontjában a Nappal. De mindez elvonatkoztatva a tárgyspecifikus erőktől és a Naprendszer keletkezési feltételeitől.

Vonatkoztassuk el mi is az említett tárgyspecifikus formától az evolutionary buffertól, írjuk az I. és II. determinációkat egymás alá, gondolatban tagonként egyesítve őket:

$$\begin{array}{l} \text{I.} \begin{pmatrix} \text{Á} \\ \text{E} \end{pmatrix} - \begin{pmatrix} \text{K} \\ \text{K} \end{pmatrix} - \begin{pmatrix} \text{E} \\ \text{Á} \end{pmatrix} \\ \text{II.} \end{array}$$

Világosan látszik a tagonkénti és a tagok közti ellentmondás, a közvetítő középtag kivételével. Ennek problémája visszavonatkoztatva a formai folyamat eredeti tartalmi bázisára a munkatárgy – munkaeszköz – célképzet közvetítési folyamatára jókora lépéssel visz majd előbbre az objektív közvetítési folyamat és a szubjektív gondolkodási folyamat összefüggésének megértéséhez.

AZ ELLENTMONDÁS ÉS NEUTRALIZÁLT FORMÁJA A MUNKA VÉGZÉS KÖZVETÍTÉSI FOLYAMATÁNAK KATEGORIÁLIS SZERKEZETÉBEN

A dialektikus ellentmondás két pólusa nem feltétlenül E és Á, de minden E és Á dialektikus ellentmondás pólusa, – hacsak nem külsőeséges önmaguktól elidegenedett formában lépnek fel. Dialektikus mivoltukban kölcsönösen kizárják és fel is tételezik egymást. Ellentmondásuk eleven, sokoldalú mozgásba oldódik fel. Így a munkatárgy – munkaeszköz – cél kettős meghatározottságának ellentmondásai „vertikális” és „horizontális” mozgásba oldódnak, amely valójában egységes folyamat. De csak abban az esetben, ha az ellentétes meghatározások összeillenek. Ha a) a felülről jövő determináció eleget tesz az alulról jövő belső követelményeinek, és b) az alulról jövő alkalmas arra, hogy a felülről jövő formameghatározásokat felvegye, illetve ezek kiindulópontját megteremtse. Ha e feltételek nem teljesülnek, akkor a folyamat nem jöhet létre, mint ahogyan nem is jött létre az ember csapkodószárnyú repülési kísérleteinél. Tökéletlen megfelekezésnél viszont egyoldalú, hiányos és akadozó módon megvalósul, ami a termelés-technika új elemeinek kifejlődésénél vagy kifejlesztésénél mindennapos jelenség.

Pedig előző formulánk alapján paradox módon úgy tűnik, mintha éppen a munkaeszköz vonatkozásában semmiféle diszcrepancia nem jöhetne létre, mivel a különös mozzanata, K az I.-ben és II.-ben ugyanaz.

Valójában egyáltalán nem ez a helyzet. Azt a korábban már elemzett körülményt, hogy $K = E + \text{Á}$, vagy $K = \text{Á} + E$ annak az összefüggésnek kifejezéseként fogjuk fel, hogy a különös kategória kettős természetének vagy az egyik vagy a másik oldala teng túl. Tehát korábbi terminusainkban kifejezve a különös vagy proprium, vagy commune. Proprium, ha az egyenlőség jobb oldalán E áll elől, commune ha Á. Így K-ra nézve $E + \text{Á} \neq \text{Á} + E$, nem felcserélhetők. Legyen I. K-jának, azaz K_I -nek domináns mozzanata az E, mivel a munkaeszköznek a munkatárgy általános tulajdonságaival adekvát egyediségnek kell lennie ahhoz, hogy egyáltalán megdolgozhassa. Így $K_I = E + \text{Á}$. II.-ben, ahol

² Marx: A tőke I, MEM 23, Kossuth, Budapest 1967, 103. o.

a determináció az eszmei általánosból indul ki s a munkaeszköz az eszmét közvetíti a munkatárgyhoz, fordított a helyzet, az előbbiben alárendelt \hat{A} -ból lesz domináns \hat{A} . Így $K_{II} = \hat{A} + E$. Tartalmi érvelésünknek az a formai összefüggés felel meg, hogy K domináns elemét a közvetítési folyamat egésze (az $\hat{A}-K-E$ vagy $E-K-\hat{A}$) első tagjának adott értékéből kiindulva kell meghatározni. Ez az első tag I.-ben \hat{A} , II.-ben E volt. A tartalmi és formai megfontolás egyező eredménye abból a mélyebb elvből következik, hogy a formát a tartalom formájának fogjuk fel.

Ezért kell egyeznie az empirikus tényekkel is, amelyekből nem formális, dialektikus felfogásban absztraháltuk az elveket. A technikánál maradvá: legyen a munkaeszköz gépi szállítóeszköz, mondjuk helikopter. Erre is éppúgy mint az űrrakétákra érvényes az, amit Marx a szállítóeszközről, közelebről a vasútról mond a *Tőkében* (a gazdasági értékformától elvonatkoztatva): „Az előidézett hasznos hatás elválaszthatatlanul össze van kötve a szállítási folyamattal, azaz a szállítóipar termelési folyamatával. Emberek és áruk a szállítóeszközzel utaznak, s ennek utazása, helyváltoztatása, – ez éppen a szállítóeszköz által véghezvitt termelési folyamat. A hasznos hatást csak a termelési folyamat alatt lehet elfogyasztani . . . nem ettől a folyamattól különböző használati dologként létezik.”³ Termelés nem létezik munkafolyamat nélkül, akkor sem, ha a munkafolyamat automatizált. A munka tárgya az adott természeti közegben mért távolság. Ezt kell a munkaeszköznek – a kéziszerszámtól oly végtelen messze került – az ember irányítása vagy ellenőrzése alatt álló, különböző fokon automatizált géprendszernek, a szállítóeszköznek ledolgoznia. A cél és realizált termék az előírt jellegű helyzetváltoztató mozgás. A $K_I = E + \hat{A}$ -nak eleget tesz a helikopter a motor által egyirányban forgatott emelőszárny alapján. Az emelőszárny biztosítja a vertikális mozgást, a földi gravitáció leküzdésének addig technikailag ismeretlen módját valósítja meg. Az általános természeti feltételek (\hat{A}) oldaláról nézve ez a mozgás csak korlátozott egyedi megoldás, E . A cél, a vertikális felemelkedés E -jének megvalósítása szempontjából nézve ugyanez a megoldás \hat{A} , mivel elvi jelentőségű és a már megvalósult sárkányrepülés alapján a horizontális mozgás különben is csak másodrendű probléma. Az általános természeti erők uralma és az első megoldás esendősége, vagyis K_I -ben az E domináns, s az \hat{A} alárendelt jellege megmutatkozik abban, hogy a hatás – ellenhatás mechanikai törvénye következtében a gép törzse az emelőszárny forgásával ellentétes irányban fordul el. A rendeltetésszerű mozgás biztosítására ezért a farokra rotort szerelnek, hogy ennek tolóereje megakadályozza a géptörzs elfordulását. Ezzel a K_I átmege K_{II} -be, de oly módon, hogy szintézisük kiegyenlíti egymást. $K = K_I + K_{II}$. Mivel e kettős egység egyik mozzanata sincs meg a másik nélkül, azaz mindegyik magán viseli a saját mását, azért K belső mozzanatai most felcserélhetők: $K = K_I + K_{II} = K_{II} + K_I = K$. Ez (példánknál maradvá) nem azt fejezi ki gyakorlatilag, hogy a rotort most már az emelőszárny helyére szerelhetjük és megfordítva, hanem azt, hogy kölcsönösen meghatározzák egymás mozgását a megfelelő szintre normálva működésüket.

A természeti feltételek – bizonyos határokon belül – egyre specializáltabb egyediségekre szorulnak vissza, a cél viszont egyre általánosabb lesz. Teljesíthetőségét újabb és újabb technikai tökéletesítések biztosítják, így többek között az, hogy a törzs stabilitását az első emelőszárny forgási irányával ellentétes forgású második emelőszárny is megoldja.

³ Marx: A tőke II, MEM 24, Kossuth, Budapest 1968, 54. o.

Eltűnt a paradox látszat a munkaeszköz formai meghatározásának teljes egységéről. Összetett forma ez, amelyben a kétoldalú kiegyenlítődség létrejöttéig nemcsak a diszkrepancia lehetősége, hanem a tényleges diszkrepancia is fennáll, bár ennek mértéke egyáltalán nem közömbös, s a működésképtelenségtől a gyenge hatásfokú működésképeségig terjed.

A különös két egyoldalú változata mellé a kiegyenlített formában egy harmadik változat sorakozik fel: a *commune* és *proprium* mellett ott áll a *specificum*, a sajátos. Minthogy mindkét oldala magán viseli ellentétét, a szintézis itt nem egyoldalú, hanem teljes, az előző kettő „keverék” jellegével a „mixtum compositummal” szemben ez jelenti a „vegyületet”. Ennek a formának van legtöbb esélye arra, hogy – hosszabb-rövidebb időre – állandósuljon, hogy *konzekutívumból konstitutívummá* váljon, egy új *nem* alapjává, amelyből sajátos fajták fejlődnek ki, mint ahogyan ez történik a technikai fejlődés sikerült megoldásai esetében.

K elemzése alapján teljesebbé tehetjük korábbi formulánkat. Ha a két teljesebb formulát egymás alá írjuk, nem feledkezve meg arról, hogy a tartalom sorrendje mindkettőben ugyanaz: munkatárgy – munkaeszköz – cél, akkor világosan áll előttünk a végigvonuló, a közéletben is meglévő ellentmondás:

$$\begin{aligned} \text{I. } & \dot{A} - (E + \dot{A}) - E \\ \text{II. } & E - (\dot{A} + E) - \dot{A} \end{aligned}$$

Fogalmazzuk meg a két ellentmondó közvetítési forma ellentmondó tartalmát is, a következő két egymást kizáró: I.' és II.' ítéletben:

- I.' A munkatárgy (\dot{A}) a munkaeszközön (K) át a célképzetet (E) meghatározza.
 II.' A munkatárgyat (E) a munkaeszközön (K) át a célképzet (\dot{A}) határozza meg.

A két ítélet izoláltan véve nem fejezi ki azt, amit elemzésünk alapján már tudunk, hogy az ítélet tárgyát képező folyamatokban kölcsönös meghatározásról van szó, és I. és II. mint a balról jobbra és a jobbról balra haladó fogaskerék fogazata kapcsolódik egymáshoz. Zavartalan illeszkedésük így egységes folyamatként áll előttünk. Tartalmilag tisztában lévén a fundáló és fundált valóságos viszonyával, a különböző feltételek által körvonalazott egyenrangúságával, szenteljünk figyelmet a formai oldalnak.

Tételezzük fel, hogy a folyamat bármiféle funkciózavar nélkül folyik le. Ez azt jelenti, hogy az ellentétes irányú és meghatározottságú közvetítési folyamatok, I. és II. egysége annyira az előtérbe kerül, hogy az ellentét mozzanatai látszólag tökéletesen ki is hunynak. Formailag úgy fejezhetjük ezt ki, hogy I.-et és II.-et tagonként összefogjuk, oly módon, hogy az egymás alá írt sorok megfelelő tagjait oszlopokba visszük át:

$$\begin{array}{l} \text{I. } \left(\begin{array}{c} \dot{A} \\ E \end{array} \right) - \left(\begin{array}{c} (E + \dot{A}) \\ (\dot{A} + E) \end{array} \right) - \left(\begin{array}{c} E \\ \dot{A} \end{array} \right) \\ \text{II. } \left(\begin{array}{c} \dot{A} \\ E \end{array} \right) - \left(\begin{array}{c} (E + \dot{A}) \\ (\dot{A} + E) \end{array} \right) - \left(\begin{array}{c} E \\ \dot{A} \end{array} \right) \end{array}$$

Az oszlopokban szereplő meghatározásokat szintetizálva – amit ismét „+” jellel fejezhetünk ki, lazább vagy szorosabb szintézis kifejezéséeként, – az első oszlop $\dot{A} + E$, az

utolsó E + Á, tehát mindkettő K. Nemcsak K tagolódik szét analitikusan E-re és Á-ra, hanem E és Á is összeolvad szintetikusán K-vá. A sorrendnek ezúttal nincs jelentősége, minthogy a két oldal egyenértékűségéből indultunk ki. Szintézisük lehetősége tette fölöslegessé, hogy a K-t korábbi formuláinkban expliciten kiírjuk. Ugyanez a helyzet a középtag, a különös két mozzanatával, a $K_I = E + \dot{A}$ és a $K_{II} = \dot{A} + E$ -vel. Szintézisül egyformán K-t ad, sőt szigorúan véve 2K-t. De mivel nem matematikai összegzés, hanem minőségi összefoglalás ez, azért nincs jelentősége a számszerűségnek. A két K, vagy bármennyi K egyetlen K-vá zsugorodik össze. Éppen úgy, ahogyan a matematikai logikában egyetlen p-re redukálható tesztem a „ $p \vee p \vee \dots \vee p$ ”.

Az I. és II. összefoglalása így látszólag teljesen üres formulát ad, amely elszigetelten véve semmit sem mond el önmagáról. A marxi értelemben véve „irracionális”, mint a tőkének az a meghatározása, hogy pénzt fakasztó pénz. Az „irracionális” forma így fest:

(I. + II.) K–K–K

Valójában korántsem olyan irracionális ez sem, mint első pillantásra vélnénk. Csak tekintetbe kell vennünk, hogyan jött létre. Ha létrejöttek körülményeit nem ismerjük, úgy elemzés segítségével kell szétszakítanunk a közömbösség leplét, hogy a belső összefüggéseket megpillantsuk. S ez szükségképpen átvezet külső viszonyaikhoz is.

Először is. Bár a közvetítési folyamat mindhárom tagjának kategoriális arculata K, ezúttal gondolnunk sem lehet arra, hogy a hármat egyetlen K-ra redukáljuk. Hiszen *strukturális* különbségeik kihunytaival is megőrzik még azt a *funkcionális* különbséget, hogy *egy* közvetítési folyamat tagjai: kettő szélső tag, egy középtag. A szélső és közép pedig ellentmondanak egymásnak. Így a teljes azonosságban is megjelenik az azonosságot tagoló ellentmondás. Ezúttal mérsékelve a formai azonosság által, pusztá különbségként. A három K teljes formaazonossága éppen tételezett összefüggésében, abban, hogy *egy* közvetítési folyamat tagjai formai jellegében is magán viseli a különbség mozzanatát. Konkrét azonosság, amely a különbséggel terhes. S ha mindenáron *egy* különösre akarjuk redukálni a hármat, akkor ezt csak úgy mondhatjuk ki, hogy – nolens-volens – kitűnik K többszörös előfordulásának szükségszerűsége és jogosultsága. A különös e különös formája ugyanis nem más, mint az, hogy K önmagát önmagával közvetítő folyamat.

Szembeötlő azonban e formulának, (I. + II.)-nek a korábbival, I. és II.-vel szemben meglevő ama hátránya, hogy amennyiben nem tudjuk mit keresünk, nem tudjuk azt, hogy az azonosságban is a különbséget kell fellelni, tagoltságában véve is megengedi a formális felfogást. Neutrális formának látszik, innen és túl az ellentmondáson. Holott nem neutrális forma csak neutralizálódó, nem mozgás nélküli eredmény, hanem mozgó, azonos szintű önreproduktív folyamat. A teljes neutralitást csak a megismerő szubjektum elvont és egyoldalú nézőpontja vetíti belé, azonos meghatározások külsőséges, közelebről csak mennyiségileg meghatározható kapcsolatát látva benne, 3 azonos elem kapcsolatát. S e felületen maradó formális felfogás visszahat a tartalom felfogására is, amennyiben csak külső erőttől létrehozott mechanikus kapcsolatot és mozgást lát a tartalmi elemek között. A munkatárgy – munkaeszköz – cél közvetítési viszonyát úgy fogja fel, mintha a tevékeny szubjektum kívülről mozgatná csak, mintha ő maga csak mozgató lenne ebben a mozgásban és nem egyszersmind mozgatott is; arról már nem is szólva, hogy a munkatárgy – munkaeszköz – cél viszonyában az egymást átható mozzanatokat végképp nem

érti. A dolgok felületén megtapadó formális felfogás, a gondolkodás ama módja, amely a tudományos gondolkodás fejlődésének bizonyos korszakában uralkodó gondolkodási módszerre is válik, a *metafizikus módszer*, ellentétben a gondolkodás dialektikus módjával, illetve elméletileg tudatosított módszerével, a *dialektikus módszerrel*.

Másodszor. Ha K–K–K-ban a formameghatározások különbségei ki is hunytak, azért az azonos kategoriális szintre jutott tartalmak tartalmi különbségei megmaradtak. Munkatárgy – munkaeszköz – célképzet közvetítési folyamata áll előttünk az azonos formameghatározások álarcában. Ha tehát nem formálisan nézzük a dolgot, és nem képzeljük azt, hogy az azonos formák üres tautológiák, tökéletesen érintetlenek a felvett tartalomtól, hanem számba vesszük, hogy forma nemcsak nincs tartalom nélkül, de így vagy úgy a tartalom által formált forma, akkor a funkcionális különbség mellett a lényegi tartalom reflexét, visszfényét is felfedezhetjük az azonos formákon. Jelöljük ezt K indexelésével, K_1, K_2, K_3 .

Harmadszor. E konkrét összefüggésekből új, nagyon is jelentős mozzanat következik: az, hogy a forma szélső tagjai felcserélhetők a középtaggal. Sorra-rendre elfoglalhatják egymás helyét. Vagyis: $K_1-K_2-K_3$ átmegegy $K_2-K_1-K_3$ -ba, ez utóbbi $K_1-K_3-K_2$ -be vagy ezek inverzeibe ($K_2-K_3-K_1$ stb.), sőt átmegegy az önmaga inverzébe is. Formai szempontból felesleges ezt bizonyítani, mivel az előző két pontban tárgyalt nehézség lényege éppen az volt, hogy a megkülönböztethetetlen formákat megkülönböztessük egymástól. Ez megtörtént. Kiderült, hogy azonosságukban is, annak alárendelve magukon viselik a formai különbségeket. Mégpedig kettősen: mint funkcionális különbséget és mint a tartalmi különbségek reflexét. A formai felcserélhetőség így nem lehet üres, tartalmatlan kombináció.

Am ha masszív tartalmi különbségeiben tekintjük az adott összefüggést, mint a munkatárgy – munkaeszköz – célképzet közvetítési folyamatát, ha tehát végeredményben az azonos kategoriális szintre érkezett különböző konkrét tartalmi elemek felcserélhetőségét vizsgáljuk a formai felcserélhetőség lehetősége nyomán, akkor komoly súllyal merül fel az a kérdés: fennáll-e még a szélső tagok középtaggá, és az egymást követő középtagok szélsővé válásának lehetősége?

Ugy tűnik igen. A munkaeszköz megőrzi kitüntetett szerepét abban a tágabb társadalmi összefüggésben, amelyben elemeztük. Ebből az is következik, hogy az a közvetítési forma, amelyben a középtag szerepét tölti be – legalábbis az elemzés ezen kereteiből nézve – alapformája marad a közvetlen munkafolyamatnak. Alapformája a K–K–K közvetítési folyamatnak, de nem egyedüli formája. Nem monopolizálhatja a középhelyzetet.

Az (I. + II.) formai összefüggés tartalmát fogalmazzuk meg most már adekvátabb módon a következő (I.' + II.') ítéletben, amely feloldja az I.' és II.' ítélet közvetítetlen, nyersen otthagyt ellentmondását.

Tudjuk, abból kell kiindulni, hogy K–K–K zavartalan funkcionálásában eltűnik a két determináció merev különbsége, s az egységes folyamatban szélső tagok között lefolyó, egy harmadik tag által közvetített kölcsönhatás kerül az előtérbe. Ezt fejezi ki a következő ítélet:

(I.' + II.') A munkatárgy a munkaeszközön keresztül a célképzettel kölcsönhatásban áll.

Ez az ítélet tükrözi vissza az objektív közvetési folyamat alapformáját. Amint azonban az objektív közvetítés valamely szélső tagja nem működik megfelelő módon, funkciózavar támad, s a folyamat elakad, határozott kifejeződéseként annak, hogy ez is közvetítő szerepet játszik a másik két tag között. Átmenetileg ez kerül középpontba közvetítő tagként, mivel a folyamat nem mehet tovább a szélsők között, míg vagy az új, momentán középtagot nem állítják vissza az előírt szintre, vagy szélső tagjait nem alkalmazzák a megváltozott középhez. Ebből a két következő ítéletben kifejezhető összefüggés adódik:

(I.' + II.>') A munkaeszköz a munkatárgyon keresztül
a célképzettel kölcsönhatásban áll.

(I.' + II.>')² A munkaeszköz a célképzeten keresztül
a munkatárggyal kölcsönhatásban áll.

Mint ahogy mindegyik szélső tag szerepelt már középtagként, azért ezzel a lehetőségeket már ki is merítettük, legfeljebb a szélső tagok sorrendjét lehet még felcserélni egymás között.

A három ítélet alapján egyben az is elméletileg kifejezett tényvé válik, hogy az objektív folyamat tartalmi elemei nemcsak tagolt, egy harmadik tag által közvetített kölcsönhatásban állnak egymással, hanem mindegyik közvetlen kölcsönhatásban is áll a másik kettővel. Az (I.' + II.>')-ben még csak közvetett kölcsönhatásban álló célképzet és munkatárgy már (I.' + II.>')²-ben közvetlen kölcsönhatásba kerülnek egymással, (I.' + II.>')³-ben pedig a célképzet mindkét szélsőjével egyszerre kerül kölcsönhatásba.

Az előzőkhöz képest új, szélesebb társadalmi nézőpontunkból eredő meg gondolás az, hogy a feltárt összefüggések nemcsak az anyagi termelés munkafolyamataira érvényesek, hanem az *anyagi termelés által kondicionált* – nem feltétlenül a szellemi és fizikai munka társadalmi ellentéte értelmében vett – *szellemi munkára* is. Ha nem a szellemi, ideológiai termelés egészét nézzük, hanem a szellemi munka közvetlen folyamatát, akkor nem nehéz felismerni, milyen nagy szerepet játszik ebben is a tárgy–eszköz–cél közvetítési folyamata, amely keresztül-kasul áthatja a tárgyra koncentrált s nem a képzelgésekbe szétfolyó, még kevésbé a tudatáram széles folyamatában alámerülő gondolkodást. Ebben a tárgy: az a valóságból merített gondolattartalom, amelyről gondolkodnak; az eszköz: a szokásszerűen vagy szokatlan módon operáló gondolatformák; a cél: az a gyakorlati vagy elméleti feladat, amely az egész gondolati irányultságot megszabja. Az emberi nem társadalmi „törzsfelődése”, filogeneze során a termelés munkafolyamataiban kialakult gondolkodásformákat és folyamatokat már igen korán a közvetlen társas érintkezésben adják át, az egyének társadalmiasulása, ontogeneze során. Tradálásuk nincs kötve a közvetlen munkafolyamathoz, bármily nagy is a kollektíven végzett fizikai munka nevelési jelentősége, akár a társadalom legmagasabb fejlettségi fokán is, amint ezt a politéchnikai képzés, a szocialista munkaiskola problematikája mutatja.

Ha most már a (munka)tárgyat – (munka)eszközt – célt (célképzetet) kötőjelezve és T–E–C betűkkel rövidítve az áttekinthetőség kedvéért többször egymás után leírjuk, akkor a társadalmi munka folyamatában gyakorlatilag végtelen sokszor ismétlődő közvetlen kölcsönhatások képét kapjuk:

I. T–E–C–T–E–C–T–E–C–

Ezt olvassuk úgy, hogy a sor utolsó betűje visszavezet az elsőhöz. S olvassuk annak tudatában, hogy a végtelen folyamat képe immár mindenfajta anyagi és szellemi T–E–C közvetítési folyamatot reprezentálhat, nemcsak a termelési munkáét.

A közvetlen kölcsönhatások nem szüntetik meg a közbülső tag által közvetített kölcsönhatásokat. Végtelen sorunkat azért az előző három ítéletnek megfelelően háromféleképpen tagolhatjuk kiindulva ismét az alapvető szerepet játszó, ám korántsem egyedi T–E–C-ből:

$$\begin{aligned} &|. T-E-C / T-E-C / T-E-C / \\ &|.' T-E / C-T-E / C-T-E / C- \\ &|.' T / E-C-T / E-C-T / E-C- \end{aligned}$$

Mivel a kölcsönhatás ebben a tagoltságban sem egy, hanem kétirányú, azért nemcsak balról jobbra, de jobbról balra is le kell olvasni a sorokat, |.'-ben és |.'-ben oly módon, hogy a bal oldali első csonka ütemmel kezdjük, amelynek folytatása a jobb szélen található. A fenti sorok mindegyike megfelel így valamelyik olvasatban a $K_1-K_2-K_3$ valamelyik változatának, beleértve az inverz változatokat is.

Ha az egymás alatti sorokat oszlopként is leolvassuk, akkor eltérő ütemeikkel a közvetített kölcsönhatások egyazon folyamatban, a munkafolyamatban érvényesülő képét adják. A térben szétváló s csak időben egybeeső folyamatokét éppen úgy, mint a térben és időben egybeeső közvetlenül egységes munkafolyamatét. Legalábbis ha feltételezzük, hogy |. az alapforma, |.' és |.' a járulékos formák, amelyek feltételezik az alapformát. Tartsuk szem előtt az olvasásnál valamelyik középső, nem csonka ütemekből képződő ferdén lefelé menő oszlopot. S vonatkoztassuk ezt a társadalomban egyidejűleg végbemenő, de térben és minőségben elváló munkafolyamatokra. |. T–E–C-je nem szorul magyarázatra. Ez átmege |.' jobbról balra olvasandó C–T–E-jébe, tehát direkt olvasatban E–T–C-be, tartalmilag minden olyan esetben, amikor az |.-ben tett tapasztalatok alapján a fixált célt és meglevő eszközt új tárggyal kívánják közvetíteni; mindegy, hogy a ruhaiparban műanyaggal, vagy a szellemi képzésben egy új tantárggyal. Végül az |.' átmege a balról jobbra olvasott |.'-be az E–C–T viszonyba, amelynél ismét közömbös, hogy az analízis eszközei és tárgya viszonyát, vagy a fatönk és a vasbalta viszonyát közvetítjük új célkitűzéssel, amely eszközt és tárgyat egyaránt maga alá rendel. E közvetítő szerepet elméletileg csak az tüntetheti el, hogy ha elvonatkoztatnak – a formalisztikus gondolkodási szokásoknak megfelelően – a meglevő alapzatoktól.

Korlátozottabb módon, de együttesen lép fel a hármas tagoltság |. alapformaként való megőrzésének bázisán egyazon – térben és időben egységes – munkafolyamatban is, nem a folyamatot elakasztó funkciózavarként, hanem a folyamaton belüli eltérésként az előírt értékektől. *A folyamat normális menete a valóságban mindig egy átlagszintet tartó kiegyenlítő mozgásban valósul meg.* S ahogyan a költészetben a szabályos és szabálytalan verslábak váltakozása adja meg a vers belső ritmusát, érvényben tartva annak meghatározó metrumát, mondjuk az ötödféles jambust, a shakespearei blank verse-t, úgy hatnak a munkafolyamatban is a másodlagosan érvényesülő formák az alapforma vonatkozásában.

Más a helyzet, ha valódi funkciózavarra kerül sor. A funkciózavar nemcsak a munkafolyamatot, hanem a K–K–K neutralitásának látszatát is megszünteti, lángra lobbantva az ellentét hamu alatt izzó parazsát. Egyrészt láthatóvá teszi a közvetítési folyamat tagjai közötti ellentmondásokat, másrészt a tagok belső ellentmondásaiban adott konfliktus

lehetőségeket. Borelli és Ciolkovszkij esetét tanulmányozva már láttunk ilyen tényeket. Mindez – minthogy E, K, Á ismét valódi természetükben, K-tól leplezetlenül állnak előttünk – azt a kérdést is felteszi, hogy vajon nem áll-e fenn az E–K–Á-val kapcsolatban is a szélső tagok középtaggá válásának lehetősége. Ennek eldöntése végeredményben annak a kérdése, hogy a közvetítési folyamat tagjainak kategoriális meghatározottsága minek a függvénye. Az elemek *funkcionális* helye a közvetítési folyamatban meghatározza-e kategoriális struktúrájukat, vagy ellenkezőleg: *kategoriális struktúrájuk mélyebb-ről determinált adottság*, amely különböző funkciók betöltését is megengedi a közvetítés formai folyamatában. Az E, K, Á eloszlását tárgyi hordozói között így még behatóbb vizsgálat tárgyává kell tennünk.

A termelés közvetítési folyamatainak funkciózavarait az egyesült termelők és az egyes termelő is felülvizsgálja, nagyon különböző történelmi szinten. Látjuk majd, hogy az objektív közvetítési formák dialektikája, mint logikai következtetési forma, veri bele magát a konfliktus-szituációkban az emberek fejébe, illetve viszonylag konfliktustalan, felülvizsgálást nem igénylő folyamataiban – amelyek mégsem teljesen simák, tehát mégis gondolkodásra kényszerítők – a logikus gondolkodás pályáit szilárdítja meg és építi tovább.

Az alulról felfelé haladó és a felülről lefelé haladó determinációs folyamat tagonkénti teljes felülvizsgálására és a két ellentétes irányú folyamat egysége valódi természetének teljes megértésére csak a tudomány képes, – és az sem mindig. Hogy esetenként mikor és mennyire, az nemcsak fejlettsége fokától, érettségétől függ, hanem „külső” társadalmi meghatározóitól is, osztálytársadalmakban osztálymeghatározásától, kivált a társadalomtudományok és a filozófia vonatkozásában.

AZ E, K, Á ELOSZLÁSA EGY RELATÍV TOTALITÁSBAN

Közvetítési folyamatok a valóság tudatunktól és akaratunktól teljesen független mozgásaiban és fejlődési formáiban is végtelen számban mennek végbe. Nem szerepel bennük szükségképpen, mint szerepelt az előbb elemzettekben semmiféle eszmei mozzanat. S eredendően formájuk tekintetében sem az E, K, Á kategoriális meghatározásaiban lépnek fel, hanem tárgyspecifikus alakban, abban a köntösükben, amelyben saját otthonukban, az adott természeti vagy társadalmi mozgásformában léteznek. Így lépett elénk az elemzett körfolyamat. Így, ebben a tárgyspecifikus formában lépett elénk a munkatárgy–munkaeszköz–célképzet közvetítési folyamata is. Ez vezetett át kategoriális meghatározásaik feltárására és a közvetítési folyamat vizsgálatára. Ez az elvontnak látszó kutatás azzal a közvetlen haszonnal járt, hogy kiderült, nem egyszeres, hanem sokszoros közvetítési folyamattal van dolgunk, ami további elmélyültebb tartalmi vizsgálatra vezet. A közvetítési folyamat ontológiai összefüggésének ismerete, mint minden ontológiai kategoriáé, ismeretelméleti, módszertani szempontból azért jelentős, mert a megismerés és a tudatos gyakorlat fontos módszertani eszközeit juttatja kezünkbe. Végtelen számú, azonos kategoriális alkatú folyamat specifikus vonásainak feltárásában nyújtanak segítséget.

Ha a konkrét valóságfolyamatokban két önálló létező, amely egymástól független, egy harmadik ugyancsak független létező révén egyesül, vagy helyet cserél egymással, akkor az egyesülés vagy csere ágense játssza azt a közvetítő szerepet, amely a folyamat eredményét

létrehozza. Minthogy minden önállóság csak relatív, az önállóság kritériuma az, hogy mindegyik entitás reális egyediség legyen, akkor is, ha határai térben és időben elmosottak. Az anyag „negyedik halmazállapotában”, a plazma állapotában sokmillió K hőmérsékleten a proton és elektron szabadon egzisztál. A hőmérséklet csökkenésével, meghatározott termikus sávban a két entitás egy harmadikká, hidrogénatomná egyesül. A folyamat ágense a hő, illetve konkrét, a sávban meghatározott foka. A külső hő valamit magán kell hogy viseljen a két elemi rész belső tulajdonságaiból is ahhoz, hogy asszociációjuk ágenseként szerepelhessen. A társadalmi termelés folyamatában sem csupán a munka elemei között megy végbe a közvetítés formai folyamata. Ilyen közvetítési folyamat az egyszerű árutermelés forgalmi folyamata, amelyben a különmemű áruk között a pénz játssza a közvetítő szerepét. Az egyszerű árucseré marx formulája:

$$\begin{array}{c} \text{áru—pé—pénz—áru} \\ \text{Á — P — Á} \end{array}$$

azt fejezi ki, hogy vétel céljából adnak el, eladnak, hogy vásárolhassanak.

Bár mi sem mindennaposabb annál a folyamatnál, amelyben két önálló létező között egy harmadik közvetítő tag lazább vagy szorosabb kapcsolatot hoz létre, adott esetben mi sem nehezebb, mint magát ezt a közvetítési folyamatot, amely specifikus formában jelenik meg, kategóriális alkata szempontjából meghatározni. Abból a szempontból, hogy tagjai között melyiket illeti meg az E,K,Á forma, illetve tagonként melyik az előtérben álló meghatározás.

Ha tudjuk azt, hogy az áru—pénz—áru helycseréjénél a pénz a közvetítő, vagy a proton—hő—elektron asszociációjában a hő a közép, akkor könnyű arra a gondolatra jutni, hogy ezt tekintsük K-nak. Ebben az esetben is probléma még, hogy az Á és E hogyan oszlik meg a szélső tagok között. Másrészt előző elemzésünk, amely a K—K—K formulából indult ki megmutatta, hogy legalábbis az azonos kategóriális szintre jutott elemek tartalmi szempontból is felcserélhetők egymással, mindegyik lehet közép. S lehetségesnek kell tekintenünk ennek alapján azt is, hogy ugyanez a helyzet a meglévő kategóriális formakülönbségek, E—K—Á variánsai meg inverzei esetében is. Ha tehát a közvetítésben a közép csak *funkcionális hely és nem strukturális meghatározottság*, ha T—E—C valamely szélső tagja, T vagy C középtaggá válva E vagy Á kategóriális meghatározását megőrzi és nem válik automatikusan K-vá, akkor az eloszlás más feltételek függvénye. Az elvont kategóriális természetükben meghatározott közvetítési formák viszont specifikus közvetítési viszonyok jellemzői a maguk tartalmilag korlátatlan általánosságában is.

Marx az Á—P—Á forgalmi folyamat tagjait K, Á, E kategóriális meghatározásának tekintette. Ez azt jelenti, hogy az Á—P—Á forgalmi folyamat tárgyspecifikus formájából kibontva, általános közvetítési formulaként: K—Á—E.

Az Á—P—Á formula a kifejtett, a pénzformát már megteremtett egyszerű árutermelés közvetítési folyamatainak, a forgalmi folyamatnak elméleti kifejezése. A pénz itt az általános áru, a csereérték önállósult kifejezése, ezért meghatározottsága: Á. A forgalmi folyamat közvetítő eszközeként azonban funkcionális helye a közvetítő középé. Forgalmi eszköz szerepe kategóriális alapmeghatározásának, Á-nak megtartásával teszi a cserefolyamat két szélső eleme helycseréjében közvetítővé. Másfelől a két áru kategóriális meghatá-

rozását szintén a kisárutermelés forgalmi totalitása szabja meg. A pénzhez mint általános áruhoz képest mindkettő különös áru, amely a csereérték relatív általánosságát képviseli, azaz K-t, a pénz Á-jához képest. Középfokú általánosságukba belejátszik árutestük, használati értékük is. Szükségképpen különböznek egymástól, hiszen senki nem cserélné el két ugyanolyan minőségű, méretű és viseltségű kalapot. Árutestük egyedisége szabja meg, hogy az eladott áru nem jelent használati értéket tulajdonosa, termelője az eladó, használati értéket jelent nem-tulajdonosa, a vevő számára. Az eladó forgalomba bocsátott árúja az árutulajdonos oldaláról nézve ezért különös áruként (K) viszonylik a pénzhez. Az az áru viszont, amellyel szemben az eladó, immár az eladásból származó pénz birtokában vevőként lép fel, számára éppen használati értékét domborítja ki, megvétele a forgalomból való kivonását jelenti. Így a második áru teljes egyedi E meghatározottságában érvényesül; a fogyasztás tárgya lesz. Láthatjuk: az Á-K-E kategoriális meghatározásokat az egyszerű árutermelés forgalmi folyamatának tartalmi egésze, *egy relatív totalitás osztja el* az árucere társadalmi viszonyokat hordozó tárgyi elemei között. Ugyanezek az elemek egy más relatív egészben, a tőkés árutermelés forgalmi folyamatában (P-Á-P) némileg más meghatározást mutatnak. Ami ismét csak a tartalom uralmára és a megismerés szempontjából vett megkerülhetetlenségére vall. A struktúra elemeinek kategoriális meghatározása így nem esik egybe szükségképpen a közvetítési folyamatban betöltött funkcionális helyével. Á és E éppúgy lehet közép, mint K, sőt szükségszerűen válik azzá.

A relatív totalitásoknak ugyanez a tartalmukból következő kategoriális viszonyító szerepe a meghatározások elosztásában mutatkozik meg a természeti közvetítési folyamatokban is. Kezdeti példánknál a lehülés melletti hidrogénatom képződésének folyamatánál maradva, a folyamat egészében a hő mint általános meghatározó Á; a különösség a protont mint nukleont illeti meg, ezért K és az elektron E. Ez az összefüggés azonban azonnal átmegy egy másikba, amint megfelelő termikus feltételek mellett a hőfok külső és nem a folyamat belső feltételeként szerepel.

A most leírt közvetítési folyamat egyébként formailag teljesen azonos az áru-pénz-áruéval. Mindkettő K-Á-E . Ez azonban semmiféle tartalmi analogizálást nem tesz lehetővé, jöllehet a természet- és társadalomfilozófia polgári irányzatai felhasználták az elvont strukturális egyezéseket tartalmilag nemlétező egyezések „kimutatására”. A K-Á-E többszörös előfordulása csak arról vall, hogy jöllehet a közvetítési forma meghatározott tárgyi összefüggés specifikumára utal, sohasem helyettesíti azt, mivel általánossága tökéletesen idegen területek közvetítési folyamatait is átfogja. Azt mindenestre megállapíthatjuk: *a közvetítési folyamat elemeinek kategoriális meghatározása azon relatív totalitások természetétől függ, amelyeknek mélyebb konstituenciái vagy felszínibb konzekutívái.*

A polgári filozófiai gondolkodás hanyatlási szakaszában nem sokat törődik a relatív totalitásokkal és még kevesebbet ezen totalitások egymáshoz való viszonyában kialakuló átfogóbb totalitásokkal. Így az itt tárgyalt problematika egyszerűen nem létezik számára. Még azt is elfelejti, hogy valaha létezett. Ma lényegében csak az egymással elvont, külsőséges viszonyban álló elemek foglalkoztatják. Belső viszonyaik helyett külső viszonyaik. S ha átmegy a belső kutatásába egy-egy elem vonatkozásában, akkor ezt újabb elemekre tördelve szét, ismét csak a köztük levő elvont külsőséges viszonyok kötik le figyelmét. Amennyiben pedig e *mechanikus felfogás visszája* és komplementumaként átcsap egy *organisztikus* felfogásba, a különböző „Ganzheitslehre”-kben, „hol-

izmus”-okban és egyéb „totalitárius” irányzataiban, annyiban nem törődik az egészek tagolt belső struktúrájával, artikulált teltségével és teljességével. Közvetítetlen egészként fogja fel őket, kiirtva belőlük még a formai közvetítési folyamatokat is, még inkább a tartalmaikat. Éppen ez jellemzi a totalitáriánus felfogást, mint a szélső reakció filozófiai, ideológiai fegyverét. A szellemnek ebben a totalitárius éjszakájában minden fényforrást gondosan elrekesznek, amely a relatív egészek belső alkatára, ellentéteire világosságot deríthetne. A burzsoázia filozófiai szemhatárába így a probléma csak visszajáról tör be, csak negatív, zavartkeltő oldalával. Ahelyett, hogy szembenéznének vele és megpróbálnák meghaladni, önkényes kikötésekkel igyekeznek eliminálni a zavar forrását, vagy a totalitárizmus vonalán tudatosan is még nagyobb zavar keltésére használják fel.

Nem így a szaktudományok, amelyeket a természet objektív közvetítési folyamatai rákényszerítenek arra, hogy a relatív totalitások problémáit is számba vegyék. Ám empirikus szinten tárgyalják a kérdéseket, filozófiailag tisztázatlan alapon, és ezért olyan elvont módszertani vezérelvek kimondásáig jutnak csak el, mint a szintek gondolata vagy a komplementaritás elve. Az így támadt űrt próbálják betölteni napjainkban azok a „keresztmetszettudományoknak” nevezett kvantifikáló szaktudományok (kibernetika, rendszerelmélet, szemiotika), amelyek ma már tényleges eredményeket mutatnak fel, ha a velük kapcsolatos utópisztikus várakozásoknak nem is tesznek és tehetnek eleget, különösen ha filozófiaként, vagy antifilozófiaként – mindkét verzió szerepelt már! – pertraktálják őket.

PROBLÉMÁK ÉS PROBLÉMAKÖRÖK ÖSSZEFÜGGÉSE, S A FILOZÓFIA BELSŐ TAGOLTSÁGA

1859-ben *A politikai gazdaságtan bírálatához* c. művében Karl Marx az $\bar{A}-P-\bar{A}$ forgalmi folyamattal kapcsolatban azt a rövid, de tömörségében is felbecsülhetetlen értékű megjegyzést teszi: „Itt még csak annyit jegyezzünk meg, hogy az $\bar{A}-P-\bar{A}$ -ban a két \bar{A} végpont nem egyazon formai vonatkozásban áll P -vel. Az első \bar{A} különös áruként viszonyul a pénzhez mint az általános áruhoz, míg a pénz mint az általános áru a második \bar{A} -hoz mint egyes áruhoz viszonyul. Az $\bar{A}-P-\bar{A}$ ezért elvont logikai szempontból a $K-\bar{A}-E$ következtetési formára vezethető vissza, amelyben a különösség az első végpontot, az általánosság az összekapcsoló középet és az egyediség az utolsó végpontot alkotja.”⁴

Láthatjuk: Marx az egyszerű árucseré forgalmi formuláját, melynek objektív alapját, a forgalmi folyamatot mi *közvetítési formaként* tárgyaltuk, visszavezethetőnek tekinti az egyik hegeli *következtetési* formára. Bármily meglepő is ez a tény. A mai napig tartó meglepetés, e problematika idegenségének egyik indexe lehet az a megjegyzés, amit a

⁴MEM 13, Kossuth, Budapest 1967, 68. o. Azon marxisták közül, akik foglalkoznak az egyszerű áruterelés $\bar{A}-P-\bar{A}$ marxi formulája és a logikai alakzatok összefüggésével, leginkább a kimagasló szovjet-grúz gondolkodó, Sz. B. Cereteli megjegyzései megvilágítók (*Dialekticsezkaja Logika*, Mecenereba, Tbiliszi 1971, eredeti grúz nyelvű kiadása 1965). Cereteli nem tesz különbséget módszeresen az objektív közvetítési formák és eszmei határesetük, a következtetési formák között. Ennek szükségessége azonban egyértelműen következik a visszatükrözés elméletéből és fontos mozzanat a lét és tudat kategoriális összefüggései bonyolult dialektikájának feltárásában.

MEM lelkiismeretes kiadói, akik jegyzeteikben értékes utalásokkal és kommentárokkal látják el Marx és Engels szövegeit, az idézett részhez fűznek: „K-Á-E következtetési forma – a különösből az általánoson át az egyesre való következtetés; vö. Hegel 'Logika' III. könyv I. szakasz III. feje., ahol Hegel éppen ezt a következtetési formát nem ismeri.”⁵

A megjegyzés faktikusan igaz. Hegel korszakalkotó művében *A Logika Tudományában* („Nagy Logika”) a hivatkozott részben csak az E-Á-K következtetési forma szerepel, megfordítása a K-Á-E nem. Szerepel azonban a K-Á-E, az E-Á-K következtetés inverz formája a *Filozófiai Tudományok Enciklopédiájának* I. kötetében (a „Kis Logiká”-ban), mégpedig az E-Á-K helyén. Amiből az következik, hogy az inverz formának nincs (mindig) lényeges tartalmi jelentősége. Valóban: megfordítható még a bizonyos értelemben kitüntetett szerepet játszó E-K-Á következtetési forma is, amelynek inverze az Á-K-E. Nincs lényeges különbség aközött, hogy az E-K-Á formában azt következtetem: „Az ember, mint értelmes lény, képes a nevetésre,” vagy az Á-K-E-ben azt: „A nevetés képessége, lévén értelmes lény tulajdonsága, emberi tulajdonság.” Mindkét következtetés fogalmainak kategoriális meghatározása ugyanaz, sorrendjük nyelvi kifejezés kérdésének látszik. Erről az oldalról tekintve a dolgot, mindenesetre megmutatkozik, hogy Marx mennyire szuverénül ismeri, gondolja végig és alkalmazza *teljesen új módon* Hegel logikájának szűkebb értelemben vett – a fogalom ítélet és következtetés elméletével azonos – logikai összefüggéseit is. Amiben persze nincs semmi meglepő.

A meglepetés mélyebb forrása mégiscsak az, hogy Marx a társadalmi mozgás egy objektív szükségszerű, sajátos formáját szoros kapcsolatba hozza egy logikai következtetési alakzattal, s ebben bizonyára hegelizáló nyelvhasználatot láttak csupán. Valójában a helyzet más, csak szálakra kell szedni szövevényét.

Marx egy objektív közvetítési folyamatot tárgyal. Az anyagi-gazdasági folyamat belső törvényszerűsége tükröződik vissza elméletileg az Á-P-Á formulában. S ez a formula vezethető vissza a K-Á-E következtetési formára. Azaz Marx nem objektív dialektikai szempontból rögzíti az összefüggést, nem a „valóság álláspontjáról” (Engels),⁶ hanem a szubjektív dialektika szempontjából logikailag, a fogalmat a fogalom álláspontjáról szemlélve.

Még csak arról sincs szó ezúttal, hogy Marx a hegeli kifejezési móddal kacérkodna, amit más összefüggésben – mint erre *A tőkében* előre figyelmeztet is – megtesz. Így amikor arról beszél, hogy egy jelenség adott esetben megfelel fogalmának, holott azt mondhatná, hogy a jelenség megfelel lényegének. A két kifejezés közötti különbség a marxi-lenini értelemben vett szubjektív és objektív dialektika különbsége. Az első esetben elméleti fogalmunk és a jelenségforma megfelekezéséről van szó. Arról, hogy a valóság egy darabja mennyiben felel meg fogalmának. A második eset tökéletesen független attól, hogy elméleti megfontolásaikban ez a jelenség fogalmilag kifejeződött-e, mivel itt a nem fogalmi természetű, mindenféle fogalmi megragadásától független lényeg és jelenség közötti megfelelekezésről van szó.

⁵Uo. 611. o.

⁶„Azok az ellenvetések, amelyeket Ön az értéktörvénnyel szemben felhoz, *minden* fogalomra érvényesek, ha a valóság álláspontjáról szemléljük őket” – írja Engels Konrad Schmidthez 1895 március 12-én, *MEM* 39, Kossuth, Budapest 1979, 426. o.

Marx azonban nem azért kacérkodott „az értékelméletről szóló fejezetben imitt-amott még Hegel sajátos kifejezési módjával is”, mert mint ellenfelei állították és állítják, túl közel maradt a hegeli dialektikához. Ellenkezőleg: azért kacérkodhatott nyugodtan, mert Hegelt kritikailag meghaladva, megteremtve és alkalmazva a maga új, *materialista dialektikáját*, amelyet a logikai részletkérdésekig átgondolt, oly szuverénül állott az idealista dialektika fölött, hogy ott is a materialista tartalom szolgálatába állítja ennek nyelvezetét, ahol a gyakorlatlan fül számára – az igazi meg az álbottfűlű ellenfelek légiójáról nem kívánunk itt szólni – talán idealisztikusan cseng. A szavak színes fátyla ilyenkor sokkal inkább feltár, mint elleplez. Abban a kifejezésben például, hogy a jelenség megfelel fogalmának, Marx egyaránt érezteti egy materialista gondolatmenet csattanójaként, hogy egyfelől azért felelhet meg fogalmának, mert megfelelt lényegének, s másfelől, hogy fogalmi gondolkodásunk azért ismeri fel e megfelelképzést, mert önmagát a lényegét megjelenítő valósággal és ily módon a valóságos – nem az anyagi objektivitáson kívül és fölülálló – lényeggel hasonlítja össze. Senki nem érti meg Marx dialektikáját, aki nem teszi magává Engels értékelését: „A politikai gazdaságtan marxi bírálatának alapjául szolgáló módszer kidolgozását olyan eredménynek tartjuk, amelynek jelentősége aligha marad el a (történelmi – Sz. J.) materialista alapfelfogástól.”⁷

A következtetési formára való utalás ellenben nem kacérkodás a hegeli kifejezési móddal, hanem egy az ökonomiai elméletben fogalmilag fixált összefüggés elvont logikai szerkezetének felmutatása. Egyben ezen keresztül annak megvilágítása egy szemvillanásnyi időre, hogy a logikai következtetési formák végső soron az objektív valóság mozgási és fejlődési folyamataiban nagy szerepet betöltő közvetítési formáknak és forma-rendszereknek sajátos logikai reprodukciói, éppen úgy, ahogyan – ez már ismertebb tény – a jelenségek lényegi meghatározottságának logikai reprodukciója a meghatározott, konkrét fogalom.

Hogy az itt levő egymásbaskatulyázott problematikát világosan lássuk, kapcsolódjunk Engels említett gondolatához, ahhoz, hogy a „fogalmat a valóság álláspontjáról” („vom Standpunkte der Wirklichkeit aus”) is lehet szemlélni. Ez implikálja azt, hogy a valóságot is lehet a fogalom álláspontjáról tekinteni. Úgy tűnik, mintha az első lenne a materialista, a második az idealista álláspont. Ez azonban kissé elcsúszott következtetés volna. Megteszi a második utat minden atomkutató, amikor az elemi részek ütközésének fényképét tanulmányozva a nyomvonalak hajlásszögéből következtet arra, hogy milyen részecskékkel vagy sugárzással van dolga, amit a jelenség fogalmának és paramétereinek ismeretében állapít meg.

Ha az anyagi valóságot V-vel, a fogalmat F-fel jelöljük, akkor azt mondhatjuk, hogy F-től halad a V felé. De csak akkor teheti ezt joggal, ha korábban már V-től haladt az F felé, a valóságot adekváтан tükröző fogalmat alakítva ki a jelenségről. Ahhoz azonban, hogy ilyen fogalomra szert tegyen, a valóságnak a valósághoz, azaz a valóság egy darabjának egy másik darabjához való viszonyát kellett előzetesen megvizsgálnia. Jelöljük ezt a viszonyt VV-vel. Végül ismernie kellett a fogalom természetét is, ami azt jelenti, hogy a fogalmat a fogalom szempontjából is számba kell venni. Jelöljük ezt FF-fel.

A filozófiai kutatás is haladhat 1. a valóságtól a valóság felé, VV; 2. a valóságtól a fogalom felé, VF; 3. a fogalomtól a fogalom felé, FF; és végül 4. a fogalomtól a valóság

⁷ MEM 13, 466 o., MEW 13, Dietz, Berlin 1961. 474. o.

felé, FV, egyiket a másik álláspontjáról vizsgálva. Matematikailag számba véve: két elem V, F másodrendű variációja $2^2 = 4$ változatot ad:

- VV 1.
- VF 2.
- FF 3.
- FV 4.

Az ilyen és ehhez hasonló összefüggések matematikai, itt kombinatorikai számbavétele csak azzal az előnnyel jár, hogy az összes lehetőséget feltünteti. De nem garanciája annak, hogy filozófiai szempontból valamennyi lehetőség reális is. Ami pusztán matematikailag szükségszerű, az a valóság álláspontjáról tekintve csak lehetséges. Ha a lehetőségek sora, mint esetünkben, egybeesik a valósággal, akkor sem mond semmit egymagában a változatok jelentőségéről, egymáshoz való súlyviszonyáról. Ami minden esetben tartalmi elemzés kérdése. Már abban az egyszerű tényben, hogy másodrendű variációt választottunk és nem harmadrendűt, a tartalmi nézőpont uralma mutatkozik meg a formai felett. Végeredményben az, mint ezt korábban állítottuk is, hogy a matematika munkaeszközként való alkalmazása a filozófiában előfeltételezi már a tartalom mozgásából kinövő filozófiai módszert. Itt beérhetjük két a továbbiakban hasznosítható tartalmi megjegyzéssel.

Minden filozófia mind a négy összefüggést számba veszi, akár idealista, akár materialista, akár metafizikus, akár dialektikus, akár öntudatlanul, akár módszertanilag tudatosan teszi is ezt. A tudatosság kisebb vagy nagyobb fokából nagyobb vagy kisebb torzulás következik csupán. De a materializmus és az idealizmus ellentéte másból következik, és másban mutatkozik meg. Nevezetesen. A materialista filozófiában az alapvető összefüggés 1. és 2. Ebből kiindulva fogja fel a 3. és 4.-et. Az anyagi világot az anyagi világból érti meg (VV), ennek fejlődéseként ragadja meg a fogalmat (egyáltalán az eszméit) mint a valóság sajátos tükröződését (VF), ami kulcsot ad a fogalom fogalom viszony, a fogalom relatív önmozgása megértéséhez (FF), és fogalmi ismereteink gyakorlati felhasználásához (FV). Az utóbbi mozzanat visszavezet a kezdetekhez, minthogy az anyagi valóságban realizált fogalom ismét az eredeti meghatározó összefüggésbe (VV) kerül. A visszatérés a kezdethez az egész folyamat magasabb síkú újakezdése.

Az idealista filozófia alapösszefüggése a 3. és 4. Ebből kiindulva interpretálja át azt, amit nem fog föl a maga anyagi valóságában, az 1. és 2. összefüggést. A fogalomból értelmezi a fogalmat (egyáltalán az eszméből az eszmét) abszolutizálva relatív önmozgását (FF), hogy ebből vezesse le a valóságot (FV), amelynek önmozgása (VV) is relatívvá válik, lényegileg a fogalom (FF) mozzanatává, amelybe (VF) vissza is tér. Nehéz volna azt állítani, hogy magasabb síkon. Mert a magasabb sík feltételezi azt, aminek csak haladó korszakaiban tesz felemásan eleget, hogy „hörpintsen valódi világot, habzó éggel a tetején” (József Attila).

A második ide kívánczó megjegyzés. Az 1. és 4. összefüggés implicite magában foglalja a filozófia alapjainak azon problémaköreit és ezek racionális tagolódását, amelyet a polgári fejlődés metafizikus diszciplináris tagoltsággá merevített, s amelyet csak a Lenin utáni marxista filozófia tett ismét forradalmi tartalmának megfelelően dialektikus egységgé. Egységgé, amely megszüntetve-megőrizve magába foglalja a különbségeket. Ezért a belső tagoltságot, a totalitás tagjainak összefüggését a marxista-leninista filozófia által kidolgozott racionális formájában fogalmazzuk meg. Az *objektív dialektika*, vagy materia-

lista lételmélet uralkodó nézőpontja a VV, de szerepel benne a fontosság csökkenő sorrendjében, minőségi súlyában és mennyiségi részarányában: VF, FF, FV is. A szubjektív dialektika vagy dialektikus logika, mint a fogalom, ítélet és a következtetés elmélete az objektív dialektika ellenpólusa, ami – minthogy bázisa az előző sor – ebben az összefüggésben nem jelent természetesen idealizmust: FF, FV, VV, VF. Végül az objektív és szubjektív dialektikának az objektivitás jegyében létrejövő egysége, az objektum-szubjektum egysége (szemben ennek hegeli fejtetőre állításával, a szubjektum-objektum egységével) a valóság dialektikus elsajátításának összefolyamata a materialista ismeretelmélet és módszertan: VF, FV, VV, FF.

Ha egymás alá írjuk a sorokat, akkor tagonkénti összehasonlításuk megmutatja külsőséges kombinatorikus jellegük ellenére, hogy az objektív dialektika konkrét tagadásaként lép fel a szubjektív dialektika, a logika és a tagadás tagadásaként az ismeretelmélet. Az egyes területeket jelölő sorokat elnevezésük rövidítéseiként: O, L, I betűkkel látjuk el:

VV, VF, FF, FV	O
FF, FV, VV, VF	L
VF, FV, VV, FF	I

A három egymásraépült terület kifejthető egyetlen sorból is, az elsőből így:

VV, VF, FF, FV
1. 2. 3. 4.

O: 1.–2.–3.–4.; L: 3.–4.–1.–2.; I: 2.–4.–1.–3.

Amikor Marx az Á–P–Á forgalmi folyamatot, mint a formai közvetítés tárgyspecifikus folyamatának elméleti formuláját „elvont logikai” szempontból a K–Á–E következtetési formára redukálja, akkor FF aktusát végzi el. De nem azért, hogy FF-nél elidőzzön, hanem mert az érdeklő – mint ezt *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalaiból* látni –, hogy a logikai alakzat hogyan használható fel a termelési viszonyok kiemelkedő formai mozzanatainak megragadása révén a valóságtartalmak mélyebb feltárására. Nem az a probléma foglalkoztatja, ami bennünket, hogy a valóság formai közvetítési folyamatai, mint eminensen összefoglaló folyamatok, hogyan alakítják ki a képzettartalmakon keresztül a logikai gondolkodás formáját, hogy a VV viszony hogyan megy át VF-be, majd FF-be, hanem az, hogy FF hogyan megy át az FV-be, majd VV-be. Minthogy azonban az utóbbi viszony feltételezi már az előbbit, azért Marx utalását joggal visszük vissza a logikai ismeretelméleti szintről az objektív dialektikaira.

A KÖVETKEZTETÉS PROBLÉMÁJÁNAK MEGKÖZELÍTÉSI MÓDJA MARXNÁL ÉS LENINNÉL

Marx módszertani nézőpontja a következtetési forma kérdésében leginkább említett műve Bevezetésének 2. „A termelés általános viszonya az elosztáshoz, cseréhez, fogyasztáshoz” c. pontjából rekonstruálható. A politikai gazdaságtan kategóriáiról, törzsfogalmairól szól, úgy, ahogyan ezeket az elmélet polgári képviselői felfogták. Megmutatja – amit a

polgári ökonómusok nem tudtak, de mégis ebben a gondolkodási formában gondoltak el –, hogy „termelés, elosztás, csere (fogalmi! mert a tárgyias nyelv ellenére a kontextus szerint az objektív valóság eszmei visszatükrözéséről van szó – Sz. J.) . . . szabályszerű következtetést alkotnak; a termelés az általánosság, az elosztás és csere a különösség, a fogyasztás az egység, amelyben az egész összezárul.”

Marx már előzőleg kiemelte a középként szereplő különösség kettős természetét. Terminológiánkban szólva azt, hogy a különösség egyfelől – az „elosztás” fogalmában – commune, másfelől – a „csere” fogalmában – proprium: „az elosztás és csere közép, amely maga is kettős, amennyiben az elosztás, mint a társadalomból, a csere, mint az egyénekből kiinduló mozzanat van meghatározva”. Sőt, megvan nála a specifikum is, ezt nevezi meg később a „forgalom” fogalmában, amely a két egyoldalú mozzanat szintézise; ezért szerepel majd ez a fogalom *A tőke* II. kötetének címében: „A tőke forgalmi folyamata.” Ily módon Marxnál megjelenik anélkül, hogy közvetlenül vonatkoztatná a teljes következtetés szélső tagjaira, *en miniature* K–n belül, az Á, K, E teljes dialektikája.

A kérdés ugrópontja azonban az, hogy a következtetést emlegető első idézett részhez azt a megjegyzést fűzi: „Ez csakugyan összefüggés, de lapos.” Mivel a valóságnak e fogalmak által megcélzott eleven összefüggése aligha „lapos”, így Marx megjegyzése csak a gondolati közvetítésre vonatkozhat. Kritikáját alighanem éppúgy vonatkoztatták a következtetési formára, mint annak polgárián korlátolt fogalmi tartalmára, amelyet Marx folytatónak bírál. S így nem is keltett érdeklődést. A formát illető kritika azonban Marxnál nem érintette a következtetés tartalmas dialektikus formáját, hanem csak a következtetés módjának ama formállogikai abszolutizálását, amely éppúgy elősegítette, mint kifejezte az elemeiben helyesen fixált tartalom polgári módon korlátolt felfogását, laposságát.

Az vonatkozik erre a „laposságra” is, amit Marx megelőző fejtegetéseiben más tartalmakkal kapcsolatban kimutat, hogy amennyiben „ezeket a trivialitásokat visszavezetjük valóságos tartalmukra, *többet kimondanak, mint amennyit prédikálók tudnak. A nyersség és fogalomnélküliség* éppen abban rejlik, hogy a szervesen összetartozót *véletlenszerűen vonatkoztatják egymásra, pusztán reflexiók összefüggésbe hozzák*”. (Saját kiemelésem – Sz. J.) Az örökölt laposság, a nyers empirizmus és ebből eredő fogalomnélküliség leküzdésének első – de nem végső – módszertani lépése az nála, hogy egy immár nem hegeli értelemben vett háromszoros következtetésben e fogalmak belső, lényegi és szükségyszerű összefüggéseit keresi meg. Olyan következtetésekben, amelyeknek eredeti szélső tagjai válnak a másodikban, illetve harmadikban középpé, mégpedig oly módon, hogy filozófiai kategoriális meghatározásaik változatlanok maradnak. Csakhogy Marx e következtetéseket, legalábbis a rendelkezésünkre álló anyagban, nem írta ki. Kimutatható azonban – és a fogalmi gondolkodás dialektikájának tárgyalásában ki is mutatjuk –, hogy a bevezetés 2. pontjának a_1 alpontja egy olyan következtetés zárótételét használja fel a valóság elemzésében, amely azt állítja, hogy „A fogyasztás termelés” és megfordítva: „A termelés fogyasztás.”⁸ A b_1 alpont annak a ki nem mondott előtételű zárótételnek alkalmazása a valóság elemzésében, hogy „Az elosztás (csere) termelés” és megfordítva. A harmadikban, a c_1 -ben kevésbé explikálva szerepel azon szillogizmus zárótétele, hogy

⁸Az idézetek sorjában MEM 46/1, 16., 15., 15. o. „A fogyasztás termelés” és a következő idézőjelbe tett zárótételek az én megfogalmazásaim, nem Marx-idézetek.

„Az (elosztás) csere fogyasztás” és megfordítva. Az utóbbi c_1 alponiban szereplő, ugyancsak kifejtetlen előzményű zárótétel: „A csere forgalom” és megfordítva, már nem az előző következtetési sorhoz tartozik, de a korábbi elemzés tartalmi mozzanatait felhasználva K három fogalmát fejleszti ki, mintegy a K-ban ismét csak *en miniature* végbemenő következtetéssé.

Marx nem azért használja e következtetéseket, mert à la Hegel az objektivitás lényegét abban látná, hogy minden dolog háromszoros következtetés, nem ebben látja még az elméleti objektivitását – az adekvát fogalmi visszatükröződést – sem, hanem azért, hogy a következtetés által levezetett szükségszerű és lényegi összefüggéseket e vezérfonal birtokában mélyebb tartalmi elemzésnek vesse alá. Szélsőszerű és lényegi összefüggéseinek a termelésben gyökerező, a hegeli állásponttól *nemcsak elérhetetlen, de egyenesen elgondolhatatlan* konkrétságú fogalmi megragadását adva. Ilyen értelemben a tudatosan átértékelt dialektikus következtetési formát heurisztikus módszerként alkalmazza a kutatás céljaira. Mindez tökéletesen megfelel annak az Engels által adott értékelésnek, hogy még a formális logika is – amellet, hogy a logikus gondolkodás spontánul érvényesített módja – elméletileg tisztázott formájában mindenekelőtt a kutatás módszere, organonja volt. Marx gondolatmenete mármost azt mutatja meg, hogy mennyivel inkább a kutatás organonjaként fogták fel a dialektikus logikát, amelyet napjainkban oly könnyű lélekkel tagadnak meg és vetnek el azok, akik hivatkoznak ugyan a marxizmus klasszikusaira, de valójában logikai kérdésekben – mint a gyertyaláng körül keringő éjjeli lepke – a neopozitivizmus alig pislákoló fényének büvkörében élnek. S hogy itt a szó szoros értelmében vett logikáról van szó, fogalom, ítélet és következtetés materialista dialektikus elméletéről, nem pedig egy általános kategóriaelméletéről, azt már csak azért is nehéz volna tagadni, mert a szóban forgó logikai alakzatok a következtetési formák.

A reális lehetőségek körébe tartozik az is, hogy a kérdés teljesebb terjedelemben is napfényre kerül Marx írásaiból. S benne a bennünket foglalkoztató összefüggés is. Lehetséges, hogy a hegelivel kokettáló nyelvezeten vagy e nyelvezettől, de nem a hegeli gondolatok racionális magvától elszakadva, Marx a *közvetítési* folyamatnak mint ilyennek és a következtetési folyamatnak mint a közvetítés formai folyamata mentális mozgásának is figyelmet szentel, vagyis a VV és a VF összefüggésnek. Annak az összefüggésnek, amelynek gondolatát a következtetéssel kapcsolatban V. I. Lenin fogalmazta meg, fontos kutatási programként a marxista filozófia számára. Egyike ez azon zseniális gondolatainak, amelyek világosan feltárják, milyen mélyen foglalkoztatták őt az objektív dialektika és az objektív dialektika törvényszerű összefüggései tudati reprodukálásának nagy problémái. Mennyire ellentétben áll itt is Lenin igazi gondolatvilága azokkal a leszűkítő tendenciákkal, amelyek – a munkásmozgalom történetéből egyébként jól ismert – gnoszeologizmus és metodologizmus sémáiba kívánják beleerőszakolni objektív dialektikáját. Az adott kérdésben a lenini és a marxi közelítés egymás komplementumai, ahol – ezúttal – a lenini nézőpont jelenti a probléma filozófiaiag primér oldalát.

Ha hajlamosak vagyunk annak feltételezésére, hogy ez a primér oldal Marx publikálatlan írásaiban feltűnhet, ez nemcsak abból következik, hogy – mint mondtuk – implícite benne van a módszertani közelítésben is, hanem abból is, hogy objektív tartalmában leginkább, bár nem kizárólag, *A tőke* II. kötetének problematikájához kapcsolódik. Marx és Engels életműve kritikai kiadásának, az új *MEGA*-nak előmunkálatai ismertté tették már azt a tényt, hogy *A tőke* II. kötetéből viszonylag bőven állnak még rendelkezésünkre

publikálatlan szövegvariánsok, amelyek Marxnál rendszerint a problémák és megoldások új oldalát ugratják ki. Vonatkozhat ez esetleg az általános filozófiai problémákra is, amelyek közvetlen filozófiai jellegükben Marx számára nem jelentettek feltétlenül szükség és kívánatos materiát a közgazdasági mű anyagában. E tekintetben az jellemzi felfogását, amit a *Grundrisse* egyik elemzésében ír le, mintegy emlékeztetőként az önmaga számára franciául, a kettőtétellezés, „Doppelt–Setzen” filozófiai fogalmával kapcsolatban: „Nous reviendrons plus tard sur ce point qui, quoique d’un caractère plus logique qu’économiste, y a une néanmoins d’une grande importance dans le progrès de notre recherche.”⁹

Az összefoglaló, autorizált politikai gazdaságtani művekben ott szerepelnek Marxnál általános filozófiai megmondolások a tiszta formáiban is gyakrabban jelentkező történelmi materializmus mellett, ahol ez kifejezetten szükséges a szaktudományos haladás szempontjából, – ami nem kizárja, ellenkezőleg, megerősíti annak a lenini, a szovjet filozófiában először érvényesült felismerésnek igazságát, amely oly mélységesen megkülönböztette a kommunisták foglalkozását Marx *Tőkéjével* a szociáldemokratákétól, hogy *A tőke* mint politikai gazdaságtani mű is felbecsülhetetlen értékű filozófiai tartalommal rendelkezik. Az autorizált művekben az általános filozófiai-módszertani háromszögelési helyekből jó ideig csak a tengerszint fölé emelkedő, a gondolat csodálatos fényében szikrázó csúcsokat láttuk. Ma *A tőke* előmunkálatai jó részének ismeretében sok mindent, ha nem is mindent látunk és ismerünk már a mélyben rejlő kiterjedtebb részből is. Sürgető kötelességünk ezt feldolgozni és hasznosítani.

⁹ „Később még visszatérünk erre a pontra, amely inkább logikai, mint ökonómiai jellegű, mégis nagy jelentőségűvé válik kutatásunk előrehaladása során.” K. Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. (Rohentwurf) 1857–1858. Dietz, Berlin 1953. Marx még *A politikai gazdaságtan bírálatához* 1859 c. művében is takarékosan bánik általános filozófiai-módszertani nézőpontjainak közvetlen kifejtésével a politikai gazdaságtani kérdésekről írva. Pedig ennek előszavában adja filozófiai-tudományos forradalma lényegének, magvának páratlan tömör vázlatát. Az ökonómiai anyag tárgyspecifikus dialektikájával kívánt meggyőzni. Az $A-P-A$ folyamat téves felfogásáról például ezt írja: „Ha valaki abból, hogy az áruk forgalmi folyamata kihuny az $A-A$ -ban és ezért csupán pénz által közvetített cserekereskedelemnek látszik, vagy hogy egyáltalában az $A-P-A$ nemcsak szétesik két elszigetelt folyamatra, hanem egyszersmind ezek mozgásban levő egységét is kifejezi, arra akar következtetni, hogy vétel és eladás között csak az egység létezik, de az elválás nem, ez olyan gondolkodásmód, melynek bírálata a logika és nem a gazdaságtan dolga.” Nem kívánja logikailag cáfolni azt a dialektikátlan felfogást, amely az egységet elválás nélkül és viszont, az elválást egység nélkül látja. Elegendőnek tekinti, ha az ökonómiai tárgyi tartalom dialektikájának felmutatásával cáfolja meg az ökonómusok hamis, metafizikus elgondolását. „Ahogy vételnek és eladásnak a cserefolyamatban történő elválása – így hangzik a cáfolat – szétrobbantja a társadalmi anyagcsereének helyi-természetada, törzökösen jámbor, kedélyesen bárgyú korlátait, ugyanúgy ez az elválás egyúttal a társadalmi anyagcsere összetartozó mozzanatai szétszakadásának és egymással szembeni megrögzítésének általános formája, egyszóval a kereskedelmi válságok általános lehetősége, de csak azért, mert az áru és a pénz ellentéte a polgári munkában foglalt valamennyi ellentétnek elvont és általános formája. Pénzforgalom ezért végbemehet válságok nélkül, de válságok nem mehetnek végre pénzforgalom nélkül.” (MEM 13, 69–70. o.) Ugyanakkor a befejező fordulatok („de csak azért” stb.) arról tanúskodnak, hogy Marxnál a tárgyspecifikus dialektika mindig az általános dialektika reflektorfényében jelenik meg. Csak nem kívülről oktrojálja rá az általános kategóriákat a különösré, eltüntetve és széttörve különösségüket, hanem belülről világítja át őket, úgy, hogy különösségük a bennerejlő általánossal való kölcsönviszonyában bontakozik ki.

A közvetítés formai folyamatából eredő logikai visszatükrözési forma, a *következtetési* forma, végső soron egyik határeseté csupán a közvetítési formának. Mintegy az objektív közvetítési forma szélesebb, mélyebb és szerteágazó tárgyi mozgásának lerövidített és minőségileg új, eszmei jelleget öltött képe a tudat világában.

Hogy külső eszközökkel is szembeötlővé tegyük a kettő közti formai egyezést, tegyük először teljessé formailag a Marx által használt formulákat, majd a teljes sort tördeljük szét oszlopba. Ábrázolásunk arra a ma már elfelejtett tényre is éles fényt vet, hogy a szillogizmus-állványzat körülményes formája nem idegen, csak a közvetítési formára való visszavonatkoztatás híján elidegenedett külső formája a következtetésnek. De mint minden olyan külső forma, amely a többlépcsős absztrakciós folyamat „alacsonyabb” fokain áll, magán viseli még eredetének nyomait, ezáltal a közvetítés formai folyamatának anyajegyeit. Így nemcsak formális logikai, de dialektikus logikai tartalmakat is hordozhat, tartalmaz formaként. Eredetének még a nyomai is eltűnnek a formális logika formalizált változatának, a kétértékű matematikai logikának elegáns szimbólumaiban és algoritmusában, hogy egy más – durván tartalmi – összefüggésben ez a logika is csak annál egyértelműbben tanúskodjon arról, hogy a logikai gondolkodást az anyagi világ összefüggései vezérlik algebraizált formájában is. A jelen keretben azonban nincs közünk hozzá.

Lássuk el először indexszel az $\dot{A}-P-\dot{A}$ formula \dot{A} -it. Részben mert ez világosabbá teszi külső felépítésüket, részben mert így egyértelműen elválasztjuk a forgalmi formula árut jelentő \dot{A} -it a következtetési forma általánost jelentő \dot{A} -jától. Az $\dot{A}_1-P-\dot{A}_2$, az eladás a vétel végett két aktusból álló folyamat, amelynek első aktusában A_1-P eladnak, hogy pénzre tegyenek szert. A második aktusban $P-\dot{A}_2$ a pénz birtokában vásárolnak. A közép szerepét játszó P ily módon kétszer lép fel. Ezt a P megkettőzésével és a két P közé írt ponttal, P.P fejezhetjük ki. A rövid formula, az $\dot{A}_1-P-\dot{A}_2$ teljesebbé téve így fest: $\dot{A}_1-P.P-\dot{A}_2$. Már csak a folyamat eredményének rögzítése hiányzik. Annak rögzítése, hogy – mindegy milyen megszakítással – végbement \dot{A}_1 és \dot{A}_2 helycseréje is: ezt $\dot{A}_1-\dot{A}_2$ jelöli. A folyamatot és eredményét egy sorba írva egymástól kettősponttal elválasztva a rövid és a teljes sor így fest:

$$\begin{array}{c} \dot{A}_1-P-\dot{A}_2 \\ \dot{A}_1-P.P-\dot{A}_2 : \dot{A}_1-\dot{A}_2 \end{array}$$

Tördeljük az utóbbit oszlopba a következőképpen:

$$\begin{array}{c} \dot{A}_1-P \\ P-\dot{A}_2 \\ \hline \dot{A}_1-\dot{A}_2 \end{array}$$

Ugyanígy járunk el a $K-\dot{A}-E$ következtetési formával. A közép – ponttal elválasztva – ismét kétszer szerepel: $\dot{A}.\dot{A}$. Nem azért, mert az itt tárgyalt formában a középfogalom egyszer állítmány, másszor alany, ez csak nyelvi formulázás kérdése. Hanem azért, mert az \dot{A} egyszer a K-t és másszor az E-t rendeli maga alá, s mint ezek lényege mutatkozik meg. A teljesebbé tett sor: $K-\dot{A}.\dot{A}-E$. Itt is rögzítsük az előbbi

módon a folyamat eredményét a szélső tagok összefogásával: K–E, s az eredményt kettősponttal válasszuk el a folyamattól. A rövid és teljes forma most:

$$\begin{array}{c} K - \dot{A} - E \\ K - \dot{A} . \dot{A} - E : K - E \end{array}$$

Ez utóbbi teljes sort kell már csak oszlopba tördelni, hogy előttünk álljon a szillogisztikus alakzat megszokott képe, mindenestre egy kissé szokatlan – hegeli – notációban:

$$\begin{array}{c} K - \dot{A} \\ \dot{A} - E \\ \hline K - E \end{array}$$

Ha ítéletekbe foglaljuk a két alakzat tartalmát, akkor az előtételek és következményük egyaránt kifejezik az egyszerű áruforgalomra jellemző közvetítési folyamatot és a lényegi szükségyszerűség szintjére jutott következtetési folyamatot.

$A_1 - P$	Az eladott áru csereértéke pénzben realizálódik	$K - \dot{A}$
$P - \dot{A}_2$	A pénz a megvett áru használati értékében ölt testet	$\dot{A} - E$
$\dot{A}_1 - \dot{A}_2$	Az eladott áru csereértéke a megvett áru használati értékében ölt testet	$K - E$

E formai-tartalmi strukturális egyezés ellenére mi sem volna tévesebb, mint Hegellel együtt összetéveszteni az objektív anyagi közvetítési folyamatot, akár tárgyspecifikus, akár kategoriális formájában ennek az objektivitásnak gondolati visszatükrözésével, a következtetési folyamattal. Az egyik esetben reális emberi lények sajátos társadalmi viszonyok által meghatározott, új tárgyiassági formát kapott dolgok által közvetített érintkezése megy végbe az egyszerű áruterelés alapján. Az érintkezés tárgyspecifikus ($\dot{A}_1 - P - \dot{A}_2$) és kategoriális ($K - \dot{A} - E$) formájának meghatározásai csak egyedi emberek, dolgok és helyzetek általános mozzanatainak törvényszerű ismétlődéseiben érvényesülnek, társadalmi anyagi viszonyként. E viszonyok mint átfogó viszonyok kialakulásuk során az emberek tudatába sem jutottak. Hosszas és hosszadalmas fennállásuk eredményeként is csak fetiszizáltan tükröződnek vissza a társadalmi tudatban, mindaddig, amíg a marxizmus szét nem tépi az árufetiszizmus leplét. A második esetben olyan ítéletek fogalmilag meghatározott viszonyáról, tisztán eszmei elméleti képződményről van szó, amely e fogalmakat, ítéleteket, a konkrét, lényegi általánosság szintjén közvetíti egymással. Ezért és így lehet a következtetési forma adekvát tükröződése számtalan objektív folyamatnak, illetve e folyamatok belső, lényegi és szükségyszerű meghatározásainak. Az objektív közvetítési folyamatok tárgyspecifikus formáikban és kategoriális meghatározásaikban egyaránt függetlenek a rájuk vonatkozó következtetési folyamatoktól. Abban az esetben is, ha a közvetítés és következtetés módjai strukturális szempontból teljesen megegyeznek egymással. A következtetési folyamatok azonban nem függetlenek az ilyen és ehhez hasonló közvetítési folyamatoktól létrejöttükben és végső soron fennállásukban sem, bár relatív önállósággal és zártsággal kétségtelenül rendelkeznek, mint ezt a logika kimutatja. Egyelőre azt nem kívánjuk eldönteni (és nem is kívánhatjuk, hiszen nem

tartunk még e problematika elméleti kifejtésében azon a szinten, ahol megkísérelhetnénk e kérdés megválaszolását), hogy a relatív totalitások formai közvetítési folyamatai kategoriális meghatározásaikban véve teljes terjedelmükben visszatükröződnek-e a következtetési formákban vagy sem.

Mi sem volna tévesebb és egyszerűbb, mint a fenti következtetési formát visszautasítani a formális logika ismert meg gondolásai alapján, teszem azzal, hogy nem konkluzív, mert a középfogalom disztribuatlanul szerepel benne. Elég volna a K helyét mondjuk a „skandináv népek”, Á-ét az „európai”, E-ét a „francia nép” fogalmával helyettesíteni, az altételben Á és E sorrendjét felcserélni, s az így keletkező ítéleteket terjedelmi meghatározásokkal ellátni, „kvantifikálni”, hogy világosan lássuk, a két előtételeből nem következik zárótétel. Ebben a formállogikai keretben csak akkor adna negatív zárótételt, ha valamilyen előtétele negatív volna.

De a legegyszerűbb út nem mindig a legcélravezetőbb. Aki ezen indul meg, könnyen keltheti azt a benyomást, amit az az ember kelt, aki a nem-euklideszi geometriák elméleti érvényességének és gyakorlati használhatóságának korszakában újból és újból azzal kívánja a tudomány látszatát kelteni, hogy bebizonyítja: a háromszög belső szögeinek összege $2R$, miért is lehetetlen, hogy $2R$ -nél kisebb, illetve nagyobb szögösszegű háromszögek is létezzenek Bolyai–Lobacsevszkij hiperbolikus, illetve Riemann elliptikus geometriájában. Nem tudja, hogy az elméletalkotás euklideszi szintjén ragadt meg. Fogalmainkban, ítéleteinkben annyi tartalom van, amennyit már érvényes módon beléjük tettünk, illetve amennyit a tudomány hosszú történeti fejlődési folyamatainak eredményeként érvényesített bennük. A lényegi általánosság és szükségszerűség szintjén álló fogalmaink esetében éppen ezért a szellemi közvetítés, a következtetés más összefüggései érvényesülnek, mint az elemi fogalmi tartalmak szintjén.

Bárki közvetlenül is beláthatja ezt. Az olyan, a konkrét lényegi általánosság és összetartozás szintjére emelt fogalmak esetében, mint aminők: ember (E), szerszámkészítő állat (K), céltudatos lény (Á), amelyeknél az E, K, Á meghatározások különbségei lényegi azonosságuk kifejeződésai, vagyis E, K, Á úgyszólván álrühás megjelenési módjai belső azonosságuknak, a belőlük alkotott következtetés egészen más elbírálás alá esik majd, mint a formális logika által szolgáltatott kritériumok. E más elbírálás kritériumát Arisztotelész, aki az Analitica prior-ban inkább a formális logika, az Analitica posterior-ban, csak malgré lui ugyan a dialektikus logika atyja, tehát mindenképpen a logika atyja, a középfogalom kauzális meghatározottságának elméletében így fogalmazta meg: amennyiben egy következtetés zárótételének alanya és állítmánya általános érvényűségének megváltoztatása nélkül felcserélhető egymással, annyiban az előtételek is konvertálhatóak.¹⁰

Legyen következtetésünk az Arisztotelész által elsőnek és „tökéletesnek” tekintett E–K–Á alakzatban a közvetlen gyakorlati tudat nyelvén kifejezve a következő: „Az ember (E), mint szerszámkészítő állat (K), céltudatos lény (A).” Oszlopha tördelve:

E – K	Az ember szerszámkészítő állat
K – Á	A szerszámkészítő állat céltudatos lény
E – Á	Az ember céltudatos lény

¹⁰ Aristoteles by W. D. Ross, Neuthuen 8. Co. Ltd., London 1923, Ch. II.

Az ember termelési eszközei, elsősorban munkaeszközei, szerszámai révén dolgozta ki magát az állatvilágból, így vált valóban céltudatos lényé. A zárótétel e történelmi folyamat eredményét fejezi ki. Az egész következtetés viszont szellemi abbreviatúrája, – lerövidített eszmei visszatükrözése a társadalmasodás ama hosszadalmas útjának, amelynek belső szükségszerűségei a történelmi fejlődés menetében érvényesülnek. Mégpedig az E–K–Á *formai* közvetítési folyamatának bonyolult tartalmi ellentmondások tételezése, feloldása és magasabb szintű újratételeződése által meghatározott menetében.

A következtetés zárótételében egyébként megszüntetve-megmarad a közvetítés mozzanata is, ha visszavonkozgatjuk a közvetítési folyamatra. Ha nem ismerjük az előtételt, csak a zárótételt ismerjük, akkor a zárótétel ítéletének lényegi szükségszerűségi összefüggésként felfogott alany-állítvány viszonyához megkeressük az *adekvát* középtagot (vagy az adekvátság körén belül maradó középtagokat). A most kifejtett összefüggésnek megfelelően az előbbi zárótételt így fogalmazhatjuk át, manifesztté téve a közvetítő középtagot: „Az ember – via: szerszámkészítő állat – céltudatos lény.” Ez – láthatjuk – visszavezet bennünket a közvetlen gyakorlati tudat nyelvén kifejezett következtetéshez, amelyből kiindultunk: „Az ember, mint szerszámkészítő állat, céltudatos lény.”

A közvetlen gyakorlati tudat, ha nincs is tisztában a gondolkodási folyamatban érvényesülő logikai formákkal és operációkkal, azért mégis ezek teremtője és kifejlesztője, s e formák tudós teoretikusai végeredményben azt tanulmányozzák és tudatosítják, amit a nép gondolkodásának spontán dialektikája – az eszmei naiv hiposztázálásának tendenciáit újból és újból áttörve – már megteremtett, létrehozott. Ebből az alapból kiindulva és folyamatosan erre is, de nem csak erre támaszkodva, fejlesztik tovább a teoretikusok új, bonyolultabb és összehasonlíthatatlanul hatékonyabb, „paradox” formáig, amelyekből a közvetlen gyakorlati tudatnak is egyre többet kell elsajátítania. De bizonyos értelemben – tisztázzuk még majd, hogy milyen értelemben – azért erre a szűkebb összefüggésre, a spontán logikus gondolkodás és a logikai teória viszonyára is érvényes az, amit Petőfi egy sokkal tágabb és mélyebb osztályösszefüggésről mondott, s amiről a tudományos arisztokratizmus és az arisztokratikus tudomány *minden* vonatkozásban oly könnyen megfélemledik: „ámbr fölül a gálya, s alul a víznek árja, azért a víz az úr”.

Lévén az ember s egyedül csak az ember céltudatos lény, azért a következtetés alanyát és állítványát mint lényegi azonosságot kifejező fogalmakat nyugodtan megfordíthatjuk („A céltudatos lény ember”). A zárótétel ítéletének érvényessége nem változik. Eleget tesz az arisztotelészi kritériumnak. Ugyanezt tehetjük az előtétélekkel. S ugyanezt tehetjük a K–Á–E és a K–E–Á formákkal is, legfeljebb az alakzatok valóságot jellemző értéke változik e folyamatok de facto létező strukturális különbségeit emelve ki. Így fordította meg Marx kiíratlan előtétéleinek zárótétéleit a korábban említett esetben, hogy a direkt és inverz formák mélyebben rejlő tartalmi összefüggéseit hozza felszínre a lényegi szükségszerű összefüggések fixálása után.

Ezen a szinten nemcsak felesleges, de egyenesen félrevezető lenne a következtetést alkotó ítéletek terjedelmi meghatározása. Hiszen éppen a terjedelmi meghatározás válik meghaladottá egynéhány egyéb belőle származó mozzanattal együtt, ha az ítélet konvertálása elvégezhető – hogy a formális logika nyelvén szóljunk – egyszerű konverzió, *conversio simplex* útján. A terjedelmi meghatározás visszavetné a következtetést a Marx által elégtelennek tartott reflexiók meghatározásokra és összefüggésekre. Egy mennyiségileg meghatározott egyetemesen állító ítélet esetében a formális logika csak a terjedelem

szűkítésével, partikularizálásával járó konverziót (*conversio per limitationem*) enged meg helyesen. Így a „Minden ember céltudatos lény” konverziója a „Néhány céltudatos lény ember.” De a „Minden ember céltudatos lény” már teljesen más logikai szintre hozza vissza a szóban forgó lényegi ítéletet („Az ember céltudatos lény”), amelynek fogalmi az imént belső szükségszerűséggel kapcsolódtak egymáshoz. Nevezetesen az empirikus egységek és ezek kisebb-nagyobb összefoglalásainak, osztályainak közvetlen szintjére, amelyen az ítélet arra a kérdésre ad választ, hogy a céltudatosság mint empirikusan adott kifejtett jellegzetesség minden ember esetében fennáll-e. S hogy ebben az esetben is – Marxszal szólva – csak külsőséges, reflexiós összefüggésbe hozza egymással a zárótétel immár közvetített fogalmait is, éppen a terjedelmi viszonyok uralkodó nézőpontja miatt, ezt megmutatja a limitált konverzió, amely – ismétlem: ezen a szinten teljesen jogosan – mit sem tud az ítéletben szereplő fogalmaknak arról a lényegi összetartozásáról, ami a dialektikus logika számára kiküszöbölhetetlen tartalmi-formai mozzanat. Innen, hogy a formális logika szükségképpen a nyers empirizmussal kapcsolódik össze, s hogy együttesük nagyon jól rímel egy olyan idealista felfogással, amely hajlamos feltételezni, hogy az emberen kívül más céltudatos lények, ördögök és istenek is léteznek.

Mindez nem szól a formális logika mint olyan ellen, sem eredeti, sem „modernizált” változata ellen. A materialista dialektika segítségével mindkettő megtisztítható öröklött, meg újonnan szerzett idealista előfeltevéseitől anélkül, hogy formális apparátusa, azaz gondolati apparátusának formális jellege megváltozna. Egyértelműen szól viszont jogosulatlan, pontosan tisztázható és a fogalmi gondolkodás dialektikáját tárgyalva, pontosan tisztázandó értelemben vett *abszolutizálása ellen*. Az ellen a gondolkodási gyakorlat és elméleti tétel ellen, hogy a „modern logika” (ahol, ha képviselői valóban szabatos logikára és nem logisztikai propagandára törekednének, algebrai logikát kellene mondaniuk, hiszen a *genus proximumot* és nem a *genus remotumot* kellene emlegetniük) egyenlő az általában vett logikával, *a* logikával. Egyértelműen szól az ellen a tétel ellen, amelyet a szocialista világban többek között Georg Klaus képviselt jobb ügyszó méltó buzgalommal az elvi kérdésben helyes állásponton álló Fogarasi Bélával szemben. Ez az abszolutizálás ahelyett, hogy kritikailag felszámolná, csak megörökíti a saját végső előfeltevései és ebből eredő határai fel nem ismerése következtében a formális logikában benne rejlő idealizmust, és napjainkban a materialista dialektikával szembe fordított *antidialektika*, a metafizikus módszer fő támaszává és tartozékává teszi. Polgári szószólóinak egy része – tegyük hozzá: nem a tudományos szempontból jobbik része – ma egészen nyíltan így is értelmezi.

A logika két szférájának, formális és tartalmi dialektikus szintjének összetévesztése éppoly kevésbé engedhető meg, mint teszem a politikai gazdaságtanban az áru értékének és árának az összetévesztése, amely rendszerint oly módon történik, hogy az árban feloldják és megszüntetik az értéket. Amikor az érték és ár a kifejtett kapitalizmusban közvetlenül egybeesik, egybeesésük véletlen. És feloldhatatlanul véletlen is marad. Ugyanígy: ha alany és állítmány egy lényegi és szükségszerű következtetés zárótételében terjedelmileg koextenzív egymással, ez a koextenzitás és a belőle következő felcserélhetőség nem fejezi ki az alany és állítmány felcserélhetőségének valódi alapját, amely *par excellence* az intenzitásból, a nem-tautologikus lényegi azonosságból és nem az extenzitásból, a terjedelmi meghatározásból következik. Minden dialektikus tudja: intenzitás és extenzitás nem állanak merev, metafizikus ellentétben egymással. Az intenzitásnak is van extenzitása

és megfordítva, az extenzitásnak is van intenzív mozzanata. Visszatérve gazdasági analógiánkra, amely szociológiailag értékesítve, lévén a gazdaság, mint a polgári ökonómus, J. Schumpeter szellemesen mondja, kezdettől fogva „a logika táptalaja”, több is pusztán analógiánál. Az áru értéke meghatározza azt a szintet, amely körül a piaci áringadozások végbemennek. Más termelési feltételek ezt az értékmeghatározást helyezhetik alacsonyabb vagy magasabb szintre, ennek következményeként az értéktől eltérülő ársáv is alacsonyabban vagy magasabban lesz. Meghatározott, „azonos” átlagos feltételekkel körülhatárolt szakaszokon az áringadozások átlaga éppen az értékben egyenlítődik ki. Az értéktörténnel történő meghatározásból és a piaci körülményekből érthetővé válik az áralakulás. Az értékmeghatározástól elvonatkoztatott áralakulásból és annak átlagolásából – ahol már azt sem lehet meghatározni a kapitalista kizsákmányolás mechanizmusának ismerete nélkül, hogy milyen időbeli szakaszokat kell szem előtt tartani – tökéletesen érthetetlen a valóságos értékmeghatározás és ennek magassága. Ahhoz, hogy megértsék, át kell törni a merő forgalmi folyamaton, el kell jutni a termelésig, annak konkrét osztálymeghatározottságáig. Ehhez hasonlóan: a dialektikus logika tartalmaz, intenzív formáiból és ezek extenzív mozzanataiból érthetővé válik a formális (és ha tekintetbe vesszük a matematikai algoritmus sajátosságait, a formalizált) logika, a maga extenzionális jellegében, a benne rejlő, de külsősegesen felfogott minőségi-tartalmi mozzanatokkal együtt. A formális és formalizált logika extenzionális nézőpontjából azonban nem válik érthetővé a dialektikus logika. Ehhez egy új elv: a dialektikus módszer felismerése szükséges, amely a formális és formalizált logika határán megjelenő – a formalizált logikában az axiomatikus rendszer segítségével kiküszöbölni kívánt – logikai ellentmondások meghaladásának valódi eszköze. Ennek megfelelően, szisztematikailag nézve: nem a dialektikus logika a határeset a formális logikának, hanem megfordítva: a formális logika a határeset a dialektikus logikának. Akkor is így van ez, ha történelmileg a dialektikus logika támaszkodott a formális logika eredményeire, a gondolkodási formák és operációk formállogikai leírására. Mert a formális nézőpont történelmi elsőbbsége menten megszűnik, ha tekintetbe vesszük azt a tagadhatatlan tényt, hogy a formális logika fejlődése csak a dialektikus felfogás lényeges vonásainak kidolgozása után indulhatott és indult is meg. Mindezt persze csak a fogalmi gondolkodás logikájának tanulmányozása bizonyíthatja majd rendszeres lépésekben.

A MUNKAFOLYAMAT ÉS A KÖVETKEZTETÉSI FORMÁK

Mondottuk már, hogy V.I. Lenin jelölte ki zseniálisan a követendő utat a következtetési folyamat és formái eredetének, a munkafolyamattal kapcsolatos problémáinak megoldásához. Hegel *Logikájához* írt jegyzeteiben világos különbséget tesz a visszatükrözés elmélet szigorú alkalmazása alapján az ember gyakorlati tevékenysége, ennek közvetített folyamatjellege, valamint a következtetési formák, logikai alakzatok között. „Amikor Hegel arra törekszik, – sőt olykor: erőlködik és kínlódik –, hogy az ember célszerű tevékenységét a logika kategóriái alá sorolja, mondván, hogy ez a tevékenység 'következtetés' (Schluss), hogy a szubjektum (az ember) a 'következtetés logikai' 'alakzata' valamelyik 'tagjának' szerepét játssza stb. – ez nemcsak erőszakoltság, nemcsak játék. Ebben igen mély, tisztán materialisztikus tartalom van. Meg kell fordítani: az ember gyakorlati tevékenységének milliárd és milliárd esetben kellett az emberi tudatot a különböző logikai

alakzatok ismétlésére készítetnie, hogy ezeknek axióma jelentőségük lehessen. Ezt nota bene.”¹¹

Ahhoz, hogy az ember gyakorlati tevékenysége kialakíthassa a logikai alakzatokat, vagyis a szó szoros értelmében „beverje” az agyakra a gondolkodás fő formáját, a következtetést, szükségképpen kell valami közösnek lennie az emberi tevékenység folyamatában és ennek elvont visszatükrözésében. Ez a közös nem a logikum, amelyet merőben objektív idealizmus volna a világ lényegének tekinteni, hanem a valóság objektív törvényei, szükségszerű és lényeges viszonyai, meghatározottságai, amelyekben jelentős szerepet játszanak a formai közvetítési folyamatok. Maga a munkatevékenység ilyen – sokszoros – közvetítési folyamat, annak a tágabb közvetítési folyamatnak része, amely az ember természettel folytatott anyagcseréjében megy végbe. Minthogy a közvetítési folyamatok tartalmi-formai szempontból nézve egyaránt összehasonlíthatatlanul szélesebbek és mélyebbek, mint akár az egyszerű munkafolyamat, akár a természet és társadalom anyagcseréje, hiszen a társadalomtól és tudattól független természetben is végbemennek, azért felmerül a kérdés: miért nem ennek a szélesebb és mélyebb közvetítési folyamatnak meghatározó szerepét emeljük ki az emberi gondolkodással kapcsolatban?

Nos, a gondolkodás számára elsősorban az válik elementáris hatóerővé – elementárison egyaránt értve azt, ami az ellenállhatatlan szükségszerűség erejével hat, s ami egyben elemien egyszerű is –, ami saját léte a társadalmi emberi lét specifikus vonásait teljességgel áthatja, a külső és belső erőként is determinálja. Az alapokat tehát, a gondolkodás folyamat alapjait is az a tárgyi tevékenységforma teremti meg, amely az ember érdekeinek és érdekeltségének kifejeződése. S mint ilyen alkalmas arra, hogy az anyagi tárgyi világ többi folyamata is megerősítse és továbbfejlessze, differenciálja. Az esztétikában már a századfordulón kimutatták, a jelentős marxisták, Lafargue és még inkább Plehanov, meg a marxizmus befolyásolta polgári ökonómus, Karl Bücher, hogy a művészet egyik konstitúenciáját képező formai elem, a ritmus, az aktívan végzett munkából, a kollektív munkatevékenységből ered. Nevezetesen tér- és időbeli formájában a táncban, időbeli formájában a munkadalokban, költészetben és zenében, végül „megfagyott” tériesített formáiban a díszítőművészet, a szobrászat és építészet szimmetriáiban és dinamikus aszimmetriáiban is. Nem a természetben meglévő ritmusokból ered, nem a napok, évszakok a biológiai életritmust is befolyásoló váltakozásaiból, amelyek egyébként a munkaritmusra is kihatnak, még csak nem is a tenger hullámozásának, a forrás csobogásának passzív felvevéséből és utánzásából, bár közvetve mindez kétségtelenül belejátszik. Nem vizsgálták, vagy alig vizsgálták hasonló módon a gondolkodás formai – és nem szükségképpen formális – struktív elemét, a fogalmat, ítéletet egybefogó következtetést, amely a rejtett feltételként kifejtetlenül ott van már a benne összefoglalódó formák, ítélet és fogalom mögött is. Részben bizonyára a közvetítési és következtetési folyamatok elméleti megkülönböztetlensége miatt, ami az idealizmus veszélyét idézi fel. Részben az itt felmerülő tárgyi nehézségek miatt, amelyek a könnyebben megragadható tartalmi oldalt az előtérbe tolták e tartalmakban jelentkező formai elemek rovására. Így a tartalmakkal nyilvánvalóbban összefüggő objektív kategoriális meghatározások vizsgálata, mint az okságé és kölcsönhatásé, hamarabb került az elméleti érdeklődés középpontjába.

¹¹ LÖM 29, Kossuth, Budapest 1972, 156. o.

A dialektikus logika, a fogalom ítélet és következtetés dialektikus materialista elméletének kifejtése szükségszerűen hozzájárul majd e problematika további konkretizálásához, mivel a kifejlett gondolkodás tartalmas formáiban és folyamatában is reprodukálódik a genesis számos lényegi mozzanata. Teljesen elegendő így számunkra, ha levonjuk eddigi vizsgálódásunk következményeit.

Lenin kiemeli *A logika tudománya* egyik fejtegetését, amelyben Hegel a szerszámot, a munkaeszközt külsőséges középfogalomnak tekinti, ama következtetésben, amely a cél megvalósítása. Ebben, valamint Hegel végkövetkeztetésében „szerszámaiban az embernek hatalma van a külsőleges természet felett, mégha céljai szerint alá van is vetve neki” a történelmi materializmus csíráját mutatja meg. De előbb idézett szavai a talpraállítás szükségességéről ide is vonatkoznak. Egyfelől megengedhetetlen a közvetítési folyamat azonosítása a következtetési folyamattal, a szubjektum-objektum azonosságának idealista szellemében. Másfelől: a logikában betöltött helyénél tágabb történetfilozófiai összefüggésben is meg kell ragadnunk miért, mihez képest külsődleges közép Hegelnél a munkaeszköz. Nyilván nem a munkafolyamatot vezető célképzethez képest, mert ennek Hegel szerint véges tartalma van és zseniálisan, a materializmushoz közeledve látja, hogy az izoláltan vett célnak fölötte áll az eszköz: „az eszköz magasabbrendű a külső célszerűség véges céljainál, – az eke tiszteletreméltóbb, mint közvetlenül az élvezetek, amelyeket az eke szerez és amelyek a célok. A szerszám fennmarad, míg a közvetlen élvezetek elmúlnak és feledésbe mennek”.¹² Az eszköz külsődleges középjellegét az magyarázza, hogy közelebb áll a magán és magáért való ésszerűséghez, az objektív szellemhez, mint a célképzet, ám az objektív ésszerűség *belső* teleologizmusát – még az ember és természet vonatkozásában is – csak külsőségesen reprezentálja. Ezért minél gyorsabban le kell vetnie anyagi ruháját, hogy szellemi köntösében, a világgésszel adekvát szellemi munkaeszköz formájában, spekulatív módszerként, dialektikus törzsfogalmak rendszereként álljon előttünk, lényegében éppen úgy, csak mélyebb dialektikával ábrázolva, mint Cartesiusnál és Baconnál, akik, mint láttuk, a módszerben vélték felfedezni az új világállapot garanciáját, és nem az új világállapotban a módszer szülőhelyét és műhelyét. Ha a világgész magánvalóságában tartalmazza már végső célját, a Hegelnél osztályszerűen soha nem konkretizált szabadságot, akkor ez az objektív világgész a történelem igazi általánossága és hatalma. Olyan hatalom, amelynek a véges emberi érdekek, célok és eszközök csupán cselvetései és fortélyos fogásai az önmaga megvalósításában, jöllehet önmagát Hegelnél, mint önmaga tiszta tudatát az egyedekben valósítja meg. Ezzel azonban a termelőmunka folyamata mint objektív anyagi közvetítési folyamat eltűnt előlünk, mielőtt elméletileg megragadták és következményeit levonták volna. Megszűnt a társadalmi-emberi tevékenységekben kibontakozó termelés viszonylag önálló folyamatjellege, amelyből változó osztálytartalmú történelmi formameghatározásai kinőnek. Egy misztikus célkitűző erőnek van alávetve, kívülről megszabott törvényeknek engedelmesskedik. Nem a benső, a tevékenységcserében létrejövő, emberek tetteit és akaratát feltételező, de annak tartalmától független anyagi társadalmi törvényeknek.

Az a közvetítési folyamat, amelyről mi beszélünk, nem ilyen. Az anyagi munkafolyamat mint egyszerű közvetítési forma számot tud adni számos elemi, de alapvető anyagi és

¹² G. W. Fr. Hegel: *A logika tudománya*, II, ford. Szemere Samu, Akadémiai, Budapest 1979, 346. o.

szellemi összefüggésről, köztük a gondolkodási műveletek alapjáról, a következtetésről. Számot ad azért, mert a tevékeny szubjektum, a sok ember együtt és külön a közvetítési folyamat elemeit és az elemek kapcsolódási módjait szakadatlanul kénytelen számba venni. Nemcsak a munkatárgyat, a munkaeszközt, azaz a termelés tárgyi instanciáit, de még a saját agyában hordozott eszmei cél szubjektív mozzanatát is kénytelen distanciálni önmagától, s önmagával szembeállítva mintegy kívülről megmérni, a tárgyi eszközökre vonatkoztatni, gondolkodása tárgyává, eszmei objektummá téve. Legalábbis minden új nem rutinszerűen végzett feladat esetén. A szubjektum a munkafolyamatban mint közvetítési folyamatban rákényszerül a következtetésre, mégpedig gyakran a célképzet naiv hiposztázálása szellemében, az E–K–Á formában:

E – K	A munkatárgyat meghatározza a munkaeszköz
K – Á	A munkaeszközt meghatározza a célképzet
E – Á	A munkatárgyat – via: munkaeszköz – a célképzet határozza meg

A következtetés tartalma természetesen nem ez. Konkrét meghatározott célokra és eszközökre vonatkozik.

E – K	A ház anyagát a szerszámok alakítják
K – Á	A szerszámok kiválasztását meghatározza a ház terve
E – Á	A felépült házban (a ház anyagában) – via: szerszámok – a tervezett ház valósul meg.

Ugyanez áll a szerszámkészítés esetére is, amikor a puhább anyagot, legyen az fa, csont vagy kő, a keményebb anyaggal dolgozza meg.

De bármilyen, a termeléssel kapcsolatos konkrét tartalmak foglalkoztassák is, s bármily öntudatlanul használja is ugyanazt az E–K–Á következtetési formát, ebből a formából a feltisztuló tudat előbb-utóbb kiemeli a tárgy–eszköz–cél viszonyt (T–E–C), amelyet gyakran fejtetőre állítva, egyoldalúan a célmeghatározásból kiindulva, a jelenségek megértésével kulcsként kezd alkalmazni.

A természeti tárgynak egy másik természeti tárggyal, a munkaeszkőzzel végbevitt átalakítása, a folyamatot közvetlenül meghatározó – közvetve azonban az anyagi szükséglet által meghatározott – célképzet jegyében, hozza létre és építi ki az emberi agyban az új és magasabbrendű pályát. Azt az új, *nem asszociatív*, nem pusztán a tér- és időbeli érintkezésen, az egymásmellettségen és egymásutániségon, nem is a merő hasonlóságon, hanem immár belső anyagi szükségszerűségen alapuló, azt visszatükröző, *logikai jellegű sztereotípiát*, következtetési formát, amelyben újból és újból a célképzet és az anyagi tárgy fogalma közé iktatja be a harmadik fogalmat, a munkaeszközt, mint a kettő viszonyát közvetítő *szükségszerű* mozzanatot. Szükségszerűségét a közvetlen anyagi gyakorlat hozza létre, mutatja meg és hitelesíti. Az anyagi valóság szükségszerű kapcsolatai alapozzák meg a logikai szükségszerűséget, és nem megfordítva. Akkor is, ha a tudatban ez a viszony fejtetőre állítva lép fel.

Munkatárgy, munkaeszköz és célképzet gondolati közvetítése a belülről nézett munkafolyamat, az egyed szembenállása, gyakorlati és eszmei számvetése munkája egzisztenciái-

val. De a munka egyszerű folyamata valójában kezdettől fogva kollektív munkafolyamat, termelés, az egyedi munkák összefonódása, együttes végzése, egy helyen és egyidőben, egyre határozottabb kooperációban. A tevékeny közösségek tagjai így nemcsak belülről látják a folyamatot, hanem kívülről is, az összes többi ember munkájában. Abban, hogy gondolati folyamatai közvetlenül a munkatárggyal és munkaeszkőzzel szembenállva formálódnak, az egymással való érintkezés szükségletében megalapozva és attól ösztönözve, csak az a tény tükröződik vissza, hogy a tárgyi feltételek nyers anyagisága elementárisabban hat, mint a kezdődő társadalmiasulás. Létének alapvető „társadalmiságát”, a természetadta hordaközösséget természetesnek és problémátlannak veszi, ellentétben a munkafolyamat problémát okozó egzisztenciáival. A társadalmiasulás azonban odavezet, hogy az eredeti „nézőpont” eltolódik. A nézőpontnak ez az eltolódása nem szubjektív véletlen és önkény, hanem a hordaközösség társadalmiasulásának, tehát fejlődésének elért eredménye. A közösség egyedeinek gondolkodása most már azt a közvetítési folyamatot állítja az előtérbe, amely jobban és mélyebben fejezi ki – Vergiliusszal szólva – a „labor improbus ac duris”-t, a „durva munka” hatalmát. A munka tárgyi feltételei a munkaeszköz és a munkatárgy az eddig elért eredmény, a termelési folyamat és a *folyamatos termelés* felől nézve együtt kezdik képviselni a kollektív cél általánosságával szembenálló egyediséget. Így középpé a közösség eleven munkája válik, s az ezt leképző következtetési forma megtelítődik azzal az általánosabb, társadalmiasultabb tartalommal, amely – racionális magyában – a társadalmi tudat ezen fejlettségi fokának megfelelően így fogalmazható meg:

E – K A termelési eszközöket a kollektív eleven munka mozgatja

K – Á Az eleven munkát a közös cél határozza meg

E – Á A termelési eszközökben – via: kollektív munka – a közös cél valósul meg.

Csak sporádkusan és következtetlenül merül fel, hogy a valódi általános hatalom nem a célkitűzés, hanem a társadalmi kollektíva, amelyet az osztálytársadalom keletkezése egymással szembenálló érdekű osztályokra hasít szét. Olyan osztályokra, amelyek történelmileg egyre élesebbé váló harcában, bizonyos határok között, az ellentétes gondolati tartalmak ellenére a gondolkodás elemi formái éppúgy közösek, mint általános érintkezésük eszköze, az osztályjegyek által csak másodlagos formákban módosított nyelv.

Minél jobban megszilárdul a következtetési forma mint olyan, s annak legegyszerűbb alakzata az E–K–Á, annál könnyebben képeznek más objektív közvetítési folyamatok kiemelkedő mozzanatait alapján következtetéseket, olyan természeti folyamatokkal kapcsolatban is, amelyek nem közvetlen tárgyai a termelőtevékenységnek, de mélyen befolyásolják azt. Mint az időjárás, az évszakok váltakozása, vagy a halak ívása . . .

Az E–K–Á következtetési formát, amelyet elméletileg Arisztotelész, a gondolkodási folyamat nagy „természettudósa”, morfológusa és fiziológusa tárt fel, két évezreden keresztül a tökéletes következtetési alakzatnak tekintették. Arisztotelész „tökéletes” alakzatát két „tökéletlennel” egészítette ki. Írjuk fel most már a szemléletesség kedvéért a későbbi formális logika módjára csak az alakzatok hegeli sorrendjét és notációját megtartva oszlopokba tördelve az első három alakzatot, az egy „tökéletest” és a két „tökéletlent”, amelyek visszavezethetők az elsőre.

$$\begin{array}{r} \text{I. } K - \dot{A} \\ E - K \\ \hline E - \dot{A} \end{array}$$

$$\begin{array}{r} \text{II. } E - \dot{A} \\ E - K \\ \hline K - \dot{A} \end{array}$$

$$\begin{array}{r} \text{III. } K - \dot{A} \\ E - \dot{A} \\ \hline E - K \end{array}$$

Világos mármost, hogy a második és harmadik forma visszavezethetősége az egyesre egyben ezen alakzatok levezethetőségét is jelenti az egyesből.

Mindhárom alakzatban más-más fogalom tölti be a középfogalom helyét, vagyis azét a fogalomét, amely nem fordul elő a konklúzióban, csak a premisszában. Azt is láttuk, hogy adott feltételek mellett ezen formák inverzei, így a marxi $K-\dot{A}-E$, tartalmas formát jelentenek. Kimutattuk, hogy a formák közvetlen alapja az anyagi munkafolyamat $T-E-C$ -je. S azt is, hogy ennek kategoriális formái általános meghatározásaitak nem a közvetítési folyamatban betöltött funkcionális helyükből, hanem mélyebb strukturális összefüggésekből nyerik. Így a $T-E-C$ -be és tartalmi változataiba az $E-T-C$ -be és az $E-C-T$ -be nyugodtan behelyettesíthetjük a három arisztotelészi alakzat rövid formuláját: az $E-K-\dot{A}$ -t, $K-E-\dot{A}$ -t és $E-\dot{A}-K$ -t. Ezzel az arisztotelészi következtetési formák az eredeti közvetítési folyamatra redukálódnak. Arra az anyagi folyamatra, amelyből eszmei folyamatként produkálódnak. Csak úgy különböznek tőlük, mint a tükrökép a tükrözött tárgytól.

Mindezt számba véve nem kétséges, hogy az emberi gondolkodásfolyamat logikai formáinak forrásánál állunk, amely forrás íme Lenin posztulátumának megfelelően erőszakosság nélkül bontakoztatható ki a termelőmunka folyamatának társadalmi gyakorlatából. Lenin a *Materializmus és empiriokriticizmusban* „a zavarosfejű machisták” és utódaik „tájékoztatására” ezt írta: „Csemisevszkij szerint, mint minden materialista szerint (beleértve a dialektikus materialistát is – Sz. J.), a gondolkodás törvényeinek nemcsak szubjektív jelentőségük van, vagyis a gondolkodás törvényei a tárgyak tényleges létezésének formáit tükrözik vissza, teljesen egybevágnak ezekkel a formákkal, s nem különböznek tőlük.”¹³

A KÖVETKEZTETÉS GONDOLATI FOLYAMATA, MINT A FOLYAMATOS GONDOLKODÁS FORMÁJA ÉS A LOGIKAI GONDOLKODÁS FORRÁSVÍDÉKE

Számot kell még adnunk arról, hogy miért a következtetési folyamatból és nem e folyamatokban már asszimilált egyszerű elemekből, gondolati aktusokból, fogalmakból és ítéletekből próbáltuk kibontani a gondolatfolyamat döntő formai meghatározásait. Hiszen a logikai irodalomban, amennyiben nem formalizált logikáról, nem a matematikai logikáról, hanem formális vagy dialektikus logikáról van szó, bizonyára nem helytelenül az „egyszerűtől” haladnak az „összetett” felé, a fogalomtól az ítéleten át a következtetés felé.

Csakhogy éppen ez az egyszerűbb és összetettebb rejt magában problémát. Egy relatív totalitás keretein belül, ha csak nem elszigetelt egyediségek mechanikus halmaza ez a „totalitás”, az elemek magukon viselik a fejlettebb forma fontos jegeit. Ez teszi

¹³ LÖM 18, Kossuth, Budapest 1964, 338–339. o. (Kiemelés tőlem – Sz. J.)

egyáltalán lehetővé szerves kifejlődésüket a teljes formába. A következtetés nem három ítélet mechanikus vonatkozása, hanem a fogalmat és ítéletet szintetikus magába foglaló alakulat. S azért foglalhatja szervesen magába ezeket, mert a fogalmakban és ítéletekben már csirájában megvan a következtetés, mint magban a kifejlődő növény. J. G. Fichte jóval a hegeli logika – valóban a logikát, a fogalom, ítélet és következtetés elméletét tartalmazó részének – megjelenése előtt, 1812-ben „A logikának a filozófiához való viszonyáról, azaz a transzcendentális logikáról” írva pompásan fejtette ki – legalábbis, ha kiemeljük az idealista környezetből – azt a századvégi fichteizáló irodalom által ellaposított és meg nem értett gondolatát, amely ezt az összefüggést először világítja meg. „Minden valóságos gondolkodás ez a szintetikus egység s ezért szillogizmus. Nincsen fogalom ítélet és következtetés nélkül, mert a fogalom csak a felfogásban van („der Begriff ist nur im Begreifen”), ezért az ítéletben, ám minden ítélet egy törvény szerint folyik le és ezért következtetés a törvényből, ennek alkalmazása az előttünk álló esetre. Így megfordítva: ítélet sincs fogalom nélkül, mert az ítélet olyan felfogás, amely felfogásmódot éppen fogalomnak neveznek. Hogy ítélet nincs következtetés nélkül, ezt már az első tagnál kimondottuk . . . Tehát, hogy a három egyike mi, az csak úgy érthető meg, ha mindháromat megértjük ezek egységéből . . .”¹⁴ Ezt az egységet pedig a következtetés képviseli fejletlen és fejlett, „magánvaló” és „magáértvaló” formájában.

Nincs olyan fogalom vagy ítélet, amely legalábbis konkrét szituációkban ne lenne eredetileg következménye valamilyen előtételnek. Csakhogy ez az előtétel két gyökeresen különböző forma lehet: 1. explikált *gondolati* előfeltevés, amelyből a fogalom vagy ítélet következik, vagy 2. *reális extramentális* előfeltétel, amelynek a tapasztalatba jutó nem explikált, implicit elemei vezetnek el a fogalomig, vagy ítéletig.

Ha adott szituációban kimondják a fogalmat: „veszély” – ez a fogalom a szituáció megértését és közlését jelenti. Többet jelent bármely ösztönös, reflexes reagálásnál. A megértés egy factum brutum megértése, mondjuk egy riadt és riasztó kiáltásé. Ezt spontánul is alappal bírónak fogva fel, kifejlett formában így következtetnek:

E – K A hang riadt kiáltás.

K – Á A riadt kiáltás veszélyt jelez.

E – Á A hang veszélyt jelez. Vagy egyszerűen: veszély!

De ugyanez a következtetés lehet a cselekvés ősi szituációiban egyszerűen olyan ember és környezet között lefolyó közvetítési folyamat, amelynek „premisszái” a szituációban adott reális extramentális előfeltételek, s csupán a konklúzió, a fogalom vagy ítélet tudatos, jóllehet konklúzió jellege eltűnt, vagy pontosabban szólva: ki sem fejlődött még. Tehát: a) a factum brutum a kiáltás, b) ennek általános jellege a veszélyhelyzettel kapcsolt riadság, amely relatív gyakorisága miatt már az állatok életében nagy szerepet játszik. Példa rá a vetési varjak „örszem” madarának vészjelző rikoltása, amely közvetlen válaszreakciót vált ki, a varjak szétrebbenését. Az emberben sem kapnak e mozzanatok feltétlenül artikulált kifejezést. Reagálhat rájuk állati módon, ösztönös válaszreakcióval.

¹⁴ J. G. Fichte Werke, herausgegeben von Fritz Medicus VI. 346. F. Meiner, Lipsce 1912.

És reagálhat másképpen is. Az állatvilágból örökölt pszichikai folyamatban intuitív közvetlenséggel ragadja meg a rikoltás jellegét. De a veszély-fogalom már magasabbrendű, gondolatilag rögzített, nyelvilleg megformált képződmény, ami állati eleivel ellentétes viselkedési módot vált ki. Nem közvetlen válaszreakciót, hanem figyelemkoncentrációt, *a fogalmilag rögzített szituáció felülvizsgálását*. A gondolati aktus végeredményét rögzítő elementáris absztrakció-folyamathoz a körülményes szillogizmus szerkezet nélkül lefolyó gyakorlati gondolkodás forma az E–K–Á még igen közel áll: „A hang, lévén riadt kiáltás, veszélyt jelez.”

Ugyanez a helyzet a munkaeszközzel, egy készentalált természeti tárggyal; a tárgy védelemre-támadásra alkalmas letört faág: „ez az ág dorong, alkalmas fegyver”, ami a közvetlen következtetés primitív formája. Az egyedi tárgy képe a tárgy különös használhatóságánál fogva felidézi azt, ami általában ebből következik. Használat és használhatóság így rendeli az egyedi tárgyat egy általános cél alá, illetve – fejletlenebb fokon – teremti meg maga ezt az általános célt.

E következtetési forma, mint mondtuk, ráépül az állatoknál meglévő, idegi folyamatokban közvetlen módon megvalósuló pszichikai mechanizmusokra. De nem dialektikus ellentmondás és mélyreható konfliktusok nélkül!

A bottal megvert kutya fél a bottól, mert a feltétlen reflex, a veszély-szituáció kerülése, kialakította benne feltételes reflexként a bot kerülését. Más szituáció persze a bottal kapcsolatban is más feltételes reflexet alakít ki. A kettő együtt is megőrizhető oly módon, hogy nem a bot, hanem a vele tett gesztus válik meghatározóvá. A gazdája botját szájában cipelő kutya a botot nyilván kellemes oldaláról fogja fel. Az így kialakult bonyolult reflex láncolatok azonban sohasem következtetések, mivel a reflex ívekre épülő idegi sztereotípiák merevek és korlátoltak, nem óvják meg az állatokat váratlan veszélyektől. Ezt eléggé tanúsíthatják házi állataink alkalmazkodási nehézségei a nagyvárosi közlekedés felgyorsult ütemében. Vagy az olyan esetek, mint a „vakmerő” kaukázusi sasé, amely a hangsebességgel szálló repülőgépet is bátran megtámadja, az inadekvát alkalmazkodás iskolapéldájaként.

A társadalommal és a hordaegyedek társadalmiasodásával létrejövő gondolkodási aktus viszont olyan közvetítési folyamat, amely éppen a bejárt és megszokott eredeti asszociációs pályákat szakítja szét, hogy mélyebb-szélesebb és reálisabb kapcsolatokat teremtsen meg az ember és a tárgyi világ között, a szituációk adekvát megoldásaként. A sas szeme sokkal messzebbre ellát, mint az emberé, de az ember szeme sokkal többet meglát a dolgokon és helyzeteken, mint a sasé (Engels). Ahogyan a munkaeszköz az ember és természet eredeti spontán kapcsolatát, a természetes egységet kettészakítja s a szembeállítottak egységét csak magasabb színvonalon teremti újjá, úgy szakítja ketté és állítja szembe egymással a társadalmi fejlődés objektív folyamatában az emberi gondolkodás megszokott beidegzett sémákká vált képzetkapcsolatokat és teremti meg ezekkel szemben a saját relatíve önálló mozgását, hogy magasabb síkon, a tárgyilag rendezett fogalmilag leképzett világ – nem pedig a pusztá önfenntartásra irányuló szűk képzetek segítségével – maga alá rendelje, hatalmába ejtse, ha tetszik elsajátítsa az objektív valóságot, benne a saját szubjektív természetét is.

Ez azonban nem a képzetasszociációnak, vagy a gondolkodás elszigetelt fogalmainak, ítéleteinek formájában történik, hanem a gondolkodás folyamatos formájában, a következtetés kifejelett, vagy ki nem fejelett formájában, amely kifejeletlen forma lényegében

egybeesik az absztrakció dialektikus materialista módon felfogott menetével, az Engels emlegette „elvonatkoztató és következtető képességgel”.¹⁵

Ismeretes filozófiatörténeti tény, hogy a logika, jelesül a formális logika polgári elméletei többségükben egyoldalú figyelmet szenteltek az ítéletnek. A gondolkodás forrásvidékeit kutatva, ítéletcentrikus álláspontjuknak megfelelően az olyan alany nélküli állításokat kutatták elsősorban, amelyek adott esetben ítéletek, jóllehet alanyukat a külső tárgyi feltételekben hordozzák. Ilyen alany nélküli kijelentés az „esik”; a külső körülmények mutatják meg, hogy mi is esik voltaképpen, hó-e vagy eső.

Bizonyára jobban és mélyebben bevezet bennünket a gondolkodás és nyelv keletkezésének forrásvidékébe az olyan szavak problémája, amelyek egyszerre lehetnek főnevek is meg igék is, következésképpen alany- és állítmánynélküli mondatok, kijelentések. Minél mélyebben hatolnánk a nyelv történetébe, annál több, a nyelvtudomány által feltárt, elméletileg rendszerint helyesen értékelt, csak éppen a logikai folyamatok szempontjából át nem világított ténynek a birtokába jutnánk, amelyek azt tanúsítják, hogy a mai differenciált nyelvekben kifejlett beszéd különböző részei sem tartalmilag, sem formailag nem különültek még el világosan egymástól, s a közvetlenül adott szituációk általános feltételei alapján mutatnak szintaktikai, morfológiai és szemantikai különbségek irányába. Főnév és ige, szó és mondat dialektikus ősegyesége a nomenverbum. A magyar „fagy” szó éppoly plasztikus kifejezése ennek, mint a „tér” szó. A nomenverbumok olyannyira uralkodtak a nyelv fejlődésének kezdetein, hogy számos nyelvben ma sem haladták túl, vagy nem haladták radikálisan túl ezt a formát, sőt egyes nyelvészek állítása szerint a voltaképpeni túlfejlődés csak az indogermán és szemita nyelvekben történt meg, ami kétséges. De még ezek is, s ez kétségtelen, megőrizték a cseppfolyós átmeneteket a főnévi és igei mondatok között.¹⁶ Ha ez így van – márpedig így van –, akkor a differenciálatlan

¹⁵ MEM 20, Kossuth, Budapest 1963, 452. o.

¹⁶ E. Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: *Die Sprachen*. B. Cassirer, Berlin 1923, 233. o. A magyar nyelv nomenverbumainak problémájához lásd Benkő Loránd: Zur Frage der uralischen Nomenwerke im Lichte der ungarischen Sprachgeschichte. *Symposion über Syntax der uralischen Sprachen*, herausgegeben von Wolfgang Schbächter. 36–45. Von den Hoeck, und Ruprecht in Göttingen. A nyelvtudósok jelentős része ma kétértékű (ambivalens) gyökérmorfémát lát a nomenverbumokban, s a dialektika nem ismeretében, a kétértékű matematikai logika hatására *vagy* a nomen, *vagy* a verbum mozzanatot látja egyértelműen meghatározónak olyannyira, hogy az eredeti értelemben vett ambivalencia *kétértelműsége* is eltűnik formállogikai azonosságban. A kettő dialektikus egységét, amely – Marxszal szólva – közvetlen kettősség is, vagy nem kevésbé dialektikus kettősségét, amely közvetlen egység is, nem ismerik fel és el. Benkő történelmi felfogása alapján mélyebbre megy, mikor kifejti: „A 'nomenverbum' megjelölés az egyes urali nyelvekben, különösen a mai magyar nyelvben némileg anakronisztikus. Ha az egyes nyelvek, különösen a jelenkor nyelvrendszereit vesszük tekintetbe, akkor ennek eredménye az, hogy az egyazon formában egyaránt megjelenő szópárok lényegében kétértékű (ambivalens) gyökérmorfémák, amelyek a szófajok kialakulásánál szintaktikailag és morfológiailag, sőt részben még szemantikailag is differenciálódtak. Nyelvtörténetileg azonban más a helyzet. Amikor a nyelvtörténet menetét követjük nyomon, egyre erőteljesebben csökken a különbség a szó és mondat, a szófajok és mondatrészek között, végül úgy szólván már nincs is meg; ebből a nézőpontból kiindulva tehát a kétértékű gyökérmorfémák egyre inkább egy egységes nyelvi kategória jegyeit veszik fel. A nomenverbum műszót ily módon – a magyar nyelv vonatkozásában is – ebben az értelemben, nyelvtörténeti aspektusában kell felfognunk.” 37. o. Az egységes nyelvi kategória közvetlen dialektikus kettősségéről gondoskodik Benkőnél a kettős megnevezés: nomen-verbum, és megfordítva a kettősség közvetlen egységéről az, hogy egységes nyelvkategóriaként mutatta be.

nyelvi formák, amelyek a ma továbbélő ősi nyelvekben egy tökéletesen differenciált gondolkodás hordozói, indirekte mégiscsak elősegítik a gondolkodás ama differenciálatlan stádiumainak megértését, amelyek az emberi fejlődés kezdetein ezekben a grammatikai sajátosságokban fejeződtek ki.

A nomenverbum mint egy következtetési folyamat végszava eszerint eredetileg éppúgy lehetett a kifejlődő gondolkodás zárótételeként egy fogalomba „befejlődött” ítélet, mint egy ítéletbe kifejlődő fogalom. A fogalmat és ítéletet együtt tartalmazó alapsejtből a későbbi gondolati fejlődés bontja ki mindazt, konkrét külterjes gazdagsággal, amit a nomenverbumban még a külső feltételekre bíz, kibontja az előtételeket. Az előtételt mint immár nem külső reális előfeltételt, amit csak intuitíve fog fel, hanem mint artikulált fogalmakat kibontakoztató ítéletet mondja ki, s a zárótételt ennek valódi gondolati következményeként, amely explicált előzményekből folyik.¹⁷ A „fagy” következményből ez a következtetés lesz:

Itt és most csikorog a hó.

A hócsikorgás fagyot jelent.

Tehát (itt és most) fagy.

A példa mindennaposága figyelemre méltóan erősíti meg azt a korábbi – és a fogalmi gondolkodás elméleti feldolgozásában a dialektikus logikában módszertani elvként is felhasznált – állításunkat, hogy a gondolkodás legfejlettebb fokán is reprodukálódnak a fejletlen formák lényeges meghatározásai.

¹⁷ Hegel, aki ráérez erre az átmenetre, a következőt mondja: „A következtetés különböző formái . . . folyton-folyvást érvényesülnek megismerésünkben. Ha például valaki tél idején reggel ébredés-kor a kocsis csikorgását hallja az utcán, s ezáltal az a gondolat támad benne, hogy bizonyára erősen fagyott („dass es wohl starke gefroren haben möge”), ezzel a következtetés egy műveletét hajtja végre, s ezt a műveletet naponta megismételjük a legkülönbözőbb komplikációkban.” *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai* I, Akadémiai, Budapest 1979, 279. o. Hegel, tudomásom szerint, nem tárgyalja és nem használja fel a gyökérszavak problémáját filozófiailag, csak a kínai nyelvvel kapcsolatos történelmi jellemzésüket adja. Fichte viszont tudatosan is tárgyalta – nem véve számba az általunk kidolgozott logikai összefüggést –, a kor nyelvtudományi adataira támaszkodva, 1795-ös *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache* c. tanulmányában, amely a XIX. század evolucionalista nyelvtudományának számos termékeny szempontját előlegezi.

SUMMARY

JÓZSEF SZIGETI: THE FORMAL PROCESS OF LOGICAL THINKING AND THE MATERIAL PRODUCTION

This essay is an analysis of the social process of immediate material production, the labour-activity of the one and the many taken together and separately as a birth-place of the rational thinking, i. e. of the logical process of concept, judgement and inference. The production of ideas, notions, the production of consciousness itself appears in this sphere – according to Marx – “as the immediate consequence of our material activity and behaviour” (MEM 3. v. 24. p.) Among the forms of the logical activity (taking its material from the reality) it is the inference which has the character of a synthetical form, being the beginning and the endresult of the cognitive mental process; every abstraction is already in a germinal form an inference. The inference however is nothing else as a mental reproduction of the objective mediation-process of the ontic categorical relations of individuality (abbr. I), particularity (P), universality (U). The mental reproduction in its structure is devoid of any object-specific trait. The objective mediation process validates itself in every specific sphere of nature and society. For the elementary forms of inference however a special form of

mediation becomes the fundamental determinant: the mediation which takes place in the labour process between the object of labour (abbr. O), the implement of labour (I) and the aim of labour (A). The analysis proves that the mental dialectic of inference: I–P–U may be reduced to the material dialectic of the formal mediation process of O–I–A, to the form out of which the inference was originally produced, developing further into higher forms – in ultimate analysis – under the compulsion of the social praxis taken in its total extension and intension. This fundamental connection is further strengthened by help of the inner articulation of the theory of dialectical materialism. DM examines the deciding relation between reality (R) and concept (C) – ultimately between being and idea, matter and mind – connected to the relations of reality to reality (RR), of concept to concept (CC), of reality to concept (RC) and of concept to reality (CR). The RR relation is the ruling aspect of the objective dialectic or ontology, the CC relation is that of the subjective dialectic or logic, whereas the relations RC and CR are the interconnected ruling aspects of objective and subjective, i. e. the ruling aspect of gnoseology. The internal unity of the material of the three aspects of inquiry has a guarantee in the fact that each relation plays a certain specific part under the ruling point of view of the given sphere of research.

AKKOR ÉS MOST . . .

Az „akaratszabadság”-ról 20 év után. Második rész *

FÖLDESI TAMÁS

II. A TÁRSADALMI DETERMINÁCIÓ SAJÁTOSSÁGAI

1. A társadalmi determináció régebbi és mai felfogása

A következőkben az a feladatunk, hogy megvizsgáljuk, hogyan érvényesülnek a jelenségek általános determinációs vonásai a társadalomban, az emberek egymás közötti kapcsolatában, cselekedeteiben, akaratukban, hogyan *ötvöződik össze a filozófiai általános és a társadalmi sajátos* a társadalmi determinációban.

Ilyen jellegű elemzésre már az *Akaratszabadság problémájá*-ban is sor került, az általános filozófiai részt ott is egy, az akarat sajátos determinációjára vonatkozó fejezet követte. Noha ennek a fejezetnek alap gondolata, hogy az emberi akarat determináltsága lényegesen különbözik az alacsonyabbrendű élő vagy élettelen jelenség determináltságától, a könyvben alkotott emberkép mégis némileg leegyszerűsített, magán viselte az akkori idők ember- és társadalomfelfogásának számos jegyét. Ebben a periódusban még erősen érezte hatását a sztálini törvénykoncepció, amelyben az ember elsősorban a törvények által determinált jelenségként jelent meg, akire – ha tetszik, ha nem – a törvények rákényszerítik a maguk akaratát, és háttérbe szorult az a gondolat, hogy a társadalmi törvénynek elengedhetetlen mozzanata az emberi cselekvés, amely lényegesen módosíthatja a törvények érvényesülését. Gyakorlatilag hiányzott ebből a felfogásból az a Marxtól származó és később a lukácsi ontológia alap gondolatává váló nézet, amely szerint a törvények csak alternatív döntéseken, azaz emberi választásokon keresztül érvényesülnek, hogy a törvény és az alternatíva egy folyamat két elválaszthatatlan pólusa. (Az 50-es évek ideológiai inhomogenitására utal, hogy ugyanakkor rendkívül erőteljesen húzták alá a néptömegek történelemformáló szerepét, de a történelemformálást és a törvények érvényesülését elszakították egymástól.)

E koncepció nyomán a mechanikus materializmustól elválasztó leglényegesebb különbséget abban láttam, hogy míg az az ok-hatást közvetítés nélkül képzelte el, addig a marxista felfogásban a *külső okok az ember közvetítésével* hatnak. Az ember szerepének ilyen értékelése egyoldalúság, amely háttérbe szorítja az ember aktivitását, alanyiságát, ezért a könyvben az ember szerepe jelentős részben közvetítő. Ez nyilvánul meg abban is, hogy az ember célkitűző tevékenysége kevésbé értékelődik, és amennyiben igen, elsősorban az domborodik ki Lenin alapján, hogy a célokat végső fokon – szintén – az objektív külvilág szüli.

Ugyanakkor a könyv emberfelfogása ellentmondásos volt, már a továbblépés igényét is tükrözte. Ez fejeződik ki abban, hogy miközben a könyv tételelesen az ember közvetítő szerepét hangsúlyozta, tartalmilag kimutatta azt is, hogy az ember szerepe messze több

*A tanulmány első része a *Magyar Filozófiai Szemle* 1980/5. számában jelent meg.

mint közvetítés. Erről tanúskodik a könyv utolsó fejezete, amelyben lényeges szerepet kapnak nemcsak az akarattól független mozzanatok, hanem az akarattól függők is, valamint a szabadság megalapozása az akarat egyértelmű meghatározottsága esetén.

De erről tanúskodik a következő könyvből vett részlet is. „Az emberi akaratnál a szubjektív determináltság abban nyilvánul meg, hogy az emberi akarat létrejöttében közvetlenül maga az ember az aktív tényező, az ember tűz ki célokat, választja meg az eszközöket, mérlegeli a motívumokat és végül megéri az elhatározást, amely utasítás-ként saját cselekedeteiben objektivizálódik. Ebben az összefüggésben a szubjektum szó magyar nyelvi alakja, az alanyiság domborodik ki, az ember nem tárgy, hanem alanya saját akaratának és cselekvésének.” (Földesi Tamás: *Az akarat szabadság problémája*, 256–257. o.)

A könyv megírása óta eltelt két évtizedben egy árnyaltabb, a marxizmus klasszikusainak tanításaira jobban támaszkodó társadalom- és emberkonceptió bontakozott ki, és ez érezhetően befolyásolta a társadalmi determinációról alkotott felfogást is. E koncepció szerint az emberiség létrejötté, a társadalom kifejlődése *kettős jellegű*. Egyrészt a természet kiteljesedése, újabb ugrásszerű fejlődési foka, s ez abban is megnyilvánul, hogy a természet törvényeinek alávetett ember fizikai és biológiai lény marad, akinek élete elválaszthatatlan a természettel való állandó kölcsönhatástól. Másrészt az emberrel valami minőségileg új kezdődik. Az ember nemcsak része a természetnek, hanem ellentéte is, akinek történetét egyre növekvő mértékben nem természeti jellege, hanem társadalmisága határozza meg. Az állatvilággal bezárólag a természeti jelenségek kialakulását, fejlődését a természeti környezet változásai és kisebb mértékben a jelenségek fizikai és biológiai sajátosságai befolyásolták. Ezzel szemben az ember Gordon Childe szavaival – nem egzisztencialista értelemben – *önmagát teremti*. Marx gondolata alapján az ember az első lény, aki „viszonyul a természethez”, aki nem pusztán függvénye a természetnek, hanem belőle kiemelkedve *munkájával* olyan új létszférát hoz létre, amelyben a legkülönbözőbb objektivációkkal, az emberek kölcsönös tevékenységével egy önmaga alapjain fejlődő társadalom jön létre. Az ember fokozatosan szabadabbá válik, a természettel vívott harcában fokozatosan uralma alá hajtja a természet bizonyos szféráit, „humanizálja a természetet”, és ha ellentmondásosan is, de a társadalmi szabadság különböző formáit is kifejleszti. Az emberlét egyik legjellegzetesebb jegye tudata és tudatossága, amely minőségileg különbözik az állati pszichétől, s amelynek a nyelvvel együtt alapvető szerepe van az emberi társadalom fejlődésében.

Az emberi tudattal egy külön „világ” jön létre, amely számtalan szállal kapcsolódik az ember létehez, és amely képessé teszi a munka és más emberi tevékenységek igényeinek megfelelően az embert arra, hogy a közeli és távoli jövőt – jól-rosszul felvázolja, és cselekedeteit az így felvázolt célokhoz kapcsolja.

Az emberiség társadalmi-történeti fejlődése, amely a társadalmi lét és tudat eddig nem ismert minőségileg új formáit, az emberi viszonylatok sokrétűségét hozza létre, *új determinációs formák* kialakulását is előidézi, amelyek sajátos kapcsolatba lépnek a már eddig is meglévővel, új determinációs struktúrát alkotnak.

A társadalmi determináció első legjellegzetesebb sajátossága, hogy az ember *kettős szerepkörben* jelenik meg: egyszerre *aktív determináló* és ugyanakkor *determinált* is, s a két szerepkör bonyolult kölcsönhatásban áll egymással, szakadatlanul átmegy egymásba. Különösen kiemelendő ebben a gondolatban az aktív jelző, passzív formában ugyanis a

jelenségek egyetemes kölcsönhatása részeként minden élő és élettelen jelenség determinál, hatással van másokra. Az aktív jelző arra utal, hogy az ember nemcsak spontánul hat a természetre és a társadalomra, hanem ha ellentmondásosan is, de növekvő mértékben *tudatosan is* (figyelembe véve a tudatosság különböző fokait). Ennek következtében gyökeresen új determinációs struktúra jön létre, míg az állatvilágig bezáróan a természet az egyes jelenségeken keresztül önmagát determinálja, és az egyes jelenségeknek csak kisebb-nagyobb közvetítő funkciójuk van, addig az embernél az osztatlan determinációs struktúra megbomlik, az egységes anyagi világ két különböző formában *objektumként* és *szubjektumként* jelenik meg.

Ezek viszonyára már nem az a jellemző, hogy az objektum a szubjektumon keresztül önmagát határozza meg, hanem egy igen bonyolult és történelmileg változó kölcsönhatás. Ennek kezdeti periódusára, az embernek az állatvilágból való hosszú kiemelkedési folyamatára ugyan még az jellemző, hogy az objektum dominál a szubjektum felett, és ezzel összhangban a szubjektum szerepe a determinációs struktúrában még alárendelt. A későbbi periódusokban már egyre növekvő mértékben érvényesül a szubjektum önmeghatározó, öndetermináló funkciója, illetve az objektum különböző szféráit lényeges mértékben determináló funkciója. A szubjektum (az ember, az emberiség) tehát egy viszonylag önálló determinációs tényezőként jelenik meg, amely önmagát és az objektumot különböző mértékig determinálja. Ugyanakkor az objektum, noha elveszti a kezdeti periódusra jellemző osztatlan dominanciáját, lényeges determináns marad, amelynek szerepét az emberi társadalom fejlődésénél az emberi akarat és cselekvés meghatározottságánál sohasem szabad figyelmen kívül hagyni. Hogy mennyire őrzi meg determinációs primátusát, az a determinizmus viták tanúsága szerint nem egyértelműen tisztázott a marxista filozófiában. Van olyan felfogás, amely szerint az emberi akaratelhatározásoknál az emberi tudatot illeti meg a determinációs elsőbbség. Így pl. Bihari Mihály szerint „a konkrét társadalmi lét szférájában a pszichikum determinációs elsőlegessége érvényesül”. (Bihari M.: „A 'teljes determinizmus' ember és társadalomfelfogása.” *Jogtudományi Közöny*, 1977/1, 11. o.) Nézetem szerint a valóságos viszony bonyolultabb, s ezért vitatható azt állítani, hogy a pszichikumnak általában determinációs elsőlegessége van. A kérdés komplexitására utal, hogy az elvezet az anyag elsőlegessége és a tudat másodlagossága jelenkori értelmezéséhez, abban a formában, hogy vajon a tudat másodlagossága kifejeződik-e determinációs másodlagosságában is. (A probléma részletes elemzésére a későbbiekben visszatérünk.)

A társadalmi determináció másik, az előbbivel szorosan összefüggő, sőt belőle fakadó sajátossága: az öndetermináció alapvetően megnövekedett szerepe az élettelen és élő jelenségek világához képest. Önmeghatározottság természetesen érvényesül a mega-, a makro- és a mikrovilág különböző területein. Gondoljunk pl. az égitestek fejlődésére és ezen belül a nap szakadatlan sugárzására, amely belső atomi folyamatainak következménye, vagy az élő szervezetek homeosztázisára, azon sajátosságára, hogy a külső hatások ellenében megkívánja őrizni az élő folyamatot biztosító belső egyensúlyt. Ezeknél a jelenségcsoportoknál azonban az önmeghatározottság spontán természeti folyamat, amely teljesen alárendelődik a természet törvényeinek, „menetrendjének”.

Ezzel szemben az embernél az önmeghatározottság minőségileg magasabbrendű formái jelennek meg annak következtében, hogy a szubjektum meghatározottságában növekvő szerepet játszik maga az *emberi tudat* és ezzel a természetben ismeretlen formák kerülnek

előtérbe. A szubjektum öndeterminációjának egyik legjellegzetesebb vonása, ahogy azt Lukács György Marx nyomán kimutatta: *teleologisztikus jellege*. Az ember általában nem spontán módon reagál a hétköznapi vagy történelmi távlatait érintő társadalmi-történelmi szituációkra, hanem elemzi, értékeli azokat és képessé válva a jövő bizonyos fokú előrelátására, célokat tűz ki és eszközöket választ céljainak megvalósításához.*

Mindez természetesen olyan pluszt ad az emberi magatartások determinációjához, amely sajátosan emberi és amely közvetlenül nem vezethető le sem a természeti, sem a társadalmi környezetből. A teleologisztikus jelleggel szorosan összefügg az emberi öndetermináció egy másik alapvető, a maga kiteljesedtségében sajátos emberi funkciója, a *választás*. Az ember célokat és eszközöket választ, és választása alapvetően determinálja magatartását és annak következményeit.

2. A választás: illúzió vagy tény?

A választás mozzanatával el is érkeztünk az akaratszabadságról folyó vita első neuralgikus pontjához, amely jellegénél fogva éles összecsapások színtere. A viták két egymással szorosan összefüggő kérdéskomplexumra terjednek ki: az első lényegében akörül folyik, hogy létezik-e valóban emberi választás, avagy az ember csak azt hiszi, hogy dönt, de valójában nem választ. A másik pedig akörül, hogy a választás meghatározott-e és amennyiben igen, akkor hogyan, mi módon.

Az első probléma első pillanatban mesterkéltnak és az élettől elszakadtnak tűnik, mivel a mindennapi tudatban a legkisebb kétség sem merül fel aziránt, hogy az embereknek általában van választási lehetőségük, sőt életük – ha nem is egzisztencialista értelemben, és némi túlzással – szakadatlan választások sorozata. Köztudomású azonban, hogy a köznapi tudatban a helyes elemek mellett számos hiedelem is él (amelyet éppoly igaznak tartanak), s ezért önmagában az a tény, hogy a köznapi tudat magától értetődőnek tart valamit, egyáltalában nem biztosítéka annak, hogy a feltevés igaz.**

A választás realitását az akaratszabadságról folyó vita során elsősorban azok a jogászok kérdőjelezték meg, akik az akarat egyértelmű meghatározottságának híveivé váltak. Jómagam nem tartozom közéjük: az *Akaratszabadság problémájában* azt az álláspontot képviseltem, amely szerint az emberi determináció egyik sajátossága, hogy az ember dönt, választ. Ezt a nézetet azonban az előbbieket következetlennek tartották: úgy vélték, hogy ha valóban csak az az akarat keletkezhet, amely létrejött, akkor a választás illúzió, mert a választás fogalmának „*conditio sine qua non*”-ja, hogy az ember másképp is választhasson,

*A teleologisztikus jelleggel kapcsolatban az akaratszabadságról szóló vitában felújult az okságról és célszerűségről Kant óta folyó polémia. Az alapkérdés itt is: hogyan viszonylik ez a két forma egymáshoz? Vajon az emberi döntések teleologisztikus jellege alárendeltté teszi az okságot, s ennek következtében az egy- és sokértelműséget illető álláspontoknak is meg kell változniuk, vagy sem? Ezekre a kérdésekre a későbbiekben, a választás meghatározottságáról szóló részben térünk ki.

**Hogy mennyire megkérdőjelezhető az a köztudati elképzelés, hogy a felnőtt ember minden szabadnak érzett döntése valóban szabad-e, azt Freud és követői munkássága igazolja. Bárhogy is vélekedünk a freudizmus értékéről, az aligha tagadható, hogy szabadnak érzett döntéseink legalább egy részét olyan tudatalatti tényezők befolyásolják, amelyekről nincsen tudomásunk, s így a döntés egészét szabadnak érezzük.

mint ahogyan döntött. Mivel ez a feltétel még az embernél is hiányzik, a választás pszeudo-fogalom, amelyet tulajdonképpen ki kellene iktatni a filozófia szótárából.*

Ezzel a felfogással azonban nem lehet egyetérteni. Ez az értelmezés ugyanis egyetlen mozzanatot ragad ki a választás sokoldalú viszonylataiból (a választás feltételezett egyértelmű meghatározottságát), de figyelmen kívül hagyja a többi, ugyancsak lényeges vonatkozást. Ennek következtében egy olyan mozzanatot abszolutizál, amelyben a választó ember azonos a nem választó természeti jelenségekkel vagy élőlényekkel és ezáltal különbségük óhatatlanul háttérbe szorul, sőt semmivé válik.

A marxi társadalomfelfogás egyik alapvető materialista gondolata szerint az ember beleszületik meghatározott társadalmi-gazdasági formációkba, társadalmi viszonyokba, és azok fejlettsége meghatározza azt a mozgásteret, amelyen belül az embernek lehetősége van különböző cselekedetekre. Ezek az objektív lehetőségek – hűen vagy torzul (eltekintve az átmeneti fokoktól) – tudatosulnak, az ember alternatívákba foglalja a felismert lehetőségeket, célokat tűz ki, eszközöket állapít meg és választ közöttük. Lukács György szerint ez a folyamat kettős jellegű: „Az a valóságos társadalmi folyamat, amelyből mind a célkitűzés, mind pedig az eszközök megtalálása és alkalmazása fakad, határozza meg éppen a lehetséges kérdések és feleletek, a ténylegesen megvalósítható alternatívák konkrétan körülhatárolható mozgásterét . . . Ezzel azonban csak egyik oldalát vázoltuk. A mindenkori mozgáster még oly körülhatárolt leírása sem szünteti meg azt a tényt, hogy az alternatíva aktusa tartalmazza a döntés, a választás mozzanatát és hogy az emberi tudat e döntés 'helye' és szerve: éppen ez az ontológiailag valóságos funkció emeli ki ezt a tudatot a teljesen biológiai meghatározottságú állati tudatformák epifenomenalitásából.” (Lukács Gy.: „A munka.” *Magyar Filozófiai Szemle*, 1972/1, 25. o.)

A választás kérdésével azonban nemcsak azért kell foglalkozni, mert a marxista jogtudósok egy része kétségbe vonta realitását – hiszen a választás pusztán tényének igazolásával csak olyasmit domborítanánk ki, amit a köznapi tudat amúgy is magától értetődőnek tart –, hanem azért, mert egy marxista akaratszabadság koncepció megköveteli a választás mozzanatának általános értékelését, az emberképebe való beleillesztését. Ez azonban messze több mint a választás tényének elismerése, magában foglalja a választás jelentőségének és szerepének elismerését a társadalmi determináció folyamatában.

Mit fejez ki a választás mozzanata? Egyrészt azt, hogy van olyan terület, amely objektív lehetőség formájában többféle magatartást enged meg az ember számára. (Ilyen szféra lényegesen behatároltabb formában a természet vonatkozásában az állatok számára is rendelkezésre áll.) Másrészt azt, hogy az embernél a választás egy összetett társadalmi (pszichológiai és fiziológiai) folyamat, amelynek során az ember valóságosan értékkel, mérlegel, elhatároz. A választás tehát azt fejezi ki, hogy az ember dönt (és nem valami vagy valaki más), de egyben azt is, hogy ez a döntés nem mechanikus, nem automatikusan reflexszerű, hanem jellegzetesen emberi, amelyet a tudatosság, a gondolat és az érzésvilág, az ember személyisége és természetesen igen sajátos módon a külvilág befolyásol. A választás tehát a külvilág és az egyed közötti kölcsönhatás és öndetermináció minőségileg

*Pl. Eörsi Gyula a következőket írja: „Földesi . . . némi választási lehetőséget is elismer, és ezzel egyébként következetesen determinista álláspontjával némileg ellentétbe kerül . . . Választásról 'relatív' értelemben sincs szó, legfeljebb a választás illúziójáról, a választásról mint az akaratkialakítás egyik formájáról nem áll tehát az, hogy az egyén 'bizonyos fokig' választhat.” (Eörsi Gyula: *A jogi felelősség alapproblémái*. Akadémiai, Budapest 1961, 91–92. o.)

új formája, amelynek előzményei már a magasabbrendű állatoknál is meghatálthatók, és amely nem jellemzi sem az élettelen jelenségeknek, sem a növényvilágnak a környezethez való viszonyát. A választás fejlődési jegy, *a fejlettség fokmérője*, egyben a *közvetítettség* új, magasabb foka.

A választás mozzanatában az fejeződik ki, hogy az „ember szerzője” is saját drámájának, hogy – meghatározott feltételek között – maga csinálja történelmét. *De a választás lényeges eleme az ember determináló szerepének is.* Az ember azáltal nyomja rá saját bélyegét – objektívációk formájában – a társadalomra és a természetre, hogy választás formájában él a lehetőségekkel. Ezért ha nem akarjuk az akarat meghatározottságát egy leegyszerűsített társadalomkép keretén belül ábrázolni, amelyben az akarat csak determináltként jelenik meg, akkor kellően értékelnünk kell a választást mint az ember determináló determináltságának, aktivitásának-alanyiségének saját jegyét.

Végül a választás az ember *szabadságának* egyik megnyilvánulása. A marxista szabadságkonceptió szerint *az ember választásokon* keresztül valósítja meg a természet, a társadalom és az önmaga feletti uralmat. A szabadságnak tehát általában éppúgy feltétele a szükségszerűségek felismerése (vagy legalábbis a rájuk való ösztönös-tudatos támaszkodás), mint az előbbire épülő alternatívák meghatározása és a közöttük való döntés. Ezért hívja fel a figyelmet Ancsel Éva arra, hogy vigyázni kell, nehogy mechanikusan értelmezzük a szükségszerűség és szabadság egységéről szóló marxi gondolatot. Helyeslően idézi T. I. Ojzermant, aki a következőket írja: „A dialektikusan gondolkozó ember a szükségszerűséget, mint a valóság fejlődésének törvényszerű folyamatát fogja fel, amelynek keretei között a szükségszerűség realizálásának *különböző tendenciái, lehetőségei, formái* keletkeznek és tűnnek el, és ily módon megvalósul a *választás lehetősége*. (Ancsel Éva: *A szabadság dilemmái.*” Kossuth, Bp. 1972. 48. o.)

Csak kivételes esetben fordulhat elő, hogy a szükségszerűség teljesen elnyomja a választást: ilyen esetekben az ember csak akkor uralkodhat a természetén, ha egyféle módon cselekszik. Így pl. vannak olyan betegségek, amelyeknek meghatározott szakaszában már csak egyetlen gyógymód biztosíthatja az életben maradást. (Pl. az érszűkület előrehaladó fázisában az amputálás.) Az esetek túlnyomó többségében azonban az orvostudománynak is többféle gyógymód áll rendelkezésre, hogy a betegséget legyőzhesse.*

A választás realitásának problémáját élesen meg kell különböztetni a választás teljes determináltságának kérdésétől, s az első megléte (más determinált jelenségekhez hasonlóan) egyáltalán nem mond ellen – elvileg – determináltságának.

Pontosabban: az a tény, hogy valaki nem választhat másként, valóban megsemmisítheti a választást, de csak azokban az esetekben, ha vagy a külvilág zárja ki a választási lehetőséget, vagy az ember belső „tényezői” teszik lehetetlenné a választást. Előbbire

*Érdemes rámutatni arra, hogy Engels sokszor idézett gondolatát – „Mennél szabadabb tehát egy ember ítélete egy meghatározott kérdésben, annál nagyobb *szükségszerűséggel* lesz az ítélet tartalma meghatározott” („Anti-Dühring,” *MEM* 20, Kossuth, Budapest 1974, 112. o.) – nem helyes úgy értelmezni, hogy Engels e helyütt csak a szükségszerűség mennyiségét tekinti a szabadság mércéjének. Engels ugyanis azzal a felfogással polemizál, amely egyedül a választásban látja a szabadság megvalósulását, és ezzel a koncepcióval szemben valóban a szükségszerűséget érdemes aláhúzni. Hogy azonban Engels nem a döntés nélküli szükségszerűséggel azonosította a szabadságot, hanem a döntést is elengedhetetlen elemnek tekintette, azt az előbbi idézet előtti gondolata is fémjelzi, amely szerint „... az akarat szabadsága nem jelent egyebet, mint azt a képességet, hogy hozzáértéssel dönthetünk”.

példák az elemi csapások bizonyos formái, pl. ha árvíz esetén az úszást is megakadályozó árhullám ragadja el az embert, az utóbbira a bénulásos mozgásképtelenség (a mozgás viszonylatában), vagy az elmebetegségek bizonyos fajtái.

Felvetődhet a kérdés, hogy a választás korlátainak hangsúlyozásával nem keverjük-e össze az *akaratszabadság* és a *cselekvési szabadság* egymással összefüggő, de nem azonosítható problémáját? Ezt a kérdést az indokolja, hogy az akaratszabadság „klasszikus” problémájánál az vizsgálendő, hogy viszonylik az akarat az összes determinánsokhoz, és ebből a szempontból (ezen a szinten) közömbös, hogy milyenek a determinánsok (kényszerítőek vagy ösztönzőek). Ezzel szemben a cselekvési szabadságnál arra keressük a választ, hogy a külső vagy belső feltételek megengednek-e többféle cselekedetet, vagyis ebben az esetben nem a determinánsok összességéhez viszonyítunk, ezen a szinten már előtérbe kerül a determinánsok különbsége is.

Kétségtelen, hogy a választás realitásának kérdése elsődlegesen a cselekvési szabadság viszonylatában merül fel, hiszen a választást a cselekvési szabadság szinonimájaként értelkeljük, amelynek megléte vagy hiánya a determinánsok meghatározott válfajaitól függ (az árhullám, a bénulás kizárja, míg más determinánsok, pl. a társadalmi „történeti” mozgástér behatárolja a cselekvési szabadságot). Ugyanakkor a választás problémája az akaratszabadság szempontjából is releváns kérdés. Itt azonban két különböző – egymással össze nem keverendő – összefüggésben jelenik meg. Először az akarat megszületésének *pillanatára* vonatkoztatva („születhet-e akkor más döntés is?”) és másodszor az akarat *létrejöttének* folyamatára vonatkoztatva. Ebben az esetben a vizsgálat tárgya: közvetlenül döntő szerepe volt-e a szubjektumnak az akaratelhatározás kialakításában. S ha az elsőre az akarat szabadságának tagadói nemmel válaszolnak is, a másodikra (a mechanikus materializmus predeterminista válfajától való elhatárolása érdekében) az esetek zömében kötelesek igennel felelni.

Mindez még jobban megvilágosodik, ha a „Mit tegyünk?” kérdéssel feltevés fényében vizsgáljuk. Erre a kérdésre az akaratszabadságot tagadó (kellő moralitás birtokában) nem azt fogja válaszolni, hogy ne mérlegelj, ne keresd az optimális megoldást, hiszen döntéshed pillanatában akaratod úgyis egyféleképpen determinálódik, hanem ellenkezőleg azt domobritja ki, hogy a választás az embertől függ, törekedjünk tehát a helyes döntésre, beleértve a következmények értékelését is. A hangsúly itt egyértelműen a jövő nyitottsága jegyében a választás realitására helyeződik és nem arra, hogy a választás pillanatában a másként választás lehetősége illuzorikussá válik.

Ezért aki a választás mozzanatát tagadja, az nem a determinizmust védi meg az indeterminizmussal szemben, hanem – önkéntelenül is – engedményt tesz a mechanikus materializmus bizonyos válfajainak, amelyek az ember és a többi jelenség közötti különbséget általános filozófiai megfontolások alapján rendkívül lecsökkentik vagy eliminálják, amelyek a tudatot csak kísérőjelenségnek (epifenomenonnak) tartják.

A választás realitását az újabb *fiziológiai* kutatások is alátámasztják, amelyek egyre többet tárnak fel a választási folyamat fiziológiai mechanizmusából. Ezek közé tartozik az ún. „Arousal” felfedezése, mely leegyszerűsítve az agyközpont izgalmi állapotát, készenléti fokát jelenti, és amelyről D. O. Hebb megállapítja: „Az emlősök összes tanult viselkedése, mindenféle gondolkodási folyamat és tudat az agytörzs mélyén elhelyezkedő arousal-rendszerrel függ.” (D. O. Hebb, i. m. 202. o.) Megállapították az akarat folyamatok keletkezésének központját: ez az ún. „limbikus rendszer”, amely nemcsak a motiváció, hanem

egyben az érzelmek „törzhelye” is. Nem véletlen, hogy az agy limbikus rendszerének sérülése személyiségváltozással jár együtt. (D. O. Hebb, i. m. 210–212. o.)*

Tanulságosak azok a kutatások, amelyek annak megállapítására irányulnak, hogy mennyiben tekinthető az akaratelhatározás, a választás reflexes folyamatnak. Ennek azért van témánk szempontjából különös jelentősége, mert amennyiben kiderülne, hogy fiziologailag az akarati döntés olyan reflexszerű folyamat, amely egyértelmű következménye a tudatra ható ingereknek, akkor a választás valóban illúzióknak bizonyulna.

A fiziológia jelenkori fejlődése azonban korántsem támasztja alá ezt a rendkívül mechanikus feltételezést, amely ebben a formában mindig szélsőséges túlzásnak számított. (Még a régóta bírált Behtyerjev-féle reflektológia sem fogadta el ezt a hipotézist, amely legmesszebb ment el abban az irányban, hogy az agyműködés egészét külső vagy belső reflexekkel magyarázza.) (E. A. Bugyilova: *A filozófia és a szovjet pszichológia*. Kossuth, Bp. 1978, 49. o.)*^{*} A fiziológia szerint az ún. „S–R” (stimulus-reponse) formula ugyan univerzális jellegű a magasabbrendű élővilágban, de ez korántsem jelenti azt, hogy az emberi akaratelhatározást kielégítően meg lehetne magyarázni az S–R segítségével. Már Pavlov is, aki életművét a reflexelméletre építette, rámutatott arra, hogy az állatok viselkedését sem szabad pusztán az ingerekből származó reflexeknek tekinteni, hanem figyelembe kell venni azoknak a közvetítő törvényeknek a szerepét, amelyek lényegesen közrejátszanak az eredmény kialakulásában. (E. A. Bugyilova, i. m. 61. o., ill. 168. o.) Ugyanakkor Pavlov az embert csak természeti létezőnek tekintette, ismeretlen maradt előtte a tudat társadalmi természete. Ez mutatkozik meg abban a pavlovi elképzelésben, amely szerint az akarati, gondolati folyamatok mindig valami külső ingerhez kötődnek, amelyek a folyamat elindítói.

Ezzel szemben Vigotszkij rávilágított arra, hogy az embernél valami alapvetően új jelentkezik: az ember képes arra, hogy maga hozzon létre új ingereket, elsősorban mesterséges jelek, főleg a nyelv segítségével, és ezzel aktívan beavatkozik a szituációkba. Például hozza fel az akaratszabadság történetében gyakran felhasznált esetet: Buridán szamarának „dilemmáját”. Buridán szamara – mint ismeretes – éhenhalt, mert képtelen volt választani két teljesen egyformán illatozó szénacsomó között. De az ember – természetesen – nem halna éhen hasonló helyzetben – írja Vigotszkij –, mert megteremtene magának azt az ingert (motivumot), amelynek segítségével az egyik vagy másik ételt

*Jelentősen előrehaladt az agysejtek struktúrájának feltárása, amely elősegítette számos, az agyfolyamatokra vonatkozó kérdés megválaszolását.

**Érdemes figyelni arra, hogy miközben a magyar marxista szerzők a mechanisztikus jelzőt kizárólag pejoratív értelemben használják, mint annak jelét, hogy egy koncepció megrekedt a XVIII., esetleg XIX. századi tudományfelfogás szintjén, addig a pszichológusok egy része korántsem tartja feltétlenül elavultnak, ha pl. egy pszichológiai koncepció mechanisztikus alapokon nyugszik. Így pl. a már idézett D. O. Hebb arról ír, hogy a jelen pszichológia elméletei alapján két csoportra oszthatók, animisztikus vagy dualista, illetve fiziológiai vagy *mechanisztikus* felfogásokra (saját kiemelés – F. T.), amely utóbbi a pszichikumot az agyműködés egy részének tekinti. „Ez az elmélet monisztikus, és ahogyan általában a modern pszichológia, úgy mi is azt követjük” – írja Hebb. (D. O. Hebb, i. m. 16. o.) – Mindezt nem azért húzom alá, mert rehabilitálni kívánom a mechanisztikus megközelítést – egész írásomból az ellenkezője derül ki –, de látnunk kell, hogy a mechanisztikus jelzőnek is többféle jelentése lehet. Hebb pl. nyiban ért egyet a mechanisztikus megközelítéssel, hogy az agyműködést mint önműködő tevékenységet sajátos gépezetként is értékeli, nem feledkezve meg azokról az alapvető eltérésekről, amelyek az agyműködést a kibernetikai gépektől megkülönböztetik.

választaná. (Így pl. sorsot húzhatna.) Ennek a folyamatnak azonban már nem az „S–R” formula a lényege – bár nem tagadható, hogy itt is van stimulus –, hanem az ember aktív beavatkozása. Fejtegetését egy szellemes hasonlattal fejezi be: „Azt állítani, hogy az adott esetben a viselkedést az 'a' inger határozta meg (sorshúzás – *F. T.*), ugyanezt jelenti, mintha azt állítanánk, hogy (Köhler kísérletében) a bot szerzi meg a csimpánznak a gyümölcsöt. A botot azonban a kéz vezette, a kezét pedig az agy irányította . . . Az 'a' inger mögött az ember agya és keze állt. Az új ingerek pusztja megjelenése is az ember aktív tevékenységének eredménye volt.” (L. Sz. Vigotszkij: *A magasabb pszichikus funkciók fejlődése*. Gondolat, Bp. 1971, 117–118. o.)

Mindez összefügg az embernek Pavlov által nem vizsgált társadalmiságával. Az akarati döntések társadalmi jellegének következtében itt nem az inger formájában megjelenő közvetlen szükséglet dominál. „Ezért az akarati döntés forrása nem a közvetlen szükséglet . . . az akarat ott kezdődik, ahol a szubjektum mintegy elhatárolja magát pillanatnyi szükségleti állapotától.” (Kis J.: „Vigotszkij és a marxista pszichológia kezdetei.” *Magyar Filozófiai Szemle* 1976/6, 980. o.)

De túljutott a fiziológia azon a pavlovi elképzelésen is, amely az ingertől a viselkedésig vezető utat egyetlen *töretlen ívnek* fogta fel. A reflexív gondolatának ugyanis – önkéntelenül is – „választásellenes” a kicsengése: azt sugallja, hogy a választás egyirányúan és megváltoztathatatlanul halad az ingertől a válaszig. Ezzel szemben N. A. Bernstein kimutatta, hogy a reflex *visszacsatolás gyűrű* formájában hat, amelyet állandóan befolyásolnak azok a „visszajelzések”, amelyek a magatartás hatásáról tudósítanak. Anohin szerint: „az inger minden csomóponton a perifériákról érkező ciklikus kölcsönhatásokkal gazdagszik”. (*Filozófiai problémák a magasabbrendű idegműködés fiziológiájában és pszichológiájában*. Akadémiai, Bp. 1965, 248–249. o.)

A válaszokat, és így az akaratelhatározást nemcsak a menetközbeni visszajelzések determinálják, hanem az Anohin által „*megelőző visszatükrözésnek*” nevezett folyamat. A fiziológiai mechanizmusban lényeges determinánsként szerepet játszik a jövő ösztönös-tudatos előrelátása.*

A fiziológia feltárta azt is, hogy „a megelőző visszatükrözéshez” megfelelő anticipáló apparátus is alakul ki a magasabbrendű élő szervezetekben, amely számtalan ki- és bemenettel rendelkezik, s a múltbeli tapasztalatok extrapolációjára épül. (*Filozófiai problémák* . . . 58–59. o.)**

Mindezek alapján Bernstein úgy foglalja össze a fiziológiai fejlődés egyik világnézeti konklúzióját, hogy az megszabadítja „az organizmust a záporozó ingerek 'porázán' mozgó reaktív automata szerepétől”, hozzátéve, hogy ez egyáltalán nem jelenti sem az agnoszticizmust, sem a tudat determináltságának tagadását. (*Filozófiai problémák* . . . 39. o.)

Szeretném aláhúzni, hogy a választás realitását kidomborító fiziológiai és pszichológiai állásfoglalások „novumok” *Az akarat szabadság problémájában* leírt felfogáshoz képest. Nemcsak azért, mert a fiziológiai felfedezések egy része azóta vált ismeretessé, hanem

*Ez a „megelőző visszatükrözés” elemi formában már a növényeknél is megtalálható. Már a növények is „előre reagálnak”, ez jellemzi pl. a fagy elleni védekezésüket.

**Jellemző fejlődési tünet, hogy a régi reflexelmélet hívei egy ideig idealista feltevésnek tartották egy ilyen anticipáló apparátus feltételezését, mígnem az ellenfelek meg nem győzték őket azzal, hogy már a kibernetikai gépek is rendelkeznek ilyen elemekkel.

azért is, mert a műben nem a választás realitására helyeztem a hangsúlyt (bár nem tagadtam azt), hanem szinte kizárólag a választás egyértelmű determináltságára, és ennek következtében a determináltsághoz képest a választás mozzanata valóban háttérbe szorult. Ez szorosan összefüggött azzal, hogy abban az időben a marxista filozófiában kizárólag a filozófia pavlovi vonalát fogadták el a marxizmussal összhangban álló materialista értelmezésnek. Ennek jegyében a könyv az akarat fiziológiai folyamatainak leírásánál teljesen a feltételes reflexelméletre épül, s ezen belül a folyamat elválaszthatatlan láncszerűségét domborítja ki.

Ezzel összhangban a könyvben a reflexív felfogás dominál, és az akaratelhatározás is reflexívként jelenik meg, amely a meglévőt egy újabb ívvel bővíti. A kezdet, a kiindulás mindig külső, a kívülről jött ingerek nélkül a folyamat nem játszódhat le. Igaz, a könyv kísérletet tesz a belső tényezők, pl. a dinamikus sztereotip, a vérmérsékleti típus szerepeltetésére, sőt a célmozzanat értékelésére is, de ezen belül a cél is csak célreflexként szerepel. Ezért érzem jogosnak azokat a kritikai megjegyzéseket, amelyeket Bihari Mihály a könyvben szerepeltetett akaratfiziológiai képre tesz. Ahhoz, hogy az akarat szabadság problémájára a modern fiziológiai eredményekkel összhangban álló választ keressünk, valóban figyelembe kell venni azokat a változásokat, amelyek egy, az eddiginél árnyaltabb, a szubjektum szerepét jobban figyelembe vevő koncepció irányába mutatnak.

Ugyanakkor látnunk kell, s ez hiányzik Bihari fejtegetéseiből, hogy a fiziológia a jelentős fejlődés ellenére sem tárta fel még kielégítően az akaratkeletkezés folyamatának leglényegesebb mozzanatait. Nem teljesen megoldott az ún. *pszichofizikai* probléma sem, amely arra az alapvető kérdésre irányul, hogy milyen kölcsönhatás áll fenn a fiziológiai és pszichikai folyamatok között (pl. hogyan idéz elő a fiziológiai jelenség pszichikai hatást és fordítva). Ennek azért van témánk szempontjából különös jelentősége, mert az emberi akarat keletkezése egyaránt tartalmaz egymással kölcsönhatásban levő fiziológiai és pszichikai mozzanatokot. Hogy csak egyre utaljunk: amennyiben az akarat keletkezésének kiinduló mozzanata külső stimulus, pl. a külvilágból érkező hír, információ, akkor fiziológiai formában jut az agyba, s idéz elő sajátos pszichés (és természetesen attól elválaszthatatlan) fiziológiai hatásokat.

Mint ismeretes a marxista filozófiában egy máig lezáratlan vita folyik, hogy e kérdésben az ún. azonosságelmélet híveinek van-e igazuk vagy ellenfeleiknek.*

Nemcsak a fiziológiai kutatások húzzák alá a választás mozzanatának jelentőségét, hanem a pszichológia egyes irányzatai is. Különösen a Vigotszkij-iskola tagjai foglalkoznak behatóan a választás aktusainak értékelésével, mint a társadalmiság sajátos megjelenésével. Jellegzetességük, hogy a választást az emberi tevékenység egészébe beleágyazva, az

*Lásd Márkus György: „Az észlelés és a pszichofizikai probléma.” *Magyar Filozófiai Szemle*, 1968/2, 217–298. o. – Altrichter Ferenc: „Megjegyzések az észlelés filozófiai fogalmáról.” *Magyar Filozófiai Szemle*, 1972/1, 130–150. o. – Sós Vilmos: „Hibás-e az azonosságelmélet?” *Magyar Filozófiai Szemle*, 1970/6, 1088–1099. o. – Márkus György: „Vélekedés a tudásról.” *Világosság*, 1969/5, 290–296. o. – Altrichter Ferenc: „Defenzív materializmus,” I–II. *Világosság*, 1968/8–9, 466–479, 1968/12, 712–717. o. – Elméletileg túlhaladott az az álláspont, amely a fiziológiai és a pszichológiai különbségét mint az anyagi és nem-anyagi egymástól való eltérését értékeli. (Ezzel az állásponttal találkozhatunk Bihari Mihálynál, i. m. 676. o.) Ez az elgondolás, amely a létezőket két részre, anyagiakra és szellemiekre osztja, figyelmen kívül hagyja az anyagfogalomra vonatkozó újabb kutatásokat, amelyek az anyagi világ egysége jegyében kiemelik, hogy a fiziológiai (testi) és a pszichikai (szellemi) egyaránt anyagi jelenségek, különbségük csak fejlettségükben nyilvánul meg.

ember és a társadalom közötti kölcsönhatás termékeként értékelik. Ennek jegyében emeli ki A. Lurija Vigotszkijról írt tanulmányában, hogy az ember egyik legfőbb jellemzője, hogy képes tevékeny és szabad aktusokra. Ezeket nemcsak választást ért, hanem az embernek azt a sajátosságát, hogy saját viselkedésének irányítására képes. Az alapvető kérdés: mi a „szabad aktus forrása?” „Erre sem a szellem magasságaiban, sem az agy mélységeiben nincs válasz.” A választ csak *társadalmi-történeti* alapon lehet megtalálni, az ember tevékenységében és társadalmi viszonyaiban kilépve az organizmus határai közül – írja Lurija. (A. Lurija. Vigotszkij és a magasabbrendű pszichikum működésének tanulmányozása. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1968/1.) Hozzájárult a választás jellegzetességeinek feltáráshoz az a sokrétű vizsgálat, amely a *kibernetikus gépek és az emberi agytevékenység* összehasonlítására irányult. A. N. Leontyev (D. J. Pavlovval írt) tanulmányában megállapítja: Az emberi gondolkodás sajátossága: az ember ugyanazt a műveletet, amelyet az elektronikus számítógép – betápláltnak – választás nélkül végez el, választás segítségével magasabb szinten oldja meg. Így pl. az ember akkor is képes elolvasni egy szöveget, ha a sorok alsó részét kiszakítják, kitalálja a képrejtvényt, mert kiválasztja azokat a mozzanatokot, amelyekre szüksége van, míg a gép letapogat, szükségszerűen végigmegegy az egészen. (Más kérdés, hogy a gép képes választásra is, de csak mechanikusan, a beprogramozás jegyében, alkotó gondolkodásra azonban már nem, legalábbis a szó igazi értelmében, mivel pl. a gép által létrehozott „zeneművek” csak beprogramozott anyag kombinációi, az alkotó egyénisége, társadalmisága, érzelem és gondolatvilága természetesen hiányzik belőlük.)

Nem véletlenül következtetnek Leontyevék az ember és a gép összehasonlításából az epifenomenalizmus csődjére, „amely szerint a pszichikum csak kíséri és szubjektíve visszatükrözi az agyműködést, de nem végez semmiféle rátartozó funkciót”. (*Filozófiai problémák a magasabbrendű idegműködés fiziológiájában és pszichológiájában*, 490. o.)

A választás igazi jelentősége a pszichológia számára azonban elsősorban azokból a kutatásokból derül ki, amelyeket a pszichológia egyik legdinamikusabban fejlődő ága: az ún. *kreativitás-pszichológia* folytat.*

A kreatív-pszichológia szerint az ember fejlődésében – beleértve a társadalmak előrehaladását is – egyre növekvő szerepe van annak, hogy az emberek mekkora hányadánál bontakozik ki a kreatív gondolkodás fő jellemzője: az önálló, nem sematikus, nem konformista gondolkodásmód és szemlélet, a másként látás, a szabad öntevékenység stb. Aligha szorul külön bizonyításra, hogy a kreatív gondolkodású ember életvitelében lényegesen nagyobb szerepe van a választásnak, mint a nem kreatív gondolkodásúakéban. Az eddigi nyomdokoktól való eltérés ugyanis új, nem járt utak, módszerek keresését, új alternatívák felállítását jelenti, ami természetesen megsokszorozza a választási lehetőségeket, és azok realizálását is. (Félreértések elkerülése végett: a kreatív gondolkodás nem azonos az eddigi értékeket tagadó nonkonformizmussal, a kreatív gondolkodás megbecsüli

*E. Landau szerint az utóbbi években évente 1250! mű jelent meg a kreatív-pszichológia különböző ágainak szerzőitől. (E. Landau: *A kreatív pszichológiája*. Tankönyvkiadó, Budapest 1976, 14. o.) A kreatív-pszichológia korántsem csak a magasabbrendű alkotótevékenységgel foglalkozik (ahogy az a köztudatban elterjedt), hanem az emberi önkibontakoztatás különböző szintű formáival, így pl. a gyermek fantáziájával. A kreatív-pszichológia szerint a kreatív gondolkodás egyik legkibontakoztatottabb formája éppen a gyermekek gondolkodása, akiknél a kreativitást még nem korlátozzák az iskolai gondolkodás paradigmái.

az értékeket és tapasztalatokat, ám azok hasznosításában kíván viszonylag önállóan továbblépni.) Emellett a kreativitás korántsem csak a jelentős, társadalmi horderejű problémák megoldásánál érvényesül, hanem – sokkal gyakrabban – a mindennapok, sokszor apró-cseprő, de az ember számára nem lényegtelen ügyeiben is.

A választás pszichológiai mozzanatának értékelése, a kreativitás-pszichológia „látványos” előretörése korántsem jelenti azt, hogy a választás (az akarati döntés) pszichés folyamata és maga a kreativitás nem tartalmazna még lényeges kérdőjeleket a pszichológusok számára. Ez azonban nem változtat azon, hogy a pszichológia jelentős irányzatai igen lényeges „emberspecifikus” mozzanatnak tartják a választást. (Igaz nem valamennyi irányzat, mint ahogy arra utalás történt a kérdésfeltevés létjogosultságánál, számos pszichológus, amennyire lehetséges, mellőzni kívánja nehezen hozzáférhetősége miatt az akarati mozzanatok kutatását.)

A modern természettudományok fejlődése azonban nemcsak a választás jelentőségének növekedéséről tanúskodik, hanem – bizonyos határok között – az ellenkezőjéről is. Gondolok itt elsősorban a rohamléptekkel fejlődő genetikára, amelynek kutatásai nyomán kiderült, hogy a születő ember egy olyan *genetikai kóddal rendelkezik*, amely állandó determinánsként hat életében.

A genetikai kód olyan bonyolult komplexum, amely determinálja ugyan a választások bizonyos mozzanatait, de nem zárja ki a választást, az embernek lehetősége van arra, hogy bizonyos genetikai adottságaival szemben döntsön.

Hasonló a helyzet a *kromoszóma-rendellenességekkel* is. Megállapították, hogy a bűnözőknél lényegesen magasabb a kromoszóma-rendellenességek előfordulási aránya, mint a bűncselekményt nem elkövetőknél. Ez arra utal, hogy a bűnözésnél szerepet játszhat a kromoszóma-rendellenesség, de korántsem tekinthető a bűnözés egyedüli és kizáró okának, mivel a bűnözők között igen sok a normális kromoszóma-felépítésű, és fordítva, a joggal szembe nem kerülők között is vannak a normálistól eltérő kromoszóma-szerkezettel bírók.

3. A választás determináltsága

Egyik kiindulópontunk tehát az *alternatív döntéseket hozó, választó ember*. A választás jelentőségének kidomborítása azonban csak akkor marxista gondolat, ha egységet alkot az *ember sokoldalú determináltságának* elvével. A kettő elszakítása egymástól, vagy akár csak az egyik mozzanat másik fölébe emelése (valamelyikük háttérbe szorítása) akaratlanul is vagy az idealizmus, vagy a mechanikus materializmus valamelyik válfajához való közelítés.

Ezért nem véletlen, hogy a marxista filozófusok – foglaljanak el bármiféle álláspontot az akarat szabadság kérdésében – abban elvileg megegyeznek, hogy a választás mozzanatának valamilyen formában ki kell egészülnie a választás determináltságának mozzanatával.*

*Mivel közismert, csak megemlítem, hogy a marxista filozófusok egyaránt tagadják az idealista értelemben vett lélek létezését, a választást mindig a valóságos emberi tudat funkciójának tudják be. Nem érdektelen viszont utalni arra, hogy az idealista értelemben vett lélek gondolata még ma is jelentős szerepet játszik nemcsak a vallásos filozófiákban, hanem az idealista alapon álló neurofizio-

Abban azonban már lényeges az eltérés, hogyan értelmezik a *választás és a determináltság* kapcsolatát.

A viszonylagos akaratszabadság hívei – különösen az utóbbi évtizedben – a választás determináltságát döntően a *célszerűség*, teleologisztikus meghatározottságra építik, és az akaratszabadság tagadóit azért marasztalják el, mert az utóbbiak egy olyan determinációs formához kapcsolják koncepciójukat, az *okszághoz*, amely nem dominál a társadalmi, emberi determinációs hierarchiában.

Legpregnánssabb formában ez a felfogás Bihari Mihálynál jelenik meg, aki szerint a mechanisztikus felfogások fő „vétké”, hogy redukcionista módon a társadalomban is az okságot tekintik alapvető determinációs formának, noha a valóságban ebben a szférában már a célszerűség uralkodik, és az okság csak a célszerűségnek alárendelten érvényesül. Az okság szerepe Bihari szerint nem abban áll, hogy az akarati döntés okozatilag is meghatározott (teleologisztikus determináltsága mellett), hanem abban, hogy a célszerű döntés oksági láncsorokat indít el, amelyek lényeges társadalmi változásokat idéznek elő. „A társadalom és az emberi tudat mint egymástól elválaszthatatlan létezők alapvető determinációs sajátossága a konkrét alternatívák közötti választás és a választás során való céltételezés” – írja Bihari Mihály. (Bihari M.: „A ’teljes determinista’ felelősségfelfogás filozófiai kritikája.” *Jogtudományi Közlöny*, 1976. dec. 678. o.) S hogy a dolog félreérthetetlen legyen, kiemeli: „Van olyan mozgásforma, amelyben a leginkább jellemző nem az okság.” I. m. 675. o., és ide sorolja az élővilágot és az emberi társadalmat. Hasonlóképpen az agyról is egyértelműen kijelenti: „Az agyban hierarchikusan olyan determinációs összefüggések érvényesülnek, amelyekre nem az okozatiság a jellemző.” I. m. 677. o.

Úgy gondolom, hogy Bihari felfogásának értékelésénél viszonylagosan külön kell választanunk kritikai megjegyzéseinek létjogosultságát „pozitív” mondanivalója igazságértékétől. Biharinak ugyanis – lényegében – igaza van abban, hogy *Az akaratszabadság problémájában* az akkori felfogásnak megfelelően nem kap kellő értékelést a teleologisztikus mozzanat, az okság és célszerűség dialektikája nem érvényesül kellőképpen, az okság – bizonyos fokig – elnyeli a célszerűséget. A jogos bírálat gyakorlása közben azonban Bihari az *ellenkező* végletbe esik: a célszerűség meghatározottság értékeit csak azon az áron tartja kidomboríthatónak, hogy szembeállítja azokat az oksággal, amelyet „detronizál”, és az „alárendelten érvényesülők” alacsony kategóriájába sorol be. Ezzel korántsem kitaposatlan útra tér rá: a kauzalizmus és teleológia Kant óta tartó polémiájában a teleologisztikus felfogás elsődlegessége mellett foglal állást.

A marxizmus azonban nem ért egyet sem a kauzalista, sem a teleologisztikus megközelítéssel, mivel magát az ok kontra cél szembeállítást problematikusnak tartja. A helyesebb kiindulópont: *az ok és a cél egysége* és az egységen belüli *viszonylagos különbségük*, ha úgy tetszik *ellentétük*. Miben áll az ok és a cél egysége? Abban, hogy a célszerűség – egy bizonyos összefüggésben – maga is az okság sajátos megnyilvánulása,

lógusoknál is. A legjelentősebb nyugati neurofiziológusok egy része ma is híve a „lélek” felfogásának, sőt központi jelentőséget tulajdonít ennek az eszmének. Így pl. P. Bainley a következőket írja: „A halhatatlan lélek – a nyugati civilizáció fundamentális axiómája.” Hasonlóképpen J. Eccles is, aki Karl Popperrel néhány éve egy nagy feltűnést kiváltó könyvet írt a test-lélek problémáról, és a téma egyik fő előadója volt a 1978-as Filozófiai Világkongresszuson, elengedhetetlen elemnek tartja a lelket, amely eszközként használja az agyat. (*Filozófiai problémák a magasabbrendű idegműködés fiziológiájában és pszichológiájában*, 304. o.)

ahogy azt a lényegét tükröző elnevezés tartalmazza: *célokosság*. A célokosság kifejezés arra utal, hogy a cél kitűzésekor és megvalósításakor – ahhoz eszközöket keresve – így vagy úgy cselekedjék. Az emberi célok motiválják a cselekvést, és ebbeli minőségükben nem különböznek a nem cél jellegű motívumoktól. (Másban természetesen – igen.)*

A célnak mint az ok egyik válfajának felfogása nem a marxizmus felfedezése. Már Arisztotelész is különbséget tett az ok négy válfaja között, és e válfajok sorában – a többivel egyenrangú státusban – megtalálhatjuk a célokosságot.

A célokosságnak mint okságnak tételezése azonban csak akkor fogadható el, ha meghaladjuk a mechanisztikus okságfelfogást, azt a szemléletet, amely okon csak kívülről jövő, mechanikus „hatóokot” ért. Ebbe a kategóriába a közvetlenül belülről eredő, az öndetermináció sajátos, egyik legmagasabbrendű válfaját képviselő célszerűség valóban nem fér be. Sajnálatos, hogy Bihari Mihály, aki oly lényeges erőfeszítéseket tesz a mechanisztikus felfogás leküzdésére, maga is elfogadja a mechanisztikus okságfelfogást.

Ugyanakkor a hatóok és a célok egymástól való *megkülönböztetésének* szintén megvan a maga jelentősége, ám a szembeállítás csak az okságon belül történhet meg, mint az okság válfajainak egymástól való viszonylagos elkülönítése. A célokosság egyik legfőbb sajátossága a hatóokkal szemben, hogy a célokosságnál nem a múlt determinál „hátról” (a tergo), hanem az elképzelt és a feltételezett jövő „előlről”. A célokosság valóban az emberi nemre jellemző sajátos determinációs forma, amely kifejezett formában csak az embernél figyelhető meg, és amely az emberi tevékenység vezérletében alapvető szerepet játszik. (Az ember tetteinek igen jelentős hányada „szándékos” magatartás, amely valamilyen célkitűzésnek megvalósítása érdekében jön létre.) A célokosság, szemben a hatóokkal olyan tudati mozzanatok érvényesülését feltételezi, mint az elemzés, értékelés, mérlegelés stb.

Mindezek fényében elhibázottnak látszik az az értékelés, amely szerint a társadalmat és azon belül a tudatot az jellemezné, hogy az okság itt csak alárendelten érvényesül, mivel az okság nem jellemző determinációs kategóriája e szférának. Rá kell azonban mutatni, hogy Bihari Mihály koncepciója akkor is erősen kifogásolható lenne, ha az okságot illető értékeléseit „pontosítaná” és csak a „hatóokról” írná le ugyanezeket. A teleologisztikus tendencia ugyanis nemcsak abban mutatkozik meg, hogy a célt nem tartja oknak (ami tartalmi ugyan, de bizonyos fokig terminológiai kérdésként is felfogható), hanem abban is, hogy *egyoldalúan értékeli a hatóokoknak a célokokhoz való viszonyát*.

Ez az egyoldalúság elsősorban abban mutatkozik meg, hogy a társadalom sokrétű, bonyolult, kölcsönhatásos determinációs struktúráját önkéntelenül is leegyszerűsíti, amennyiben azt a kérdést, hogy maga a célkitűző folyamat determinált-e, másodlagosnak tekinti, illetve legfeljebb a tudattevékenységig vezeti vissza. Ezzel azonban igen lényeges, társadalmi anyagi determinánsok maradnak homályban, olyan törvényszerűségek, hatóokok, amelyek ugyan zömükben a célokon keresztül érvényesülnek, de ettől még nem azonosíthatók magukkal a célokkal, nem eliminálhatók a folyamatból.** E tekintetben

*Más kérdés, hogy a tudományos fejlődés eredményeképp az okság más formáit is feltárták. Ez azonban nem változtat azon, hogy a célokosság az okság egyik fajtájaként való értékelése helyes gondolat.

**Ezt a felfogást tükrözi a következő indokolatlan szembeállítás is: „Nem az oksági nyalábok alakítják valamely mechanikus determinációs folyamatban az emberi célokat és az akaratot, hanem az oksági (és egyéb determinációs) formákat a célokat kitűző és választó, akaró ember használja fel céljai

lényeges különbség figyelhető meg Lukács György és Bihari Mihály nézetei között, noha Bihari Mihály a probléma megközelítésében Lukács gondolataira épít, Lukács „társadalmi ontológiájá”-ra alapozza koncepcióját. Míg ugyanis Bihari az emberi tevékenység jellemzésénél – egy-két mellékmondat kivételével – szinte kizárólag a teleologisztikus, alternatív jelleget domborítja ki, addig Lukácsnál az alternatív döntések és a társadalmi törvények egyazon folyamat két elválaszthatatlan pólusát alkotják.*

Lukács nyomatékosan hangsúlyozza, hogy a teleologisztikus mozzanat, az alternatív döntések lebecsülése egy mechanikus társadalomfelfogásához vezet, amelyben a társadalmi törvények végszszzerűen érvényesülnek, lényegében függetlenül magukat az emberi cselekedetektől. Ugyanakkor azonban nem tartja kisebb hibának az ellenkezőjét sem: azt a felfogást, amely a történelmet csak az alternatív döntésekre építi és tagadja, hogy azokat törvények, társadalmi szükségszerűségek is befolyásolják, illetve az alternatív döntések révén törvények érvényesülnek. Gondoljunk arra, hogy Marx *Tőkéje* a polgári társadalom strukturális és mozgástörvényeinek tárháza, és aki a *Tőkét* mindössze arra redukálja, hogy abban a tőkés és munkások meghatározott keretek között célszerűen választanak, és nem látja, hogy ezeket a választásokat alapvető érdekek befolyásolják, hogy a választások törvényekhez vezetnek, amelyek ismét determinánsként jelentkeznek, hogy a választások és a törvények között sokoldalú kölcsönhatás érvényesül, az nem érti meg a Tőke lényegét. (Lukács Gy.: *Ontológia I*, Akadémiai Kiadó, Bp. 1977, 306. o., 328–329. o.)**

Nem tekinthető véletlennek, hogy Lukács nyomatékosan aláhúzza „az alternatívák törvények nélkül” koncepció veszélyét is. Művének megírására egy olyan időszakban került sor, amikor ez a felfogás erőteljesen jelentkezett a magyar filozófiai életben. Ezért ebben a periódusban a törvények determináló szerepének elismerését nem lehet magától értetődőnek tekinteni, a félreértelmezések elkerülése érdekében szükséges, hogy az e témaköröket támogató szerzők konkrétan állást foglaljanak az inkriminált kérdésekben.

A társadalmi törvények, ahogy azt Molnár Erik részletesen kimutatja, nemcsak „okiak”, hanem strukturálisak, ez azonban nem változtat azon, hogy az oki törvények lényeges összetevői a társadalom életének. Ha ehhez hozzávesszük, hogy a társadalmi okok nemcsak társadalmi törvények formájában nyilvánulnak meg, akkor érthetővé válik, hogy a társadalom korántsem tekinthető olyan szférának, amelyben az okok csak alárendelt szerepet játszanának. A közgazdaságtantól a politológián és a kriminológián át a pedagógiáig és a történelemtudományig számos tudománynak ma is egyik, ha nem is kizárólagos feladata ezeknek az okoknak feltárása, értékelése, befolyásolása. Egyetlen

elérése érdekében.” (Bihari M., i. m. 682. o.) Ebből csak annyi igaz, hogy a determináció nem mechanikus, de az már nem, hogy csak az utóbbi érvényesül, de az előbbi nem.

*Az igazság kedvéért meg kell jegyezni, hogy miközben Lukács György figyelmeztet az itt jelentkező egyoldalúságokra, több írásában maga is nyitva hagyja azt a kérdést, hogy mennyire tekinthetők az alternatív döntések maguk is meghatározottnak. Ez figyelhető meg pl. a XIV. (bécsi) Filozófiai Világkongresszusra készített írásában, amely a későbbi *Ontológia* első csírájának tekinthető. (*Magyar Filozófiai Szemle*, 1968/2.)

**De a modern polgári fejlődés számos alapvető ténye sem támasztja alá azt a feltételezést, hogy a társadalom történetét csak a lehetőségek, az alternatívák, de nem a szükségszerűségek jellemeznék. Egy ilyen felfogás alapján aligha lenne megmagyarázható, hogy a polgári államokban miért ismétlődnek oly sűrűn a kapitalizmus modern formái, miért található annyi közös vonás a volt gyarmatokkal kapcsolatos gazdaságpolitikájukban stb.

konkrét példát: ha a kriminológia megállapításai szerint a fiatalkori bűnözésnél lényeges okok az alkoholizmus és a kedvezőtlen családi körülmények, akkor ez azt jelenti, hogy a bűnözés okait aligha lehet pusztán azzal magyarázni, hogy milyen célokat tűztek ki a fiatalok elkövetők az adott bűncselekményeknél, hanem azt is vizsgálni kell, hogy célkitűzéseiket milyen determinánsok határozták meg.

De – megváltoztatva a megváltoztatandókat – ugyanez érvényes az agy folyamataira is. Ha az agyműködést egy olyan komplex önszabályozó folyamatsornak fogjuk fel, amelynek egymástól elválaszthatatlan elemei a fiziológiai és pszichológiai folyamatok, akkor aligha vonható kétségbe, hogy az agyműködésben az okság nem játszik alárendelt szerepet. Az agyfiziológia kutatások egyaránt kiterjednek az agy strukturális és oki folyamataira, és természetszerűen nem idegen az okok feltárására irányuló vizsgálat a pszichológiában sem. Mindebből kiderül, hogy mi az a módszertani hiba, amely jelentős mértékben befolyásolja Bihari Mihály okságfelfogását. Bihari figyelmen kívül hagyja az okságnál az általános és sajátos egységét, s ezért az okságnak a mechanikus okságtól eltérő sajátos válfajait már nem tekinti az okság megjelenési formáinak. Jellegetesen tükröződik ez az agyműködésről alkotott felfogásában, ahol kiemeli: az agyműködésre nem az okság a jellemző, hanem a reflextevékenység, holott a valóságban a reflex az okság egyik tipikus válfaja, mivel belső tartalma az inger és az általa – akár közvetve is azaz okozatilag előidézett – kiváltott reflex.

Az ok-célviszony egyoldalú értékelése szorosan összefügg azzal, hogy Bihari Mihály a mechanisztikus felfogásától való elhatárolódás érdekében az *anyag-tudat viszonyt* is sajátosan értékeli. Véleménye szerint a mechanisztikus felfogás egyik alapvető hibája, hogy az az anyag, illetve az objektum genetikus és ontológiai elsődlegességének gondolatát – indokolatlanul – kiterjeszti a determinációs elsődlegességére, holott a valóságban a *determináció vonatkozásában már a tudat primátusa* érvényesül. „A konkrét társadalmi szférában a pszichikum determinációs elsődlegessége érvényesül” – írja tanulmányában. (Bihari M.: „A ’teljes determinizmus’ ember és társadalom felfogása.” *Jogtudományi Közöny*, 1977, 11. o., ill. Bihari M.: „A ’teljes determinista’ felelősségfelfogás filozófiai kritikája.” 681–682. o.)

Ennek elvi alapját abban látja, hogy a tudat visszatükröző tevékenységében – szemben más irányú funkcióival – már *abszolút önálló*. Bizonyítékul szolgál erre a hamis tudat, amely éppen azért lehet hamis, mert a tudatnak lehetősége van a valóságtól bármennyire eltérő leképzésre is. „A tudat ontológiai önállósága viszonylagos, de visszatükrözési önállósága teljes. (Bihari M., i. m. 16. o.)

Bihari Mihály egyik gondolatával nem lehet egyetérteni. Nézetem szerint a visszatükrözés nem képez kivételt, a tudat önállósága ezen a területen is *viszonylagos*. A tudat visszatükröző tevékenysége dialektikus folyamat, amely egyszerre tanúskodik a tárgy létéről (bármely alakot öltön is az, a konkrét tárgytól a korszükségletig), s a tudatos ember sajátos feldolgozásáról, igényeiről, látásmódjáról. Ebben az esetben a visszatükrözés, ha valóban méltó a saját kifejezésére, óhatatlanul tartalmaz valamit a tárgyból és ezért nem lehet abszolút önálló. Teljesen önálló visszatükrözés – már nem lenne visszatükrözés, hiszen teljesen függetlenedne tárgyától, s mint ilyen „*contradictio in adjecto*” lenne.

De nem támasztja alá a tudat teljes visszatükrözési önállóságát a *hamis tudat sem*. A marxizmus klasszikusai ugyanis korántsem tartják a hamis tudat jelentős történelmi szerepet játszó formáit önkényes képződményeknek, amelyeknek létrejötté kizárólag

szerzőik tetszésétől függ. Ellenkezőleg: nagy gondot fordítottak arra, hogy kimutassák: melyek a hamis tudat okai, miért alkotnak illuzórikus képet a társadalomról a különböző osztályok, mi a magyarázata annak, hogy a tudat hamissága ellenére (vagy éppen hamissága okán!) történelmileg hatékony. Ebben az optikában azonban a hamis tudat olyan visszatükrözésnek bizonyul, amely korántsem a tudat teljes önállóságáról tanúskodik, hanem korhoz kötöttségéről, arról, hogy a kor szükségleteit sajátosan visszatükrözi, s ennyiben a régi értelemben vett „ideologikus” tudat is csak viszonylag önálló. Emellett, ha a hamis tudat valóban a teljes önállóság jele lenne, akkor mit kezdenénk az igaz tudattal, amely mégiscsak a relatív függőség jegyét viseli magán, és ugyanakkor szerves része az emberi visszatükrözésnek.

Vizsgáljuk meg ezután a második állítást: „A tudat determinációs primátusát”. A tudat determinációs primátusa szorosan összefügg a tudat teljes visszatükrözési önállóságának gondolatával: az utóbbi függetlenséget fejez ki a léttel szemben s ez testesül meg a tudat determinációs elsődlegességében. Abból azonban, hogy a tudat önállósága a visszatükrözésben sem teljes, nem következik mechanikusan, hogy eleve hibás az a gondolat, amely a tudatnak determinációs elsődlegességet biztosít. (Elvileg lehetséges, hogy a tétel más alapokba is helyezhető.) A tudat determinációs elsődlegességéről szóló elképzelés – szemben az előző gondolattal – relatíven létjogosult, az igazság egyik részét fejezi ki, és csak túlfeszített formában hibás. A tudatnak annyiban van determinációs elsődlegessége, hogy a döntés közvetlenül a tudat mérlegelő, értékelő, önszabályozó tevékenységének eredménye, amit attól a mechanikus felfogástól való elkülönülés érdekében kell aláhúzni, amely a tudatot epifenoméneként felfogva csak közvetítő eszköznek tekinti az anyagi világ önmeghatározottságának folyamatában.

Ugyanakkor a tudat determinációs elsődlegessége – részigazság, amelyet feltétlenül ki kell egészíteni. A tudat determinációs elsődlegessége ugyanis csak a tudatnak és a tudat által létrehozott döntésnek a viszonyát fejezi ki, de homályban hagyja azt a kérdést, hogy vajon a tudat szubsztanciálisan elsődleges determináns-e, vagy maga is bizonyos fokig tudaton kívüli tényezők által meghatározott. (A szubsztanciális kifejezésen azt értem, hogy teljesen önmaga által meghatározott-e.) Mint ismeretes, a marxizmus erre a kérdésre kettős választ ad: egyaránt hangsúlyozza a tudat öndetermináns, önmagát meghatározó szerepét, de azt is, hogy a lét, az anyag elsődlegessége kifejeződik abban is, hogy a lét tendenciálisan befolyásolja, meghatározza a tudatot. Ez egyaránt vonatkozik a társadalmi lét és a társadalmi tudat viszonyára, de az egyéni tudatnak saját létében és ezen keresztül a társadalmi léthez fűződő kapcsolatára. Ez a kettős determináció (a lét általi és a tudat öndeterminációja) igen bonyolult egységben, kölcsönhatásban érvényesül.*

A kiegészítés másik része arra irányul, hogy a döntés, a választás determinációja nemcsak az anyag–tudat relációban vizsgálható, hanem a *szubjektum–objektum* összefüggésében is. E tekintetben az emelhető ki, hogy az akaratelhatározásban az ember játszik közvetlenül döntő szerepet, vagy – ha úgy tetszik – *az embernek determinációs elsődlegessége van*. Ezt a megfogalmazást azért tartom szerencsésebbnek, mint a tudat determinációs elsődlegességére vonatkozót, mert az ember fogalma nemcsak tudatát

*Emellett különbséget kell tenni pillanatnyi (közvetlen) és hosszantartó (közvetett) determináció között, s az összértékelésnél nemcsak az elsőt, a másodikat is (amely már összetettebb képet mutat) figyelembe kell venni.

foglalja magában, hanem az egész embert, társadalmi, biológiai, fizikai létével, érdekeivel együtt. S ha ezek túl is mutatnak a szubjektumon, belenyúlnak a szubjektum–objektum viszonyba (az ember társadalmi léte pl. más emberekhez, a társadalomhoz, a társadalmi objektívációkhoz való viszonyát is tartalmazza), ez nem változtat azon, hogy az ember determinációs elsődlegessége hívebben fejezi ki azt, hogy az ember akaratelhatározásában nemcsak tudati, hanem anyagi léttényezők is alapvetően belejátszanak. Az ember determinációs elsődlegességének tétele azonban nem független a szubjektum–objektum viszony történelmileg változó tartalmától. Ebben a viszonyban a szubjektum korántsem mindig elsődleges, hanem a történelmi fejlődés első szakaszában – ha csökkenő mértékben is – az objektumnak alávetett. A későbbi periódusokban – beleértve a jelent is – a szubjektum és objektum a legkülönbözőbb kölcsönhatásba kerülnek egymással, amelyben részben a szubjektumnak van fölénye az objektum felett, részben fordítva (s vannak viszonylag kiegyenlített viszonyok is). (Lásd Volczer Á.: „Az objektum és a szubjektum kérdéséhez.” *Magyar Filozófiai Szemle*, 1974/4–5, 1975/1–2.) Az ember determinációs elsőbbsége tehát viszonylagos elv, számos olyan emberi döntés van, amelyekben a közvetlen emberi elhatározás háttérben a természet és a társadalom különböző igényei nyomasztó súllyal jelentkeznek, alapvető determinánsként hatnak.

Mi következik mindebből az akarat determináltságára, ill. szabadságára vonatkozóan? Bihari Mihály írásában az ember öndeterminációja, a tudat teljes visszatükrözési önállósága, a tudat determinációs elsőbbsége, az ember teleologisztikus jellege, amely értékelésben, elemzésben fejeződik ki: mind egy irányba, *az akarat viszonylagos szabadsága irányába mutat*. E gondolkör alapvető tézise: a döntés elsődlegesen az emberi tudattól függ, s mivel az ember a választást megelőzően érzelmi-értelmi alapon mérlegel, értékkel, természetszerű, hogy kizárólag tőle függően másként is értékelhetne, mérlegelhetne és dönthetne, mint ahogyan döntött. Ezen alapszik az ember szubjektív felelőssége.

Az akarat viszonylagos szabadságának koncepciója nem új gondolat a magyar marxista filozófiában. Míg azonban Heller Ágnes, Farkas Endre, az etikus Ádám György az 50-es évek végén, illetve a 60-as években megjelent írásaikban az akaratszabadságot elsősorban az emberi személyiség autonómiájára építik, addig Bihari az első, aki Lukács György ontológiájára támaszkodva kívánja az eddigi szerzőknél sokkal részletesebb alapokon a viszonylagos akaratszabadság létjogosultságát megalapozni, tanulmánya ezért tarthat számot különös érdeklődésre. Jellegetessége írásainak az is, hogy koncepcióját nem általános filozófiai alapokra helyezi, hanem az ember, illetve az emberi tudat specifikumai alapján kíván választ adni az akaratszabadság problémájára. (Ebben egyébként nem különbözik az előbb felsoroltaktól, a vita egyéb résztvevőitől azonban igen.)

Bihari végkövetkeztetésével (miként Hellerével, Farkaséval vagy Ádáméval) nem tudok egyetérteni. Nem azért, mert változatlanul helyesnek tartom az akaratszabadság tagadásának könyvemben kifejtett konklúzióját, hanem azért, mert a könyvben található, valóban továbbfejlesztésre szoruló elgondolást *az ellenkező irányból feszítik túl*.*

*Az igazság kedvéért meg kell jegyezni, hogy Heller, Ádám és Farkas nézetei között lényeges különbség is található. Hármuk közül Farkas Endre az, aki *A szabadság és egyéniség* c. értékes könyvében (Kossuth, 1968) kísérletet tesz a viszonylagos akaratszabadság és az akarat teljes meghatározottságának összeegyeztetésére. Farkas úgy véli, hogy az akarat viszonylagos autonómiájának az akarat teljes meghatározottságára kell épülnie. (Hogy ez az akarat milyen meghatározottságú, egyértelmű vagy sok-egyértelmű, abba Farkas, mint etikus, akihez nem állnak közel ezek a kérdések, nem

Jelenlegi meggyőződésem szerint ugyanis az *akaratszabadságot* illetően az a válasz jár az igazság közelében, amely *kettős jellegű, egyszerre igenlő és tagadó, helyeslő és elutasító*, – az akarat szabad, és nem szabad. Az emberi akarat szabadsága azokra az eltérésekre épül, amelyek az embert az anyagi világ minden jelenségétől megkülönböztetik. Elsősorban arra, hogy míg az állatvilágig bezáróan a jelenségek a természet által determináltak (beleértve önnön természetüket, ösztöneiket is), addig az ember történelmileg növekvő mértékben maga alakítja sorsát, s ez az *öndetermináció* fejeződik ki abban is, hogy döntéseiben alapvető szerepe van tudatának, aminek következtében elhatározásai valódi választásokká válnak. Ezért Marx gondolata, amely szerint egyedül az ember viszonyul a természethez (és társadalomhoz), talán kiegészíthető azzal, hogy egyedül az ember dönt. (Habár az utóbbi tulajdonképpen az előbbi része.) Az akaratszabadság lényege tehát az önmeghatározottság és a teleologisztikus választás, amelynek gyökerei az ember társadalmiságában, a munkában és a tevékenység más formáiban rejlnek.

Az akaratszabadság ugyanakkor a *meghatározatlanság és a meghatározottság egysége*. Egyrésztől annak megnyilvánulása, hogy az ember nem kiszolgáltatottja sem a természetnek, sem – általában – a társadalmi környezetnek, de testi (fiziológiai, biológiai) apparátusának sem, illetve a veleszületett genetikai programnak, amelynek a tudati döntések nem automatikus termékei. Mindezekhez képest az embernek mint totalitásnak viszonylagos önállósága van, tehát elsődlegesen *az ember szabad* (erkölcsileg autonóm lény) és az akaratszabadság csak az ember szabadságának sajátos része, mozzanata, kifejeződése. Másrésztől az emberi akarat nem azért szabad, mert „racionálisan determinálatlan”, azaz csak irracionálisan, egy isteni lélek önkénye által meghatározott, hanem azért, mert az ember döntései közvetlenül önmaga, személyisége, lényege által determináltak.*

Miközben az emberi akarat számos alapvető összefüggésben szabad, más viszonylatokban viszont „nem szabad”. Szabadságának korlátai egyrészt az általános emberi szabadság határai. A marxista társadalomfelfogás – eltérően egyes liberális polgári, illetve egzisztencialista felfogásoktól – nem vallja azt, hogy az ember döntései és sorsa kizárólag az embertől, a szubjektumtól függenének. Ellenkezőleg, a materialista koncepció aláhúzza azt, hogy az ember helyzetét, életének alakulását jelentős mértékben befolyásolja a *külvilág*, a humanizált (és nem humanizált) természet, de különösen a társadalom objektívációi, illetve mozgástörvényei. Lényeges kiemelni, hogy ezek a determinánsok nem korlátozódnak azokra a keretekre, amelyek között az embernek alternatív döntési lehetőségei vannak [még hozzá nemcsak egyéni, hanem társadalmi (osztály, réteg) méretekben is], hanem ezek a *meghatározók jelentős szerepet játszanak maguknak az alternatív döntéseknek a determinálásában is*.

Helytelen lenne azonban ezeket a determinánsokat csak szabadságkorlátként felfogni. Zömükben ezek sem végzettszerűen, az ember tudatos döntéseit megkerülve érvényesül-

megy bele.) Hogy e törekvés ellenére őt is azok közé sorolom, akik az akarat egy-sokértelműségét vallják, annak az az oka, hogy felelősségelméletéből kiderül, a felelősségelméletet egy olyan típusú viszonylagos autonómiára építi, amelynek lényege, hogy az ember másként is választhatott volna. Így azonban az akarat meghatározottságáról szóló fejtegetései önkéntelenül is formálisak maradnak.

*Amiből látható, hogy a „meghatározatlanság” csak viszonylagos. Ez azt jelenti, hogy egy adott viszonylatban létezik az adott determinánsok által nem teljesen meghatározott rész, amelyet azonban természetszerűen egy másik típusú determináció „betölt”.

nek, hanem azokon keresztül, s így az embernek módjában áll – bizonyos fokig – a determinánsokat befolyásolni, mi több saját céljaira felhasználni. Gondoljunk csak a szabadságnak arra a marxista megközelítésére, amely azt a felismert szükségszerűségen alapuló uralomként értékeli. Ezért nem szerencsés, ha valaki marxista szerzőként a szabadságot a determinálatlan szférában keresi. Ezzel az értékelemzéssel találkozhatunk Ádám György legutóbbi, már többször idézett tanulmányában. Ádám itt kísérletet tesz az emberi akarat determináltságának és szabadságának gondolati modellizálására. Az eredmény a szabadság szempontjából – lesújtó: egy 360 fokos skálának mindössze néhány foka az, amelyet a szerző szerint sem a genetikai kód, sem a társadalmi determinánsok, de még a jog, az erkölcs és a szokások sem determinálnak, s így szinte alig jut lehetőség ennek a „legértékesebb” szférának az érvényesülésére. Úgy gondolom, hogy a kép lényegesen kedvezőbb és realisabb lenne, ha a szabadság és a determináltság dialektikája érvényesülne, mert ez esetben kiderülne, hogy a társadalmiság különböző formái, de a jog, az erkölcs, sőt a szokás sem esnek kívül a szabadság szféráján, mert pl. a tudatos jogkövetés vagy elutasítás, amelyben kétségtelenül közrejátszik determinánsként a jogi norma, elengedhetetlenül megköveteli az ember értékelő döntését is, a választás mozzanatát.

De nem szabad az akarat abban a relációban sem, hogy *az akarat létrejötte* – összes lényeges és figyelmen kívül nem hagyható sajátosságai mellett is – magán viseli azt az általános vonást, hogy *sok-egyértelmű folyamat*, keletkezésének pillanatában erre és nem másra határozta el magát. S itt tűnik ki, miért volt szükséges – viszonylag – részletesen foglalkozni Bihari Mihálynak az ok-cél viszonyra vonatkozó gondolataival. Ha Biharinak ebben a kérdéskomplexumban igaza lenne, vagyis az ember világában az okság csak a célnak alárendelten, mintegy mellékesen érvényesülne, akkor valóban fel lehetne tételni, hogy az alternatív döntés oly mértékben „elnyomja” vagy maga alá rendeli az okságot, hogy maga a választás már okilag nem is meghatározott (vagy ha mégis igen, akkor ennek nincs lényeges jelentősége a választás kimenetelét illetően), s ezért a választás abban az értelemben is szabad, hogy keletkezésekor is sokértelmű, az ember ugyanolyan motívum-konstellációban választhatna másképpen is. Ám az elemzés során kiderült, hogy „a cél kontra ok” gondolata nem állja meg a helyét, a cél mint sajátos ok más típusú társadalmi okokkal együtt érvényesül, így az a feltételezés is megdől, amely a választást kivételként ki akarja emelni a determinált jelenségek sorából.

A valóságban az emberi akaratelhatározást az esetek túlnyomó többségében egy folyamat előzi meg, amelynek során az objektumból és a szubjektumból eredő (és egymással kölcsönhatásban levő) determinánsok felhalmozódnak, átalakulnak, változnak (csökkenhetnek is). *E folyamat során* a később létrejövő emberi akarat nem tekinthető egyértelműen meghatározottnak, a folyamatnak a determinánsok alakulásától függően még sokféle kimenetele lehet, és a „determinánsköteg” csak az akarat keletkezése pillanatában áll össze és teszi az akaratot egyértelműen meghatározottá. (És közben sohase felejtjük el: az ember determinál, aki általában alanya és nem tárgy a determinációnak.)

S ezen a ponton szeretnék visszatérni arra az első részben felvetett problémára, hogy *van-e valódi funkciója a sokértelműség kidomborításának*, ha a végeredmény úgyis egyértelmű. Gondoljunk arra az ellenvetésre, hogy annak hangoztatása: egy korábbi időpontban – más determinációs szituációnál – a későbbi jelenség még nem teljesen és nem különösen előre meghatározott, azért értelmetlen, mert akkor a jelenség még úgy sem

következett be, s nekünk-a létrejött (és már egyértelműen meghatározott) jelenséget kell értékelnünk. A szaktudományok, de különösen a történelemtudományok fejlődése azonban nem támasztja alá ennek az aggálynak a létjogosultságát. A történelemtudomány számára igen fontos annak értékelése, hogy melyek voltak egy történelmi jelentőségű esemény, pl. egy háború kitörése, megnyerése, elvesztése vagy egy forradalom győzelme vagy vereség fordulópontjai, előzményei, mi volt az előtörténete, mely pontokon lehetett volna még változtatni a későbbi eseményeken. Ennek során megállapítható, hogy melyik determináns – megközelítően – milyen szerepet játszott. S ha a történelem, mint minden múltbeli esemény, visszafordíthatatlan is, korántsem tanulságmentes a történelmi események determinálódási folyamata, mivel a jövő, ha nem is ismétli meg a múltat, de számos eseményt hozhat, amely a múlttal közös jegyeket visel. Ezek kialakításánál a spontán folyamatok mellett a múltban pozitív értékű determinánsok felerősítése, a negatívak elkerülése vagy csökkentése (a hibák kiküszöbölése, meg nem ismétlése) jelentős mértékben befolyásolhatja a jövőt.

Amiből kiderül az is, hogy ez a koncepció alapvető *különbséget tesz múlt és jövő között*, a múltban létrejött akaratot a sokértelműségből egyértelművé meghatározódnak tartja, amely megváltozhatatlan, míg a jövőt nyitottnak, sokértelműnek, lehetőségekkel telinek, amelynek sorsa az embertől és természetesen az ember cselekedeteiben közrejátszó törvényektől és más determinánsoktól függ.*

E koncepció a jelenségek egy- és sokértelműségéről folytatott vita tanulságait is alkalmazni kívánja, az akaratszabadság problémájánál. S mivel a vita során a jelenségek sok-egyértelmű meghatározottságáról vallott értékelés látszott legplauzibilisabbnak (s a marxista világképpel leginkább összeegyeztethetőnek), járható útnak látszik felhasználása az akaratszabadság problémájára. Ennek természetes feltétele annak előzetes tisztázása, hogy a társadalmi determináció sajátosságai nem függesztik-e fel a sok-egyértelmű meghatározottság törvényének a társadalomra való alkalmazását. Mint kiderült, bármennyire fajsúlyosak a társadalmi determináció sajátosságai, nem zárják ki, hogy az akaratszabadság összetett problémájára adott válasz egy részeként az akarat sok-egyértelmű meghatározottsága is szerepeljen.

Az akarat sok-egyértelmű meghatározottságának hipotézise egyaránt különbözik *Az akaratszabadság problémájában* elfoglalt álláspontomtól és azok nézeteitől, akik csak az akarat viszonylagos szabadságát vallják, de tagadják bármely összefüggésben fennálló egyértelmű meghatározottságát.

A könyv felfogásától a következők az eltérések. A könyvbeli válasz egylényegű: arra koncentrál, hogy az embernek nincs szabad akarata. A választás mozzanata szerepel ugyan, de annak kidomborítása, hogy az akarat születését megelőző szakaszok éppúgy egyértelműen meghatározottak és láncszerűen egymásbakapcsoltak, mint az akarat közvetlen létrejötte a predeterminizmussal rokonította a koncepciót s a választási mozzanatot egyenértékűből másodlagossá degradálta. Ezzel szemben jelenlegi elképzelésemben a választás és annak meghatározódási folyamata egyenértékű mozzanatok, s az a tény, hogy az akaratelhatározás létrejötte előtt az akarat még a jövő stádiumában van, s így a lehetőségek (a sokértelműségek) világába tartozik, elkülöníti azt a múltat és jövőt egybe-

*Erről ír részletesen Tordai Zádor „A jövő determinált és nyitott jellege” c. cikkében. (*Magyar Filozófiai Szemle*, 1966/4.)

mosó predeterminista elképzelésektől. A régebbi elképzelés az egyértelműség abszolutizálásával divergált a marxizmus általános világképétől, a jelenlegi jobban összhangban áll annak az ember determináló és determinált szerepéről vallott felfogásával.

A viszonylagos akaratszabadságot valló koncepciók viszont túlhangsúlyozzák a választás mozzanatát, és az emberi személyiség szabadságának megsértését látják abban a feltételezésben, amely szerint létrejötté pillanatában az akarat egyértelműen determinálódik.

E koncepciónak két változata van: az egyik elfogadja elvileg az akarat és a választás társadalmi törvények és más társadalmi okok által történő determináltságát, de úgy véli, hogy mindezekhez képest az akarat az ember személyiségéből eredően sokféleképpen jöhet létre, és erre alapozza a szabadságot. (Ide sorolhatók Szabó A. Gy., Ádám Gy., régebben Heller Á. és a vita jogász résztvevői.)*

A második különböző formában megkérdőjelezi a választás determináltságát is, vagy azon az alapon, hogy az nem szükségszerűen meghatározott, vagy csak alárendelten az, mint ahogy az okság is csak sokadlagos (Bihari), és ennek fényében még kevésbé fogadják el az akarat egyértelmű meghatározottságát. A két koncepció közül a második, amint arról tentebb részletesen szó esett, az alternatív választásokat előtérbe állítja, míg azok determináltsága (törvények, okok és más determinánsok által való meghatározottsága) háttérbe szorul. A két koncepció különbsége tehát abban rögzíthető, hogy míg az első elfogadja a választás (és általában) a tudat általános determinációjának marxista elképzelését, de elveti az *általános determináció sajátos alesetét*, az akarat egyértelmű meghatározottságát, addig a másodiknak mindkettővel kapcsolatban alapvető problémái vannak. Közös hibájuk, hogy teljesen megválaszolatlan marad náluk az a kérdés, hogy miért vált olyanná a választás, az akarat, amilyen, s ennyiben óhatatlanul indeterminista mozzanatot tartalmaznak.

Az akaratszabadság problémájára adott kettős (voltaképpen többszörösen összetett, s *egy sokszoros*) válasz két *mozzanata a szabad és nem szabad oldal nem áll egymással logikai ellentmondásban*, hanem egy és ugyanazon folyamat két *különböző oldalát* fejezi ki. Éppúgy, mint ahogy a sok-egyértelműség sem alkot logikai ellentmondást, noha a sokértelműség az egyértelműség tagadása. Mégis van különbség a kettő között: a sokértelműség átalakul egyértelműséggé, míg a választás nem változik nem-választássá, hanem egyértelmű meghatározottságában is választás marad az embernek a külvilághoz való viszonyában és egyéb fentebb vázolt összefüggéseiben.

Melyik az ellentmondás fő oldala? *Általános, társadalomfilozófiai* szempontból az ember szabadsága (beleértve a választás szabadságát is) éppúgy *alapvető mozzanat, mint az ember determináltsága*. Ezek egyúttal nemcsak objektív sajátosságok, hanem *értékek* is, s a szocialista szellemű társadalomátalakítás egyaránt törekszik arra, hogy *olyan társadalmi feltételeket hozzon létre, amelyek között az ember széles körű szabadsága, önkibontakoztatása, ugyanakkor meghatározott tartalmú determinálása egyaránt megvalósuljon*. A széles körű kifejezés arra utal, hogy vannak szabadságszférák és önkibontakoztatási

*Ebben egyébként a koncepció híveinek részben igaza van: az akarat valóban sokféleképpen (sokértelműen) jöhet létre a társadalmi okokhoz képest, azonban egyáltalában nem következik, hogy a determinánsok összességéhez (amelybe beletartozik az ember személyisége is) képest is sokértelműen keletkezne az emberi akarat.

formák, amelyeket nem támogatunk, sőt kifejezetten akadályozunk, gondoljunk pl. a bűnözés szabadságára vagy az agresszív hajlamok kifejlesztésére. Nem közömbös számunkra az sem, hogy a szabadságszférák milyen tartalommal töltődnek meg, ez a magyarázata a választás politikai, gazdasági, kulturális és egyéb determinálására irányuló törekvéseknek.

Alapvető társadalmi minőségmérő, hogy egy társadalomban milyen jellegűek és fokúak a szabadságszférák és melyek a determinációs formák és módozatok. S e tekintetben korántsem az a döntő, hogy a társadalom olyan determinánsokat találjon, amelyekkel feltétlenül eléri a céljait, hanem a determinánsok alkalmazásának összhangban kell állnia az emberi szabadság értékeinek megőrzésével. Idegen a szocialista, de a polgári demokratikus felfogás számára pl. a kötelező sterilizáció alkalmazása, szigorú korlátokat szabnak a génebesztet számára stb.

Ezért – nézetem szerint – általános társadalomfilozófiai szinten egyik oldal sem emelhető ki a másik rovására. Ugyanakkor egy mozzanat ezen a szinten kétségtelenül háttérbe szorul: az egyértelmű meghatározottság. Amennyire lényeges annak kiemelése, hogy a szocializmus sajátos minőségű, előrevivő determinációra törekszik, annyira helytelen lenne az emberek akaratának a társadalmi determinánsok segítségével történő egyértelmű meghatározása. Ez ugyanis óhatatlanul a szocializmustól idegen uniformizálást eredményezne, s nem adna lehetőséget arra, hogy az emberek saját személyiségük jegyében igényeik szerint érvényesítsék a társadalmi determinánsokat.

Más a helyzet, ha a problémát nem általános társadalomfilozófiai nézőpontból, hanem az erkölcs és jog szempontjából közelítjük meg. Ebben az esetben a választás és annak determinációja továbbra is igen jelentős szerepet játszik, de bizonyos összefüggésben egyenrangú mozzanatként jelentkezik az akarat keletkezéskori egyértelmű meghatározottsága is. Közismert, hogy a szabadság integráns része az erkölcsnek, és formái, érvényesülésük ugyancsak fokmérője az adott erkölcsnek. Kevésbé köztudott, hogy a választási szabadság a jogban is igen jelentős, mivel a jog korántsem csak olyan szabályokból áll, amelyek kényszerrel fejeznek ki, hanem olyanokból is, amelyek ösztönzéseket, diszpozíciókat is tartalmaznak. (Különösen a polgári jog különböző ágaiban találhatunk ilyeneket.)

Ugyanakkor mind az erkölcs, mind a jog területén alapvető jelentősége van az erkölcsi és jogi determinációknak, annak a problémának, hogy hogyan lehet különböző eszközökkel az emberek tudatát és magatartását az erkölcsi szabályokkal összhangban állóvá, illetve jogkövetővé determinálni. (Ennek eszközei és formái természetesen igen eltérőek lehetnek aszerint, hogy milyen osztálytartalmú az adott erkölcs, illetve jog.)

De lényeges kérdésként jelentkezik az erkölcs és jog szférájában a *felelősség* kérdése is, amelynél már nem mellőzhető az akaratelhatározás egy, illetve sokértelműségének vizsgálata. A felelősség olyan csomópont, amelyben összefutnak a szabadság és a determináltság különböző szálai, de ezen belül különösen kidomborodik a sok-egyértelmű meghatározottság. A felelősség tettekért, magatartásokért (mulasztásokért) viselendő. S itt óhatatlanul állást kell foglalni, hogy a magatartást olyannak tekintjük-e, amely tanúsításának időpontjában másként is létrejöhetett volna, vagy pedig olyannak, amelynél a meghatározottság sokból egyértelművé vált. Mint ismeretes az erkölcsi és jogi felelősség történetében – erősen befolyásolva az idealista lélekfelfogástól – zömmel az első megoldást fogadták el, amely kétségkívül a legkényelmesebb indoklást biztosította: rosszat elkövető ember – bűnös, mert másként is viselkedhetett volna, jogos és igazságos, ha bűnei arányában –

mevlakol. Az akarat egyértelmű meghatározottsága esetén ez az út nem járható, a felelősségre vonás alapjai a társadalmi veszélyesség elhárításában és a jövőbeli egyedi és generális prevencion nyugszanak.

Milyen következményekkel jár, ha a régebbi felfogáson túlhaladva az akarat sok-egyértelműségét valljuk, vajon mennyiben változnak ebben az esetben a felelősségre vonás filozófiai alapjai? Sajnálattal kell megállapítani, hogy azok az előnyök, amelyek a sok-egyértelműségi felfogást általános társadalomfilozófiai szempontból jellemzik, kevésbé érvényesülnek a felelősségprobléma esetében. A sok-egyértelműségi koncepció egyik alapvető előnye a múlt és jövő éles megkülönböztetése a determináció szempontjából, a múlt lezártsága és a jövő nyitottsága alapján. Csakhogy a felelősség az a jellegzetes kategória, amely kizárólag a múltban tanúsított magatartásokra épül. Egyetlen valamelyest is demokratikus jogrendszerben sem lehet senkit sem felelősségre vonni olyan cselekményért, amelyet csak a jövőben követ majd el. Csak a fasiszta szemléletű joggyakorlat vette magának a bátorságot, hogy olyasmért is halállal büntetett, ami még nem történt meg, de az illetők faja, nemzetisége, betegsége következtében – szerintük – elvárható, hogy majd megteszik. Ebből azonban az következik, hogy a jövő nyitottsága, beleértve a jövőben létrejövő bűncselekmények és erkölcsi „rosszak” előre nem meghatározottságát, nem változtat azon, hogy a felelősségre vonás csak a „múltbeli”-ért jár, mely viszont már egyértelműen meghatározott.

A sok-egyértelműségi koncepció másik előnye: a folyamat sokértelműsége a bekövetkezés egyértelműségét megelőzően, sem gyümölcsozik a felelősségre vonásnál. Az a feltételezett tény, hogy egy bűncselekményt megelőző szakaszban a bűncselekmény elkövetése még nem egyértelműen meghatározott, hogy a folyamatnak akkor még sokféle kimenetele lehetséges, nem szolgálhat alapul arra, hogy az elkövetőt azon a címen vonjuk felelősségre, hogy ha a bűncselekmény létrejöttének pillanatában magatartása egyértelművé „záródott is”, de a megelőző szakaszban megakadályozhatta volna a determinánsok bűncselekményig való fejlődését. Elsősorban azért, mert ha elismerjük, hogy az akarat az elkövetés pillanatában egyértelművé determinálódott, akkor ez a „nem elkövetés” stádiumára is érvényes (miért is lenne másképp?), s így az adott koncepció jegyében úgy kell értékelnünk magatartását, hogy az illető azért nem fordult szembe hatékonyabban az alakuló determinánsokkal, mert akarata önmaga által is meghatározottan ilyenre formálódott.

Ezért a felelősségre vonásnak az akarat sok-egyértelmű meghatározottsága esetén is azon kell alapulnia, hogy a társadalom nem lehet közömbös azokkal az emberi magatartásokkal szemben, amelyek különböző fokban társadalomveszélyesek, és ezért a tanúsítókkal szemben olyan determinációs formákat kell alkalmazni, amelyek e magatartások csökkenése irányába hatnak. A felelősségre vonás homlokterében a megtorlás helyett a nevelésnek, az emberek átalakításáért folytatott harcnak kell állnia.*

Mindez azonban korántsem jelenti, hogy az egyértelmű meghatározottság – szerény mértékben – továbbfejlesztett koncepciója, a sok-egyértelműségi meghatározottság elve

*Örvendetes tény, hogy megtorlásokon alapuló felelősségre vonás elítélésében fokozatosan kezdenek egyetérteni a különböző filozófiai alapokon álló szocialista jogászok, míg régebben azok, akik csak az akarat viszonylagos szabadságát vallották, a megtorlást is egyik alapvető felelősségi elvnek tekintették. – Mint filozófus csak filozófiai oldalról és egy meghatározott szintig foglalkozom az akarat szabadság és a felelősség összefüggéseivel, ezen túlmenően ez a jogtudósok „métier”-ja, akik az utóbbi időben nagy figyelmet szentelnek az idevágó kérdéseknek.

pragmatikusan ugyanazokhoz a jogi és erkölcsi konzekvenciákhoz vezetne, mint elődje. A jog és erkölcs sokkal gazdagabb, mint a felelősségre vonás, amely sajátos okokból a folyamatoknak csak egy meghatározott szelvényére, a már bekövetkezettre koncentrál. A jogot és az erkölcsöt számos összefüggésben alapvetően az *emberi magatartások története és befolyásolása érdekli*, beleértve *elő- és utóéletüket*, és ebből a szempontból már korántsem mindegy, hogy az emberi magatartások hogyan determinálódnak sokértelműből csak az adott pillanatban egyértelművé, hogyan érvényesül itt az objektum és szubjektum dialektikája, hogyan alakulnak és milyen szerepet játszanak az ember magatartásának és irányításának objektív és szubjektív összetevői stb.*

És hasonlóképpen a jövő nyitottsága óriási lehetőséget biztosít a jogalkotónak és jogalkalmazónak, a jogtudománynak, hogy különféle intézkedéseket tanulmányozzanak, javasoljanak és tegyenek a jövőbeli negatív tartalmú magatartások elhárításáért és a pozitívek elősegítéséért.

A felelősség problémájával kapcsolatban szeretnék röviden kitérni az *igazságosság* kérdésre is, különös tekintettel arra, hogy amit erről *Az akaratszabadság problémájában* írtam, azt többen és többféleképpen félreértették. A könyvben abból indultam ki, hogy amennyiben a bűncselekmény elkövetőjét a jog felelősségre vonja és a feltevés szerint – akarata egyértelműen meghatározott, akkor a jog (beleértve a szocialista jogot is) igazságtalanságot követ el, mivel a tettes éppúgy nem lehetett más, mint akit kiemelkedő munkájáért kitüntetnek, megjutalmaznak. Hozzátettem azonban, hogy ez az igazságtalanság kisebb, mintha a jog ellen vétőket nem büntetnék meg.

E gondolatokra kétféle reagálás következett. Az egyik – látszólag meglepően – azok táborából, akik az akarat determináltsága kérdésében hozzám hasonló elveket vallottak. Azt kifogásolták, hogy *helytelen a büntetést igazságtalannak* minősíteni, mert a büntetésnek nincs köze az igazságossághoz. Ezt a nézetet legpregnánsabb formában Szilágyi Péter képviselte. Szerinte: „a büntetésnek mint a társadalmi védekezés célszerű eszközének nincs szüksége erkölcsi megalapozásra”. (Szilágyi P.: „A jogi felelősség alapja avagy mire jó a felelősségelmélet.”) Külön indoklasként még hozzáfűzi, hogy a büntetőjogot azért sem lehet igazságtalannak tartani, mert az, amit a felelősségnél megfigyelhetünk, tulajdonképpen minden jogszabályt jellemez, valamennyi – Marx szavaival – egyenlőt alkalmaz egyenlőtlen emberekre.

Szilágyi érvelése mögött egy pozitív szándék húzódik meg: mentesíteni szeretné az akarat egyértelmű meghatározottságának koncepcióját annak ódiума alól, hogy az kénytelen legyen elismerni: felfogása alapján a büntetés s így a szocialista büntetőjog is, – legalábbis részben – igazságtalan. Ha a büntetésnek nincs „igazságossági mutatója”, akkor az sem igazságos, sem igazságtalan nem lehet.

Érvelésével azonban több szempontból nem lehet egyetérteni. Elsősorban azért, mert a jog zömének igen összetett erkölcsi tartalma van, s ezen belül általában a jogszabályokkal kapcsolatban, sőt egy jogrendszerrel kapcsolatban is jogos az a kérdés, hogy mennyire igazságos, illetve igazságtalan. (Más kérdés, hogy az igazságosság az egyik „legideologikusabb” etikai kategória, amely történelmileg priméren osztályjellegű, és híven fejezi ki egy osztálynak a társadalmi rendről, illetve jogáról alkotott értékítéletét.) Nem véletlen, hogy

*Ez utóbbival behatóan foglalkozik Bihari Mihály „A felelősség jogelméleti kérdései” c. tanulmányában.

a közfelfogás ma is igen sűrűn alkalmazza az igazságosságot mint értékmérőt az egyes jogszabályok és jogi döntések megítélésénél. Miért lenne tehát ez alól egy olyan alapvető jogpolitikai és jogfilozófiai kérdés kivétel, mint az, hogy miért büntetünk?

De nincs igaza Szilágyinak abban sem, hogy a büntetés elrendelés ugyanúgy az egyenlőtlenekre mért egyenlőség, ahogy más jogszabály is az. A büntetés igazságosságának ugyanis az a sajátossága, hogy éppen fordítva: *egyenlőkre mér egyenlőtleniséget* (a bűncselekményt elkövető a jogkövetelővel egyenlő abban, hogy akaratuk egyaránt egyértelműen meghatározott). Ezért itt valóban indokolásra szorul: miért alkalmaz a jog – az ebből a szempontból egyenlőkre – valami egyenlőtlen. (Más kérdés, hogy a büntetőjogszabályt is jellemzi az, ami minden jogszabályt, hogy egyenlőtleneket egyenlően ítél meg, azaz ugyanazokra a cselekményekre ugyanazt a büntetést rendeli, holott az elkövetők különbözőek, de a felelősség szempontjából nem ez a specifikum, hanem az ellenkezője.)

Ugyanakkor ma is a könyv érdemének látom, hogy szembeszállt azzal a köztudatban élő felfogással, amely az igazságosságban abszolút értéket lát, és figyelmen kívül hagyja azt, hogy társadalmi szinten az igazságosság igen összetett ellentmondásos kategória, amelynél nem az az igazságos, ami nem igazságtalan, hanem az, amelynek fő oldala az igazságos és alárendelt az igazságtalan.

Míg Szilágyi megkérdőjelezi az igazságosság alkalmazását a büntetésre, Bihari azért marasztal el, mert – szerinte – a felelősségre vonás fő okát abban látom, hogy *kisebb igazságtalanság a bűnözőt elítélni, mint futni hagyni*. Ez hibás értelmezés. A szocialista társadalomban a felelősségre vonás fő oka nem erkölcsi, hanem jogpolitikai. A társadalom egészséges fejlődése megkívánja, hogy csökkentsük a bűnözést, és a küzdelem egy része a bűncselekményt elkövetők felelősségre vonása. Mivel azonban a felelősségre vonás az igazságosság szempontjából is értékelhető, megállapítom, hogy a bűnözők felelősségre vonása egy sajátos, de korántsem csak itt előforduló igazságossági dilemmát idéz elő. Ennek lényege: akár felelősségre vonják a jogsértőket, akár nem, az intézkedések mindenképpen tartalmaznak egy – viszonylagos – igazságtalanságot. Ha a felelősségre vonás bekövetkezik: az elkövetővel szemben, ha pedig elmarad: a társadalom többségét kitevő jogkövetelő lakossággal szemben, amely az elmaradás következtében az eddigieknél fokozottabb mértékben lesz kitéve a bűnözők tevékenységének. Konklúzióm azonban semmiképpen se az, hogy a büntetést a kisebb igazságtalanság indokolja, hanem más egyenlőtlen ségekhez hasonlóan a társadalmi szükségletekből vezetem le a büntetés szükségességét.

De hadd szóljon erről maga a könyv: „A büntetőjogban alkalmazott egyenlőtleniséget a következők teszik indokolttá: a jogellenes cselekedetek általában társadalmilag veszélyesek. A szocialista társadalom alapvető érdeke, hogy függetlenül az elkövető emberek akaratától, megkülönböztesse a társadalmilag veszélyes cselekményeket a társadalmilag veszélytelenektől, hogy az előbbiek ellen a lehető leghatásosabb és a szocializmus alapelveivel összhangban levő harcot folytasson.” (Földesi T.: *Az akarat szabadság problémája*, 310–311. o.)

Fejtegetéseimnek végére értem. Ugy gondolom, hogy jelenlegi álláspontom, amely a probléma egyik lehetséges megközelítését tartalmazza, dialektikusabb az előzőnél. Elsődlegesen arra épül, hogy a jelenségeknek mind általános, mind specifikus társadalmi determináltsága sokszorosan *ellentmondásos* folyamat, amelynek során a sokértelműség átcsap egyértelműségbe, a múlt lezártága és megváltoztathatatlansága a jövő nyitottságába, a megvalósulás világa a lehetőségek világába, és viszont. Ez az ellentmondásosság tovább

differenciálódik a társadalmi determinációnál, ahol elsődlegesen a szükségszerűség és a szabadság, a választás és a determináltság, az akarat szabadságának és nem szabadságának ellentétéként jelenik meg. A téma kibontása során kiderült, hogy – más filozófiai kérdésekhez hasonlóan – az akaratszabadság problémája is szorosan összefügg néhány igen jelentős filozófiai kérdéssel, amelyekben való állásfoglalás nélkülözhetetlen az alapkérdés megválaszolásához. Ezért a választ korántsem lehetett korlátozni a determináció ellentmondásaira, hanem ki kellett terjeszteni olyan lényeges kérdésekre, hogy miként határozható el a dialektikus materialista determinizmus koncepció a predeterminizmus és az indeterminizmus különböző válfajaitól, milyen a társadalmi determináció hierarchiája, tekintettel az ok–cél viszonyra, hogyan jelenik meg az anyag–tudat viszony a determináció elsődlegessége tükrében, milyen kapcsolat áll fenn az alternatívák és determinánssaik között, veszélyezteti-e az utóbbiak megléte a választás, illetve az alternatívák realitását? Ennek következtében az akaratszabadság, illetve az akaratmeghatározottság *elmélete* nem szűkíthető le olyan – viszonylag szegényes – mondanivalóra, amely szerint az emberi akarat bizonyos vonatkozásokban szabad, másokban nem, hanem tartalmaznia kell azokat a marxista filozófiai posztulátumokat, előfeltételeket, amelyek a szaktudomány releváns anyagával együtt integráns része a probléma viszonylagos megoldásának.

Az akaratszabadság problémájának történeti fejezetét, – akkor a következőképpen fejeztem be. „Találón mondta annak idején Malebranche: 'A szabad akarat kérdése – rejtély'. Ehhez csak azt kell hozzáfűznünk, hogy rejtély mindaddig, ameddig idealista vagy mechanikus materialista szemszögből vizsgálják a kérdést.” (Földesi T., i. m. 175. o.)

Most lényegesen óvatosabban fogalmaznék. A szabad akarat ma is nehéz dió a filozófia számára, amelyet – meggyőződésem szerint a dialektikus materializmusnak sem sikerült – ez idáig megnyugtatóan feltörnő. Ez részben az adott kérdéskör filozófiai jellegzetességeiből fakad, pl. a determinánsok sokaságából és teljességük rekonstruálhatatlanságából, részben abból, hogy a megoldást elősegítő szaktudományok, elsősorban a fiziológia és pszichológia eredményeik ellenére még elég távol vannak attól, hogy az emberi akarat keletkezésének fiziológiai és pszichológiai folyamatát megközelítően adekvát módon feltárják. Ugyanakkor mégis úgy gondolom, hogy „most” sok szempontból előbbre vagyunk, mint „akkor”. Megközelítéseinket ma jobban áthatja a dialektikus szemlélet, lényegesen sokrétűbb az ember- és társadalomképünk, jelentősen továbbfejlődött a fiziológia s a pszichológia is (bár ez utóbbi fejlődése kevésbé érintette az akarat problémáját). A filozófia története arról tanúskodik, hogy a filozófiai kérdések megoldásához rögzös út vezet, s ha a filozófusokat valaha is elkedvetlenítette volna, hogy javaslataik még csak arról tanúskodnak, hogy a probléma megoldása „in statu nascendi” állapotában van, akkor sohasem jutottak volna egy magasabb fokra, mert a megoldásokban – különböző formában – bennefoglaltatnak az előző kísérletek. Baconnek mélyen igaza van: a filozófia minden más tudománynál inkább: „Az idő leánya.”

SUMMARY

Tamás Földesi: Then and now . . . about the free will after 20 years. I–II. part

The author wrote in 1960 a book about the free will (published in English in 1966). Now he tries to show the changes in his views during the

last twenty years. He gives a retrospective picture about the historical conditions, which determined the contents of his previous book. He deals with the influence of the development of philosophy and science on the question of the free will.

A MAGYAR KULTURA „AFILOZOFIKUSSÁGÁRÓL” A XIX. SZÁZAD MÁSODIK FELEBEN

LADÁNYINÉ BOLDOGERZSÉBET

„Hegel után metaphysika a világra úgy
hangzik, mint Ilias post Homerum.”

Brassai Sámuel

A mottóul idézett mondat a kiegyezés évében hangzott el a Magyar Tudományos Akadémián – s nem csupán a hazai viszonyokra vonatkozóan.¹ A voltaképpeni filozófia válsága, a polgári gondolkodás eklektikába hanyatlása a század utolsó harmadába fordulón akut-aktuálissá vált Európa-szerte, de nálunk is.

Lássuk a honi tényeket!

A Magyar Tudós Társaság 1831. évi kérdésére – „*miben s mi okra nézve vagyunk hátrább némely nemzeteknél?*” – mindössze két pályamű érkezett be, s a jutalommal koszorúzott sem filozófusé, hanem orvosé: Almási Balogh Pál „Felelete”. Bizton állíthatjuk: a filozófiai osztály túlságosan tágasnak bizonyult a kezdet kezdetén (amikor mindössze négy tagot számlált!), de ötven évvel később is. Bölcselőink akadémiai aktivitásából mindössze két kis „Értekezések” kötetre futja 1867-től a *Kritik der reinen Vernunft centenáriumáig*. A természettudományoknak azonban ki kellett törniük a ténylegesen szűk falak és keretek közül, hogy felvirágozhassanak.² 1841-ben megalakul a Természettudományi Társulat – a Magyar Filozófiai Társaság csak hatvan évvel később és két fiaskóval végződő kísérlet után. Berde Áron és Takács János, a kolozsvári unitárius főiskola tanárai már a reformkorban ismeretterjesztő lapot indítanak „a természet jelenségei iránti . . . figyelemébreztésre” – sikerrel.³ A Filozófiai Társaság pedig szakközönségként híján oszlik fel 1878-ban teljes érdektelenségbe és visszhangtalanságba fulladva.⁴ Ugyanezen évben a nyelvészként is neves Szily Kálmán már kilenc állandó természettudományi folyóirat működéséről, a társulatok gyarapodásáról és megerősödéséről, intézmények létrejöttéről, új egyetemi tanszékek létesüléséről adhat számot. A szervezésben halhatatlan érdemű műegyetemi fizikatanár (a Természettudományi Társulat, majd az Akadémia főtitkára) joggal állapíthatta meg: „Haladtunk, tetemest haladtunk, s a távoltság, mely bennünket nyugati szomszédainktól e részben elválaszt, jelentékenyen csök-

¹ Brassai Sámuel „A módszerről” tartott értekezése három részletben jelent meg: *MTA Értektbk* I. k. IV., X., XI. sz. Az idézett hely az első, 1867. jan. 21-i felolvasás 4. lapjáról való.

² Idézetünket Almási Balogh Pál „Felelete” címodaláról vettük. Philosophiai pályamunkák. Első kötet. Budán 1835. „Filozófiai hátramaradottságunk okairól” Sándor Pál alapvető tanulmányt írt, *Európa Könyvtár* 1946/6. sz.

³ A *Természetbarát* című lapról (1846–48) ld. Dankanits Ádám cikkét a *Korunk* 1974-es Évkönyvében: „Ismeretterjesztő közírásunk forrásvidékén.” A „Beköszöntő”-ből idézünk I. sz. 7–8. o.

⁴ Magyar Filozófiai Társaság Közleményei. Bp. 1901, I. k. I. f. 3–46. o.; *MPhSz* III. (1884), 459–461. o.

„kent.”⁵ És a filozófiában? Lehetetlen egyszerű nemleges vagy igenlő válasszal élnünk. Tudjuk: A XIX. század a rokonszenves és bátor nekifutások dacára *nem* eredményezett *átfogó* filozófiai fejlődést. Lukács Györggyel szólva nem „termelt ki” olyan gondolkodót, „akit – határainkon kívül – akárcsak tisztos másodrangúnak is lehetne számítani”.⁶ De Kant főműve megjelenése után száz évvel jelentős, a *magyar filozófiai kultúra megalapozását serkentő kezdemények* születnek hazai földön is. *Nem a semmiből* és nem „tabula rasa”-n!

E néhány adalék együvé sorjázásával nem kívántuk erősíteni „a magyarság filozófiátlanságáról szóló tévhit”-et, sem filozófiává nemesíteni a lapos katedrabölcseletet.⁷ És a kontinuos vonások hangsúlyozása mellett összerosni sem akarjuk a történelem lényegileg különböző meghatározottságú szakaszait. Vitathatatlan ugyanis: az 1848–49-es forradalom és szabadságharc a magyar gondolkodás történetének is arkhimédeszi pontja. A szabadságharc és a bukása utáni időszak fejlődése, politikai gyakorlata elméletet is követelő módon vetette fel a világtörténelem főáramába kapcsolódás kérdéseit.

Az alternatívák kristályosodásának *szüksége* ott munkált az Akadémia felelőseiben, s minden szellemi irányzat jelen volt már a reformkor szellemi térképén is, de *nem „a”* filozófia fejezte ki adekvát módon a polgárosodás és nemzeti függetlenség sorskérdéseit. A francia felvilágosodás szellemisége, Hegel, az utópista szocialisták eszmevilága nem az általában vett filozófiát termékenyítette meg, hanem a történelem- és jogelméletet, az esztétikát. A politikai életben résztvevőkre hatott igazán.⁸ Hermann István mutatott rá, hogy a modern polgári filozófia megteremtéséhez, „a filozófiai alapkérdések sokoldalú kimunkálásához legalábbis két alapfeltétel szükséges. Egyrészt az, hogy az adott országban a természettudományos fejlődés felvesse az új ontológiai és ismeretelméleti problémákat. Másfelől viszont az szükséges, hogy abban az országban, azon feltételek közepe, amelyek között a filozófus működik, lehetővé váljon valamilyen szempontból a világtörténelmi fejlődés áttekintése”. A fővállalt feladatot a magyar forradalmi demokrácia sem oldhatta meg a természettudományok szerves fejlődése híján, de alapvetően történelemszemléletük ellentmondásossága miatt sem.⁹

A minden „természetadta” kötöttségből kioldódott polgár pedig csak a század utolsó harmadában – mint *megkésett polgár* – jelent s jelenhetett meg Alexander Bernát személyében, hogy Bánóczi Józseffel egyetemben az ész ítélőszéke elé citálja nem a történelmet, de a köztudatra rákövesült előítéleteket.¹⁰

⁵ Szily Kálmán: Természettudományi mozgalmainak az utolsó évtizedben. *Budapesti Szemle*, 1877. (XV. k.) XX. sz. 158. o. Hihetetlen aktivitására egy jellemző adalék: 1904-ben megalapította a Magyar Nyelvtudományi Társaságot és szerkesztette folyóiratát, a *Magyar Nyelvet*.

⁶ Lukács György: *Új magyar kultúráért*. Szikra, Bp. 1948, 13. o.

⁷ Imre József: *Alexander Bernát és filozófiai műveltségünk*. Pécs 1938, 3. o.

⁸ Lásd Döbrentei Gábor előszavát és Almási Balogh Pál bevezetését, 2. j., i. m. III–XVI. o. R. Várkonyi Ágnes *A pozitivisták történetelmélet a magyar történetírásban* c. kétkötetes művében (Akadémiai, Budapest 1973) és Pándi Pál „*Kísértetjárás Magyarországon*” (Magvető, Budapest 1972) ugyan-csak kétkötetes munkájában átfogó képet rajzolnak a reformkor szellemi irányzatairól, a politikai gyakorlathoz való kapcsolódásról.

⁹ Hermann István: „Hegeli gondolat a magyar forradalmi demokraták világnézetében.” *Hegel-Emlékkönyv* Ak., Bp. 1957, 190. o.

¹⁰ Hermann István: „Alexander Bernát, az esztéta és filozófus.” *A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn*. Kossuth, Bp. 1977, 46. o.

„A történet föladata . . . a múltnak megismerése a jelen megértésére.”

Alexander Bernát

A XIX. század második felében a magyar bölcészet csekély létszámú munkásainak legelőször is az *alapvetően kétpólusú* előítéletrendszerrel kellett fölvenniük a harcot: a „metafizika” lehetségessége negációjával és a nemzetkarakterológiai jegyekkel körülbástyázott „józan ész” mítoszával. Alexander reálishan, elfogulatlanul szigorú őszinteséggel summázta a filozófiai irodalom szegényességét: „*van* igen sok philosophikus gondolatunk, de *nincs* philosophiánk”. (Kiem. – L. B. E.) S ami a közgondolkodást illeti, bizony *Böhm Károly* sem túlzott a *Magyar Philosophiai Szemle* Bevezetőjében. Igen, „a philosophiai gondolkodás . . . nálunk . . . mostoha . . . bánásmódban részesült”. Sodró indulattal és kíméletlen tisztánlátással írta Bánóczi József 1877-ben: „Fájlalhatni hiányunkat, de azt a faj nem arravalóságával magyarázni, s így mintegy elméletileg állandósítani nem lehet, nem szabad.” Ha kétféle úton, de cselekedni akartak – és cselekedtek is.¹¹

Húsz évvel korábban Erdélyi János már óvta írástudóinkat attól, hogy elméletet kovácsoljanak a nem-absztrahálásnak a minden objektív ellentétet lekerekítő, a szembenézést elodázó „egyezményes” harmóniátan segítségével. Hiába. A provinciális helyzetbe szorított, de az egészlátás vágyát megőrző hegelianusunk nem tudhatta feloldani az empirizmus és racionalizmus antinómiáját. A *hazai bölcészet jelene* című vitairat igazsága – a világnézeti általánosítás szükségessége, a *filozófia teoretikus jellegének védelme* – nem világhatott igazán. S nem a reformkorban elvesztett „hegeli-pör” rossz emléke okán. *Kerka-poly Károly* is joggal védte a filozófiában az emberiség öntudatát a hatvanas években a szűk látókörű *practicizmus ellenében*. A torzító előítéletek sorába utasítja a gyakorlatiatlanság vádját a másikkal egyetemben, „mely a mélyengző szemlélődést nem tartja egyezőnek a magyarnak külreható cselekvékeny természetével”. A késő hegelianus pápai professzor nem oszlatta a „berlinizmus” bölcseleti homályát célbavevő nézeteket. A *Tiszta észtan* már a bevezetés nyelvezetével írója szándéka ellen fordult. Az elméletalkotás kelléséért tett erőfeszítésük szükségszerűen vallott kudarcot. A hegeli rendszer talajáról az ötvenes-hatvanas években már nem lehetett érvényesen szólni, amikor a gyakorlati, természettudományos művelődés előrehaladásától várta a kortársak többsége a megoldhatatlan megoldását is.¹²

A *humán és reáltudományok antinomikus szembeállításában* (Új Magyar Múzeum 1850–53: „Tudomány, magyar tudós” vita) a szabadságharc bukását követő évek mélyebb ellentmondásai jelennek meg. Az *elmélet és gyakorlat antinómiájává* merevülnek a polgári haladás, a nemzeti függetlenség, a liberalizmus elveinek egymásba átjátszó

¹¹ Alexander Bernát: *A philosophia történetének eszméje tekintettel a történetre általában*. Bp. 1878, 3. 4. o. A művet Alexander még mint a budapesti V. kerületi állami főreáliskola tanára írta 1877-ben, felolvasást is tartott belőle a Filozófiai Társaskörben. Először a *Magyar Tanügyben* jelent meg. A következőkben: Alexander: 1877. Böhm Károly: Bevezetésül. *MPhSz* I. (1882) 1. o. Bánóczi József: A philosophia Magyarországon. *Magyar Tanügy*, VI. (1877), 13. A továbbiakban Bánóczi: 1877.

¹² Erdélyi János: *A hazai bölcészet jelene*. Sárospatak 1857. Kerka-poly Károly *Tiszta észtan* c. művének első része, az *Ismerettan* Pápán jelent meg 1863-ban, id. V. o.

dilemmái –, mint azt Kemény Zsigmond gondolkodásának mélyebb rétegeit kibontva Nyíri Kristóf legutóbb bebizonyította.¹³

Az „eszmék összhangjának helyreállítására tett kísérlet” szükségszerűen nem mehetett végbe katexochen filozófiai formában. A XIX. század közepén nemcsak a liberalizmus belső ellentmondásaival vívódó politikusokon – és a középnemességen – lesz úrrá a nyomasztó hangulat, a „kijózanultság”. Nem tudott hinni többé a „történelem ésszerűségében” Nyugat-Európa polgári értelmisége sem, mint arra Windelband rámutatott.¹⁴ A *rendszeres filozófia* igazságértékébe vetett bizalom általánosan megrendült az eszmék devalválódásának természetes velejárójaként. Ha Kemény Zsigmond megvalósíthatatlan *dogmának* tekintett minden filozófiát, maró kritikájának európai szellemi háttere is volt. Megtetézve és a köztudatban megalapozva a voltaképpeni filozófia tagadásának hazai és szomorúan sajátos történelmi *előzményével*, a nemzeti címkés „egyezményes” filozófiával.

Szontagh Gusztáv már 1839-ben megfogalmazta a nemesi reformizmus ideologisztikus formuláját: „Hazánk földje dél és észak közt a középvonalon terül el, s nemzetünk szellemében az érzékiség és ész között ritka egyensúly található, melynél fogva félszeg empirikai vagy rationalistai kicsapongásokra nem lehet hajlandó.” Az eklektikusokból is bőségesen merítő eklektizáló mű – „Propylaeumok a magyar philosophiához” – még nem célzatosan *antifilozofikus*, de magában hordozza a metamorfózis lehetőségét.¹⁵ (Az eszmei hatások egymásratorlásának jellegzetes példája, hogy Feuerbach Hegel kritikájával fémjelzett évben még egy honi mű jelenik meg, a kantiánus Köteles Sámuel „Filozófia antropologia”-ja.)

Az *elmélet és gyakorlat kölcsönviszonyának leszűkítő* értelmezése megjelenik már a filozófiai hátramaradottságunk okait és fölzárkózásunk útjait fürkésző *Almás Balogh Pálnál* is. Széchenyi háziorvosa a politikai jövő képét az angliai (kissé eszményesített) példára főmálja, így a követendő filozófiai irányt is ahhoz igazítja. A Herderből is táplálkozó polihisztor szerint a magyarság „nemzeti bélyegének megfelelő” álláspontú bölcsészet Angliában alakult ki, mert ott a tevékenységet „józan s a valódi élet tapasztalatin alapuló okoskodásik által jelölik ki. Általjában az angolok, ez az élet *practicus* oldalát egész mértékben méltatni s művelni tudó nagy nemzet, mint minden tetteiben s tudományos igyekezeteiben, úgy a *philosophiában is egyedül a hasznot* . . . keresvén, csak oly nemű vizsgálódásokra fordítja lelkierejét, melyekből az életre egyenes és valóságos nyereség háramolhat. A *németek fellengős speculatióinak* soha sem voltak . . . baráti”. (Kiem. – L. B. E.) A valóságos érdekeket és realitást tükröző bölcselkedés társadalmi szükséglet, hisz az eredményes cselekvés vezérfonala igaz elmélkedés kell legyen. A nemzet előtt álló feladatok exponálásából még nem formálódik ki a „magyar természet” (józan, gyakorlatias észjárás) mítosza. De az előítéletesség fogalmi apparátusa kísértően és

¹³ Nyíri Kristóf: „Kemény, Eötvös és Madách.” *Valóság*, 1978/5. sz. Kemény Zsigmond filozófiai műveltségére vonatkozó új irodalomból Benkő Samu tanulmányára hívjuk fel a figyelmet, melyet az *iffjúkori Napló* elé írt. (Magyar Helikon, Bp. 1974.) Vö.: Veress Dániel: *Szerettem a sötétet és szélzugást*. Dacia, Kolozsvár–Napoca 1977, 13–20. o.

¹⁴ Nyíri Kristóf: Uo. 20. o.; Windelband, W.: *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts*. Tübingen 1909, 57. o.

¹⁵ Idézetünk a kvietált huszárkapitány, Szontagh művének 281. oldaláról való.

kísértetiesen hamar kicsírázik a leegyszerűsítés talaján.¹⁶ S fogékony, tudásra szomjazó ifjaink már csak a „másolatok másolatai” formájában találkozhattak Hegellel a német egyetemeken a 30–40-es években. Az *elő* német filozófiát pedig az „*előregedett*” Schelling képviselte, s nem csodálkozhatunk, ha a misztikus „mixturától” az ifjú Mentovich Ferenc magyarként és materialistaként sem kívánt lerészegülni.¹⁷

Az előzmények kutatásakor nem hagyhatjuk figyelmen kívül a születőben levő természettudományok irányzatosságát sem. A reformkori tudományos mozgalmak az „inductiva methodus” jegyében szerveződnek, melyet Széchenyi a *Stadiumban* a „természet kulcsának” nevezett – Bacon nyomán. A német természetfilozófia dialektikus tartalmai meg sem termékenyíthették igazán a hazai gondolkodást, amikor a filozófia és a természetkutatás feloldhatatlan ellentétben jelenik meg természetbúváraink tudatában. A Hegelből is merítő *Herzen* már 1844-ben messzelátón figyelmeztetett a *természettudomány és „a” filozófia ellenséges szembeállításából* következő kiüttlalan körforgásra: „Némely korszak tudatából éppen a gyakorlati tudományok és a filozófia szerves, kölcsönös viszonya hiányzik; ilyen korszakokban a filozófia absztrakciókban reked meg, a pozitív tudományok pedig elvesznek a tények feneketlen tengerében.” Az empirizmus *elméleti* zsákutcájába mi még csak éppen beléptünk.¹⁸ Emellett nem szabad felednünk, hogy a természettudományos materializmus néhány bátor képviselője is ezen az úton indult és jutott el a világnézeti általánosítás következményeinek vállalásáig.

A *Herzen* jellemezte *korlátozottságból* még kevésbé találhattunk kiutat a Bach-korszakban, mint annak előtte. A liberális *eszmék* és a *valóság* hasadását 1848 szeptembere, majd Világos hozza felszínre. – Tudomány, „a phantasia bilincsei alól kiszabadult ész kívántatik” – tapasztalás.¹⁹ A filozófia és a természettudományok antagonizmusának formájában mélyebb ellentmondások manifesztálódnak. A régi fogalmak új vonásokat vesznek föl, a már kész formulák más ideologikus funkciót töltenek be.

A *programatikus antifilozofikusság* ez idő tájt egybeesik a metafizika általános európai trónfosztásával, a mindenséget átfogni akaró, a végső okok tudását áhító platóni erosz elapadásával. Ezt az általános folyamatot erősíti föl nálunk a „post festum tudat” pszichológiája, a szükségszerűség és lehetőség kritikai tudatosítása.²⁰ A reformkor, a forradalom, az események és eszmék magasba röpítő lehetőségéből zuhantunk a veszített ügy valóságának szakadékába. A Világos utáni években szükségképpen nem lehetett filozófiává légiesíteni, azaz egyetemes, legátfogóbb kategóriák elvontságában elemezni mindazt, ami az életek és érdekek hajótörésében sodorta biztos partot nem látva a kettészakadt „ábránd” és „való” jelenét. Az események (a dolgok) megtörténte után a

¹⁶ Lásd 2. j., i. m. 128., 107–108. o.

¹⁷ Mentovich Ferenc: *Az új világnézet*. Sajtó alá rendezte, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta Hájós József. Kriterion, Bukarest 1974, 105. o.

¹⁸ Gr. Széchenyi István: *Stadium*. Lipcse 1833, 62. o. Herzen, A. I.: *Levelek a természet tanulmányozásáról*, ford. Bólyai Bettelheim Ernő, Magyar Helikon, Bp. 1970, 20. o. Az első levélből idéztünk. Természetbúváraink filozófiellenes hangulatát tükrözi Bugát Pál elnöki megnyitója a Természettudományi Társulat 1847. évi közgyűlésén.

¹⁹ Ezt a kellést a kémikus Nendtvich Károly fogalmazta meg a természettudósok köréből a „Tudomány, magyar tudós” vitában: *UMM* 1851–52 (II.), 1. k. 40. o.

²⁰ Ld.: Sziklai László: *Az újabb német filozófia kritikája*. Lukács György kiadatlan írása elő. *Világosság*, 1978/7. sz. Melléklet 6. o.

visszafelé irányuló „mit tettünk” attitűd a politikum síkján kereshette az „ünnepe” (festus) nemzeti gyászba fordultának okait. Hogyan lehetett volna elkerülni? Volt-e más alternatíva? A gyakorlati politika egyszerűen fénylő napja, március 15. (és ami utána jött) az *elvont eszmék* (szabadság, egyenlőség, testvériség) teljes, *tiszta megvalósulásának lehetetlenségét*, azaz csak elméletben meglévőségét, a *gyakorlatban soha – nem – lehetőségességét* testesítette meg a Bach-korszak legsötétebb éveiben. Az antifilozofikusság a *doktrinér gondolkodás* kín- és színvallása a körülmények kényszerű szorításában. Nem véletlenül jelenik meg legmarkánsabban Kemény Zsigmondnál, aki forradalomellenességével az egyszerű ünnepet, a teljesen meg nem valósult lehetőségek gyönyörű ünnepét is árnyékba borította. A vasszükségszerűségként felfogott „külpolitikai végzet” miatt uralgó lesz nála az el kellett volna kerülni erkölcsivé, belsővé tett parancsa, mely visszafelé is tagadja a pozitív lehetőségességet. A „forradalmi eszmék hullámdagálya” lecsendesülte után a szkepszis, a kesernyés kijózanultság lép a „határtalan lelkesedés” nyomába.²¹ Biztos, elméletileg kikovácsolt jövőkép helyett az erkölcsi helytállás kellése, lassan és törvényszerűen elmosódó kontúrú belső parancsa.

Nem a filozófia *tagadását*, de a megfelelő *filozófiai bázis keresésének* harcát és kudarcát tükrözi *Madách Imre* nagy gondolati költeménye. Hermann István mutatott rá, hogy a küzdés elvont morális parancsa nem leplezi, de leleplezi a történelmi prespektíva-vesztést.²² A parancs individuális betartása önmagában nem garancia a jövőre, csak a pusztá létezés, a megmaradás síkján visz előre az eszmék biztos iránytűje híján. S az európai polgári gondolkodás ez időben legfeljebb epigonokat termelt. Szabad György a negyvennyolcasság próbatételeként jellemezte az 1860–61-es időszakot a *Forradalom és kiegyezés választóján* című könyvében. Madách állta e próbát.²³ Hitt a *törvények erejében*, szellemében, s kész volt cselekedni a politikai harcban. Úgy tudta, nemzedékének szerepe a törvényhozóé, a népet nemzetté összetartó kötelet sodróé, hogy a szolgaságot már nem ismerő utódok eljuthassanak az ígéret földjére – e törvények betartásával. Mert csak az új nemzedék *természete* lesz romlatlan és ezáltal *emberként* érdemes a jövőre. Erdélyi Jánoshoz írott levele (1862. IX. 13.) tanúsítja, hogy hitt az országgyűlés feloszlata után is az eszme folytonos nemesbedésében, győzelmében: az ember „fejlődése mindég előbbre s előbbre ment, az emberiség haladt, ha a küzdő egyén nem is vette észre”. Csak az „emberi gyöngét” nem tudta legőzni. „Az” *eszme* nemesedik – „az” *ember* – a történelmet alkotó – esendő. A XVIII. századi felvilágosodásba ágyazódó liberalizmus gondolatrendszerének lényegét tárja fel az elvont eszme és elvont ember metafizikus ellentéte. (Nem véletlenül tiltakozott éppen a hegeli dialektikán edzett elméjű Erdélyi a Tragédia elvontan „egyetem” emberfelfogása ellen.)²⁴

Az élő, eleven történelmi gyakorlatot nem lehetett antinomikus szerkezetbe préselni. Elvetették hát – nem a liberalizmust –, de az elméletet általában, jobban mondva annak

²¹ Szontagh Gusztáv: Tudomány, magyar tudós. *UMM* 1850–51 (I.) 1. k. 389. o.

²² Hermann István: „Madách és a német filozófia.” *A gondolat hatalma*. Szépirodalmi, Bp. 1978, 231–246. o.

²³ Szabad György: *Forradalom és kiegyezés választóján* (1860–61). Akadémiai, Budapest 1976, elsősorban a 192., 241., 266., 423–425., 487., 490., 514. oldalak. Madách a Határozati Párt egyik legkövetkezetesebb képviselője volt.

²⁴ Madách Imre 1860. jún. 9. és 1861. nov. 16. között írta *Mózesét*. Az országgyűlést 1861. aug. 22-én oszlatták föl. *Erdélyi János levelezése*. II, Akadémiai, Budapest 1962, 298. o. Erdélyi János: „Az ember tragédiája.” *Válogatott Művei*. Szépirodalmi, Budapest 1961, 528–556. o.

spekulatív, rendszeres jellegét. *Mátrai László* hangsúlyozta, hogy az abszolutizmus korában a „szorosabb értelemben” vett filozófia keveset mond, s a politikai gondolkodáshoz viszonyítva „csak egészen mellékes jelentőségű harctere . . . az ideológiai küzdelmeknek”.²⁵ Horváth Cyrill konkretizmusának valóban nem sok köze volt a kor égető problémáihoz, s végetérhetetlen filozófiatörténeti felolvasásai csak a „metafizika” iránti ellen-szenvet erősíthették.²⁶ A *hivatalos* filozófiai élet fokozatosan elsorvad az ötvenes években. Nagyra hivatott elméink – Erdélyi János, Mentovich Ferenc – egzisztenciális és gondolko-dói elszigeteltségükből a következő évtizedben sem tudnak kitörni.

Alexander Bernát a lényegre tapintott, amikor a sok *filozofikus gondolat létevel* – meglétével az eredeti, kiváltképpeni filozofikumú *művek hiányát* állítja szembe. A magyar kultúrának e korszakban is volt erőteljes filozófiai alsóáramlata. Még az antifilozofikusságot eredményező antinomikus szerkezetű gondolkodásmód is filozófiából kiinduló előfeltevé-sekre támaszkodott. Filozófiai tudás nélkül tagadni sem lehet a filozofikumot. Az a filozofikusságtól (*katexochen filozófia nélküliség*) megkülönböztettük az antifilozofikus (elméletellenes) beállítottságot, mely véleményünk szerint rövid történelmi periódushoz kötött, a desperáltságból is táplálkozó eszmetörténeti jelenség. Ennek másik, ugyancsak meghatározott történelmi (tudománytörténeti) korba ágyazódó gyökerét az alábbiakban fogjuk elemezni. A *programatikus antifilozofikusság* mulandó, mert a valóság adekvát, átfogó tükrözésének szükséglete minden szubjektív tagadás ellenére objektíve fennáll, hogy egy idő után pótlékokat és látszatzmegoldásokat elsöpörve elementáris erővel törjön a felszínre. A *nemzetkarakterológiai a filozofikusság hamis tudata* már szívósabb gyökerzetű, irtásához száz év sem volt elegendő.²⁷

A TUDOMÁNYOK FELÉPÍTÉSE – A FILOZÓFIA „TÁRGYVESZTÉSE”

„ . . . a filozófia tárgyának anyagságát a természet-búvárok hivatása teljesen felderíteni, . . . a természet-tudomány . . . egyre inkább kiszorítja a filozófiát egykori területéről”.

Victor Babeş

A filozófia egészének termékeny törzséről leszakadó, önállósodó szaktudományok körében egyre erősebb a „tudományok tudománya” elleni hangulat már az ötvenes években. Ez az a kor, amidőn – Kornis Gyula szellemes mondásával élve – „a ,filozófus’

²⁵ Mátrai László: „A 'doktrínerek' a marxizmus első magyarországi ellenfelei.” *MFSZ* 1958 /3–4. sz. 282. o.

²⁶ Horváth Cyrill 1861-től oktatott bölcseletet a [buda]pesti tudományegyetemen. Pauer Imrét bízta meg az MTA hagyatékának földolgozásával, de 3 lapnyi rövid tervezeten kívül csak cédlulás adathalmazt talált (*MTA Emlé* 3. k. VI. sz.). Mitrovics Gyula szerint egész életében gyűjtötte konkretizmusához az anyagot, de soha ki nem fejtette, „sőt baráti körben is kitért a reá vonatkozó kérdezősködések elől”. *A magyar bölcseleti irodalom vázlata*. Függelék Schwegler, A. *A bölcselet története* c. művének magyar fordításához, Filozófiai Írók Tára, XIX, Franklin, Budapest 1904, 543. o.

²⁷ Pl. Halasi Nagy József: *A filozófia története*. Partheon, Budapest 1927², 443. o.; Kecskés Pál: *A bölcselet története főbb vonásaiban*. Stephaneum, Budapest 1933, 586. o.; Karácsony Sándor: *A magyar észjárás*. Exodus, Budapest 1939, 180., 242., 253–254., 283., 285–286. stb. Uő.: *A magyar világnézet*. Exodus, Budapest 1941.

szó szinte személyes sértés számba kezd menni”.²⁸ A *pozitivizmus* a tények biztonságát, józan pragmatizmust kínált az elméletek csalókaságáért a válságból kilábalni vágyó európai polgárságnak. Forradalmi megrázkódtatások nélkül való lassú előrehaladást hirdetett és evolúciót, mint a természetivel szükségszerűen analóg törvényszerűséget. A Lyell által megfogalmazott aktualizmus például viszonylag akadálymentesen kerül a hazai köztudatba, hisz a roppant időt kívánó átalakulás földtörténeti törvénye a jövő polgári fejlődésének vágyott útját látszott alátámasztani.

A kiváltképpeni filozófiára nézve legkedvezőtlenebb időben kerültünk megközelítőleg szinkronba a nyugati fejlődéssel. E fölzárkózás valós társadalmi-gazdasági szükségletek kielégítését szolgálta, a természettudományok *fejlődésének* megindulását és kibontakozását vonta maga után. A nyomasztó hangulatból, a reményvesztettségből a reáltudományok hasznába vetett bizalom szűk ösvénye nyílt: a filozófiailag konzekvensen megalapozott *jövőkép pótléka* lett a *szcientizmus*. A pozitív tudomány magához ragadta azt a szerepet, amelyet a nagy rendszeralkotások idején a filozófia játszott. Kérdés azonban, hogy a filozófia feladatát betölthetik-e az egzakt kutatások?

„Az ész bizalma ez önmagában és a természetben, amikor az ész gondolkodva fordul a természethez, hogy igazságot találjon benne, mert a természet magában harmonikus” – írja *Hegel* Bacon gyakorlati, a skolasztikus absztrakciót elvető eljárásáról.²⁹ Nem véletlen, hogy éppen *Eötvös József*nél és éppen a baconi tartalmak felelevenítésével megy végbe az elmélet és gyakorlat antinómiájának feloldási kísérlete nagy tudományszervező aktivitással párosulva. Fejlődésfilozófiát kellett összeötvözni egy desperált hangulattal, mindezt a kibontakozó kapitalizmus prózaiságának, ellentmondásainak láttán. A társadalomtudomány csődjéből a természettudományos módszer átvételével lehet rátalálni a kivezető útra, mert nincs más lehetőség „mely nyitva állana előttünk, vagy melyen vizsgálódásaink hasznát vehetnők” – írja *Eötvös*.³⁰ A haladás, a társadalmi haladás objektív törvényszerűségének kimutatásában erősítik a természettudományok eredményei az egykori centralistákat *Bacon* híres mondása – a *tudás hatalom* – ott szerepel szinte minden jelentős megnyilatkozásban. A technikai, természettudományos fejlődés és nemzeti felvirágzás, polgári átalakulás elválaszthatatlanságát hangsúlyozza *Markusovszky Lajos* a XIX. századi felvilágosult szcientizmus orgánumának, az *Orvosi Hetilap*nak elindításakor 1857-ben. A *neobaconianus orientáció* az önmagát túlélte romantikus, nemesi nacionalista szemlélettel szemben a polgári értelemben vett cselekvő hazaszeretetet eszményesíti. Bár az egykomponensű, természetvonatkozású baconi szabadságeszmény a társadalmi cselekvés út-mezőjének beszűkülését jelzi, mégis igen pozitív szerepet töltött be a hazai tudományosság fejlődésében a polgári tudás- és emberideál terjesztésével. Eszmei fegyvert adott azok kezébe, akik kétségbevonhatatlan

²⁸ Kornis Gyula: *Magyar filozófusok*. Franklin, Budapest 1930, 42. o. A továbbiakban: Kornis: 1930.

²⁹ Hegel, G. W. F.: *Előadások a filozófia történetéről* III, Akadémiai, Budapest 1977, 204. o.

³⁰ Eötvös József: *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az álladalomra*. I, Bécs 1851, 44. o. Lásd erről: R. Várkonyi Ágnes: *Történettudomány és természettudományok a XIX. század közepén Magyarországon*. *Magyar Tudomány*, 1967, 384–397. o. A Filozófiai Írók Tára sorozatban Balogh Ármin lefordítja és magyarázatokkal látja el a *Novum Organum* első részét 1885-ben. Kiemeli a mű Eötvösre tett hatását (145. o.), aki „A XIX. század . . .” jeliségét Bacontól vette.

tényeken s nem hiten alapuló tudást vártak a kutatástól, akik szerint az „auctoritás és vakhit ideje . . . lejárt a természettudomány terén”.³¹ Bár a neobaconiánus irányzat képviselőinek többségéből hiányzik a skolasztika elleni harc baconi pátosza, de természettudományon belüli tevékenységükkel előmozdították a megismerés szekularizálódását, a tekintélyrombológ gyengítette a vallásos világnépfelépítését. (Kiemelkedő eredményeket hozott például a kauzális körszemlélet meghonosodásában.) A megismerés cselekvés oldalának hangsúlyozása azonban sivár *practicizmust* is szült a *gyakorlat redukált értelmezése* következtében, melyet ismét Szontagh Gusztáv festett nemzeti színűre. (A pozitívizmus és nacionalizmus furcsa találkozása a nemzetkarakterológiai afilozofikusság új vonását szüli meg majd az eszmék szárnyalása iránti ellenszenvben.) Az ellentétek egyenlítése, a dialektika elutasítása a passzív rezisztencia politikai gyakorlatának a valóságtól való elfordulását, a problémák elodázását tükrözi.³² – A tudományokból eltűnt a szenvedély, mely minden jelenséget az általánossal, minden részletet az egészszel való vonatkozásban vágyott szemlélni.

Erdélyi János felismerte, hogy a legújabb tanok jelmezében tetszelgő magyar „józan ész” a konzervatívizmus védőbástyája, mely „mindig a bevégzettet akarja, örömet ragaszkodik a kész igazságokhoz”. 1859–60 telén Bacon-tanulmányokat folytat. A kívülálló szemével élesen látja, amit a kortársak többsége nem látott: a tapasztalás *eredeti* jelentését „a földi jóllét eszközeit” keresők, a „divat” ellenében. „Egyébiránt bölcsészet által szülni újra a tudományokat, és tudománnyal építeni az emberiség sorsát: ez a baco minden eszmélkedés koronája, innen iratai a gyakorlatosság evangélioma.”³³

Minden tudomány feladata, hogy az összefüggéseket ne a tényekbe konstruálja, hanem azokból felfedezze és lehetőség szerint tapasztalatilag igazolja. Ennyiben és csak ennyiben volt jogos a természetfilozófia elleni reakció, az idealista alapozást, a rendszernek a tényekkel szemben álló üres konstrukcióját el kellett vetni, de nem a dialektikus módszert, melynek segítségével a természettudomány kilábolhatott volna a századközép eszmei zűrzavarából.³⁴ A hazai fejlődés legfeljebb a mechanikus materializmus elfogadásáig vezette a legkiválóbbakat. *L. Büchner* főművéhez, a *Kraft und Stoff*-hoz írott előszavában a „régibb természetbölcsészeti iskolák üres képzelgéseivel” szemben a tények hatalmára alapozó „tapasztalati-bölcsészeti természetszemlélet” jogát és igazságát hirdeti. Egyoldalúságát, a filozófia elfogult megítélését átveszik hazai követői, akiknek *bátorságát* a mechanizmus átültetése sem kisebbíti. *Mentovich Ferenc* nyílt fordulatát is a tapasztalástól elvonatkozott vizsgálat kritikája előlegezi. A tudományok egységéről szól „az üres abstractióktól borzadó észjárás” nevében. Marosvásárhelyi bölcselőnk, a „szenteskedő világnézet” és az „iskolai, porlepte” filozófia ellen egyaránt föllép az „újabb materializmus tényekre alapított” elveivel. A „filozófia neve alatt árult, eszkáprázottat

³¹Markusovszky Lajos: A közegészségtudomány mai állása és feladatai 1866. *MLVM MOKT* Bp. 1905, 163. o.

³²Szontagh Gusztáv: Az egyezményes elv és alkalmazása a philosophiának külön tanaira. *UMM*, 1857. II., 437. o. Ld. *UMM*, 1857, I., 215–240. o.

³³Erdélyi János: *A hazai bölcsészet jelene*. Jelzett kiadás: 74. o. Erdélyi János: Verulami Baco. *Budapesti Szemle*, XIII. k. 1861, 4., 10. o.; XV. k. 1862, 5. o.

³⁴Engels: Régi előszó a „Dühring”-hez. A dialektikáról. *MEM* 20, Kossuth, Budapest 1963, 346–47. o.

fogalom- és szójáték” elleni küzdelem nem volt épp fölösleges, különösen ha meggondoljuk, hogy „a” filozófiát Greguss Ágost, Horváth Cyrill s nem egy katolikus pap képviselte az Akadémián. Mentovichnak igazat kell adnunk abban, hogy „a tények s mindenekfelett a természettudományi igazságok számbavétele nélkül . . . nem lehet filozofálni”, de monográfusának, *Hajós Józsefnek* is, aki szerint Vogt, Moleschott, Büchner honi követője „túl sokat várt” a természettudományoktól. Kétségtelenül nem dialektikus pozícióból tagadja a természetfölötti erők, testetlen szellemek, az „életerő”, a halhatatlan lélek létét. A *tények általánosításától* azonban a *cenzúra könyvégető dühe*, „az erkölcsi világrend feletti lármás kiabálás” sem riasztja vissza. Ilyen kockázatot csak nagyon kevesen vállaltak.³⁵

Mentovich messze túllépett azon a határon, melyet az egyház, az Akadémia konzervatívjai, a katedrafilozófusok kijelöltek a természetkutatás számára, s mely határok közül a természettudósok többsége sem tört ki a pozitívista irányultság következtében, megmaradt az experimentáció józan, hűvös, a jelenségek leírására szorítókozó módszerénél, a matematikailag megalapozott oksági törvényszerűségeknél. A természettudományok sikerei legfeljebb a materializmus szemérmesebb, szegyenlősebb változatának terjedését segítették elő az objektív dezantropomorfizáló tendencia természetes következményeként. Ez volt az a kor, melynek képviselői a tények fölött lebegő spekuláció helyett *mindent* fizikai, kémiai alapon kívántak megérteni. A kizárólagosságban rejlő merevség ellenére a XIX. századi természettudományos törekvések legelőremutatóbb vonása, hogy a természet jelenségeit „elfogulatlan szemlélődés tárgyává” tették.³⁶ *Monisztikus* természetszemlélet foglalja el a régi dualizmus helyét, mely az életfolyamatokat az anyagcsere törvényei alapján érti meg. Schwartz Ferenc, Pólya József, Korányi Frigyes a materialista lélektan megalapozásához rakják az első téglákat. Nem elemezhetjük részletesen e folyamatot a jelen keretek között. Hadd utaljunk Sztoczek Józsefre, aki az anyag- és energiamegmaradás törvényét, a Doppler-effektust, a színképelemzést ismertető akadémiai beszédében a következőket mondja: „a világegyetem alkotmánya mindenütt hasonló és ugyanazon változatlan fizikai törvényeknek alávetett anyagból van föl-építve”.³⁷ Margó Tivadar és tanítványai révén a *darwinizmus* szaktudományos áramlattá izmosodik a hetvenes években. A természettudósok és a katolicizmus képviselői közötti „ideológiai kötélfűzés” beszűkítette ugyan az eszmei küzdőtér terepét, de a kor igazság-eszményének pozitíviztikus iránya is korlátokat állított a filozófiai általánosítás elé.

A kiegyezésre a pozitívizmus domináns áramlattá válik. Fontos fórumokon hangzik el: A filozófia „tulajdonképi első forrását” a tudományok tapasztalásanyaga nyújtja, mely

³⁵ Büchner, L.: *Erő és anyag*. Tapasztalati – természetbölcsészeti tanulmányok közérthető modorban. A tizedik kiadás után Láng Lajos fordította le „többek közreműködésével” és adták ki *először* magyar nyelven 1870-ben Lipcsében; innen idéztünk: VI–VII. o. A kiadók világos nyelve, tényismerete miatt ajánlják a szellemi szabadság híveinek Büchner más műveivel együtt. Mentovich Ferenc: Tanulmányok levelek urambátyámhoz. Marosvásárhelyi Füzetek, 1858, 12. o. Mentovich Ferenc: *Az új világnézet*. Jelzett kiadás: 76., 215., 216., 103., 107, 50. 236. o. Mentovich főművét 1863-ban elégették, (egyetlen eredeti példány ma Kolozsvárt) 1870-ben nyomtatták újra Marosvásárhelyt. Műve legalább fennmaradt, nem így Horárik Jánosé, akinek kéziratait az Akadémia, mint a tudós társulat számára érdektelen anyagot – Greguss Ágost javaslatára – visszaküldte az adományozónak.

³⁶ Herman Ottó: „A pókról.” *Természettudományi Közlöny*, 1876, 182. o.

³⁷ Sztoczek József: Újabb nyomozások a színképi elemzés terén 1873. V. 25. *MTAÉvk* 14. k. I. db. 45.

így „nem annyira iskolaszerű bölcsészet, mint inkább a pozitív tudományoknak bölcsészeti földolgozásában áll” célkitűzése.³⁸ *Mi marad meg a filozófiából?* – „*csupáncsak a tudományok hierarchiája*”, mely „nem elméleti tana, hanem csak encyclopaediai összeállítása a tudományoknak”. (Kiem. – *L. B. E.*) *Brassai Sámuel* világos képet rajzolt a filozófia tárgyvesztéséről.³⁹ A közfelfogásra mi sem jellemzőbb, hogy a filozófia művelésére elhivatottsággal készülők is nélkülözhetetlen előstúdiumnak tekintették a természet-tudományokat. Böhm Károly a matematikát választja útítársul és támaszul ifjúkori naplója tanúsága szerint.⁴⁰ Alexander Bernát és Bánóczi József anatómiát (Hyrtl), fiziológiát (Brücke) tanulnak a bécsi egyetemen, sőt boncolnak is, miközben Zimmermann-nál Kantot elemeznék. A berlini tanulmányok szerves része a kémia, fizika, optika (Weber, Helmholtz), szövettan (Henle), du Bois Reymond és „fizikai antropológiája” mindkettőjükre nagy hatást gyakorol. Alexander Darwin „Az ember származása” című művét ismerteti a Reformban, filozófusként a fölhalmozott tények és az elméletalkotás szerveségét üdvözli. „A bölcsészet csak örülhet annak, ha ismét lehull azon sűrű fátyol egy része, mely eddig a természet működését takarta. A bölcsészet, az igazi bölcsészet nem lesz soha ellensége a természettudományoknak. Ily balhiedelmet csak azok táplálhatnak, kik bölcsészet alatt azon fantasztikus tanokat értik, melyeknek kora már rég lejárt.” Alexander később is érvényesítette a biológiai szempontot elsősorban a lelki élet anatómiai és fiziológiai föltételeinek hangsúlyozásával.⁴¹

Az evolúciós elmélet fokozatos térhódításának korában a legrokonszenvesebb, legtöbbet fordított gondolkodó Arisztotelész, aki folytonos átmenetet fedezett föl az élettelen és élő között, aki fokozatos haladást pillantott meg a fejletlen állatoktól a tökéletesebbekig. A fejlődést idealistán, de dialektikusan értő Haberern Jonathan a kortársakból hiányzó szép erények egységét emeli ki az ókori bölcselő méltatásakor: „fogékonyság a ténylegesség megfigyelésére és bölcsészti gondolkodás, tapasztalási gazdagság és higgadt szemlélődés . . . , hogy a sok egyestől az összefűző összetes egységhez nyomuljunk

³⁸ Rupp János egyetemi rektori beszéde 1867. jún. 26-án, az egyetem újjáalakításának évfordulóján. *OH* 1867. 27. sz. 482. h.; A Budapesti Királyi Orvosegylet alapításának évfordulóján Scheuthauer Gusztáv előadást tartott „A természettudományoknak a bölcsészethez való viszonyáról” 1873. okt. 14-én. *OH* 1873. 42–44. sz. id. 751. h.; Jendrassik Jenő a tudományegyetem új élettani intézetét bemutató akadémiai beszédében kijelenti, hogy a logikai módszerek fejlődését nem annyira a bölcsészet, inkább a természettudomány segítette elő. *MTAÉvk* 15. k. IV. db. (1876. IV. 3.)

³⁹ Brassai Sámuel: *A positivizmus*. Keresztény Magvető, 1875, 222., 224. o.; *Melyik az igazi tudomány?* Kolozsvárott 1887, 4. o. Éleselméjűn figyelt föl arra, hogy „többnyire a logikai zavarba bonyolódik a positivizmus, midőn az általánosság fogalma jön kérdésbe”. (Kiem. – *L. B. E.*)

⁴⁰ Bartók György: *Böhm Károly:: Naplójegyzetek*. Athenaeum 1912. (21. évf. 1. sz.) 12. o. A továbbiakban: Bartók: 1912. Ugyanitt olvashatjuk, hogy 1866 nyarán Schleiden *Die Pflanze und ihr Leben* c. művét jegyzeteli. Bartók György: *Böhm Károly*. Franklin, Bp. 1928, 41. o.

⁴¹ *Alexander Bernát ifjúkori levelei Horváth Cyrillhez*. Bevezetéssel ellátta és sajtó alá rendezte Dr. Szemere Samu, Bp. 1928, III., VIII., X., XIII. levél. Bánóczi József levelei Horváth Cyrillhez. Kiadta Dr. Blau Lajos, *Magyar Zsidó Szemle*, 45. évf. 3–4. sz. (1928) III., IV., VI., XI., XIII. levél. Horváth Cyrill maga is biztatta őket e stúdiumokra. *Emlékkönyv Bánóczi Józsefnek születése hetvenedik évfordulójára* 1919. júl. 4. Bp. 1919. Alexander Bernát visszaemlékezései. I–III. r. Alexander Bernát: Az ember származása. Charles Darwin új műve. *Reform*, 1872/44–47. sz. *Az ember testi és lelki élete, egyéni és faji sajátosságai*. Szerk. Alexander Bernát és Lenhossék Mihály egyetemi tanárok. Athenaeum, Bp. 1905.

elő”⁴² A filozófusok egy része a kiegyenlítés lehetőségét keresi, de a *természettudósok többsége óvakodott* „a philosophia szövétnekének” megragadásától.⁴³

Claude Bernard a „Haladás a fiziológiai tudományokban” című tanulmányában 1865-ben így fogalmaz: „a tapasztalat... megtanít bennünket arra, hogy nem mehetünk tovább a *mikéntnél*, vagyis annál a determinizmusnál, amely a jelenségek közvetlen okát vagy létfeltételét tárja fel”.⁴⁴ A miért? kutatása nem tartozik a tudományok hatáskörébe. A tudományos módszert azonosították a természettudományos módszerrel, melynek legjellegzetesebb hazai megfogalmazását Than Károly beszédeiben lehetjük föl. Elvetették a nyers empiriát a természetes okok kutatói, de az alapelvek kimunkálását is. A filozófiai és történettudományok specifikus módszerét kereső, a jogtalan kiterjesztést ellenző Alexander Bernát rávilágít, hogy a „természettudomány fölfogásában a törvény a legutolsó stádium”.⁴⁵ A természettudósok körében Margó Tivadar vallotta szinte egyedülállóan, hogy káros az „ész bölcsészeti kiképezésének hiánya”, mert a „búvárkodásnak végcélja... főleg az alapelvek és törvények kiderítése és lehetőleg szigorú meghatározásában áll”. A kor filozófiaellenességének légkörében hirdeti, hogy „a tudományos bölcsészeti felfogást” egyetlen szaktudomány sem nélkülözheti. *Az általános közfelfogás szerint az alapelvek kimunkálását el kell halasztani az ismeretfelhalmozás utánra.*⁴⁶

A természettudományok fejlődése azonban filozófiai analízis után kiáltó kérdőjeleket rakott a megismerés útjára. Milyen összefüggés van az anyag és erő között? Mi a mozgás? Hogyan keletkezett az élet? Hogyan áll elő pusztán anyagi feltételekből a szellemi tevékenység? Mi az öntudat? Honnan ered a nyelv? A mechanikai vagy a teleológiai világszemlélet a helyes? Van-e akaratszabadság? E kérdőjeleket a természettudomány módszertani előfeltevései, mechanizmus folytán nem tudta és nem is tudhatta feloldani pusztán az empirikus generalizáció segítségével. A kategóriák gazdagságát pedig egyetlen összefüggésre, az okságra redukálták, melynek mechanikus láncolattá szimplifikálása, az egyoldalú mennyiségi szemlélet *agnoszticizmushoz vezetett*: „mindegyik hatásnak szülője egy másik hatás... , melynek eredetét... homály burkolja... a láncolat végső szeméit... meg nem kaphatjuk soha”. Amint látjuk, Greguss Gyula is a szubsztanciaként felfogott, változatlan vegyi elemekből összetett anyag és a külső eredetű mozgás metafizikus kettősségének zsákutcájában vesztegelt.⁴⁷ Jelenségeket és közvetlen összefüggéseket tételeztek, s a változás birodalmától elszakított „örök”, változatlan, abszolút

⁴² Haberern Jonathan: Arisztotelész és befolyása az új bölcsészetre és az életre. *MTAÉrtékBtk* I. k. 3. sz. 11. o.

⁴³ Herman Ottó: Két beszéd. *Természettudományi Füzetek*, 1878, 204. o.

⁴⁴ „Ima az Akropoliszon.” *A francia esszé klasszikusai*. Európa, Bp. 1977, 378. o. Az ifjú Bánóczi József is írt egy értekezést „A tudományos módszerről”, *Természettudományi Közöny*, 1878, 423–432. o.

⁴⁵ Than Károly: Az egyetemi oktatás lényeges kellékeiről székf. 1871. jan. 16. *OH* 1871. 4. sz. Than Károly: Egyetemi rektori megnyitó beszéd. *OH* 1875. 41. sz.: „a tudás legmagasabb, legérettebb és legfontosabb alakja az, mely tudományos alakban előre kimondja bizonyos előzményekből a következményeket”. 824. h. Alexander: 1877, 28., vö. 56. o.

⁴⁶ Margó Tivadar tiszteleti tag emlékezete Entz Géza r. tagtól. *MTAEmb* IX. k. 6. sz. 20–27. o. Margó Tivadar Sir Richard Owen emlékezete. *MTAEmb* VIII. k. 6. sz. 24. o. Vö.: Thewrewk Emil: A nyelv optikája. *Természettudományi Közöny*, 1870, 97–110. o.

⁴⁷ Greguss Gyula: Hő és nehézkedés. *MTAÉrtékTtk* II. k. 5. sz. 3. o.

lényegről kinyilvánították, hogy megközelíthető, de el nem érhető. *Du Bois Reymond 1872-ben tételesen is kimondja: „Ignoramus et ignorabimus.”* A tapasztalati alapon nyugvó, az érzékek tanúságára szorítókozó, analitikai induktív módszerű megismerés „világrejtélyek”-be ütközött. Ez az agnoszticizmus a konzekvens általánosítás elodázása, „a materializmus titkos elfogadásának és nyilvános tagadásának” *síncállása.*^{4 8} T. Huxley, a darwini evolúciós elmélet lelkes apostola például azért nem ismerte el a materializmust, mert ahhoz a „metafizika” (a tapasztalattól elrugaszkodó filozófia) minősítés tapadt a tudományos köztudatban.

Programjában antifilozofikus a századközép természettudománya. A megismerés evilágisága, szekularizálódása, a természetkutatás kimondatlan szembenállása mindenfajta transzcendenciával, a bibliai világkép széttöredezése – a tények értelmezése – azonban olyan küzdelmet robbantott ki, melyről országos fórumon mondták ki: „az idealizmus és materializmus, a hit és ész közti vita”. Igaz, sokan kerültek meg a választás kényszerét Török Auréléhoz hasonló érveléssel: „A mai természetbúvárlat se nem spiritualistikus, se nem materialistikus, – hanem realistikus.”^{4 9} A neotomizmustól kívülről kijelölt, a pozitívizmustól belsőleg lerakott korlátok kettős szorításából nem vezetett út világnézetileg szilárdan körvonalazott materializmus felé. A harmadikutas válasz pedig *álmegoldás*, ennél fogva törekeny, könnyen billenő. A filozófia – hogy Engels szavaival éljünk – valóban bosszút állt a természettudományon, mert elhagyta. A részletkutatások robbanásszerű megnövekedtével egyre ellenállhatatlanabbul tör fel a *szükséglet: a széttöredezett teljesség újjáépítése új fundamentumon.*

A magyar filozófia felvirágoztatásán fáradozók egyik feladata, hogy a bölcselet és természettudomány terméketlen szembenállását feloldják.

MŰHELY ÉS ORGÁNUM SZÜLETIK

„... a mindenség által érintett emberiség öntudatának kifejezőjeül”.

Kerkapoly Károly

A hetvenes évek végéig akadémikus magánügynek látszik: a filozófia tudomány. Lehetséges-e, szükségképpeni-e a filozófia, van-e tárgya? – a bevezetőben említett „Értekezések” két kötetének eszmefuttatásai jórészt ezen kérdések körül forgolódnak. Ám Brassai Sámuel módszerről írott, az eklekticizmus képlékenysége ellen is csatázó írásai csak a deduktív logikai dogmatizmus sikertelenségét példázzák. De a „tisztán vett filozófiálás” lehetetlensége és tehetetlensége is kiviláglik Horváth Cyrill írásából, soha meg nem születő konkretizmusából. *Domanovszki Endre* – aki „a tespedő magyar filozófia

^{4 8}Weisz (Bánóczi) József: A természet megismerésének határai. Ismertette du Bois Reymond nevezetes állásfoglalását (*Über die Grenzen des Naturerkennens*. Lipcse 1872. (*Reform* 1873. jan. 16.)) A berlini orvos és fiziológus az anyag és erő lényegét, az öntudat létrejöttét *elvileg* is megoldhatlan kérdéseknek tartotta. Engels: Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. MEVM II. Szikra, Budapest 1949, 367. o.

^{4 9}Dux Adolf: *A világ-mechanismusról*. Magyar Orvosok és Természetvizsgálók Vándorgyűlései XVIII. Előpatak 1875. Munkálatok: 82. o. Török Aurél: *Az életerő és az orvostan mai iránya*. Kolozsvár 1880, 69. o.

szolgájának” tekintette magát – megírja ugyan a bölcselet történetének első négy kötetét, dacolva a buzdító elismerés hiányával, szűkös viszonyok közepette. A negyedik kötet sikerére a nyomdatulajdonosok már nem vállaltak kockázatot. Az akarás heroizmusa ellenére elszigetelt, egyéni vállalkozás az övé, „Hegel hatásának . . . utolsó hullámvetése.”⁵⁰

A filozófia lehetségessége fölötti meditációkban európai átsugárzásokra bukkanunk. A Kerkapoly „tanítvány” *Molnár Aladár* igen ifjan Kuno Fischer felé tájékozódik (1864-ben Jénában meglátogatja), tehát semmiképp sem véletlen akadémiai székfoglalójának szubjektivistikus fordulata a kiegyezés évében. „A tudomány jelen álláspontján jogosult-e a philosophiának mint külön tudománynak művelése?” – teszi fel a kérdést. A válasz: „a philosophiának . . . az ismeret . . . alapját kell felépíteni, melyről a többi tudományok kiindulnak: magát a tapasztalást és általában az emberi tudalmat kell igazolnia”. Domanovszki Endre is a *kantianizmusban* leli föl az ellentétes irányok *kiegyenlítésének lehetőségét*, amikor a filozófia „szükségképeni” voltát bizonyítja az egzakt tudományok rohamos fejlődése korában. „A bölcsészetnek lehetetlen a tapasztalati tudományok közvetítése nélkül haladni”, de „lehetetlen, hogy csak a tapasztalás legyen a tudományos élet forrása . . . , hogy minden tudomány csak természettudomány legyen.” A filozófia „az ismeret természetét magyarázza”, ezért egzakt és a „többi tudományokra nézve . . . tájékoztató és felvilágosító vezértudomány”. A soproni liceum filozófia tanára igen világos fővel bontotta ki az elmélet és gyakorlat szembeállításából a kiváltképpen filozófia ellen sarjadt előítéleteket.⁵¹ *A filozófia lehetősége, feladata hatékony újrafogalmazásához az objektív helyzetnek is meg kellett érlelődnie.*

Maga a *társadalmi gyakorlat* – mellyel antinomikusan szembeállították az elméletet – hozza fölszínre a gondokat: a felemásul végrehajtott polgári forradalom következményeit, a nemzeti és nemzetiségi kérdést, s azt, hogy a kiegyezés megnyugvás helyett újabb problémák forrásává lett. (Bár az 1867 után heurisztikus erővel ható darwinizmus s a társadalmi evolúció „organikus”, spenceri változata természeti szükségszerűségként bizonyította a kortársak számára a haladás törvényszerűségét.) Mátrai László hívta fel a figyelmet a *liberalizmus győzelmének problematikusságára* – az eszmerendszerre nézve is –, „hogy hirdetőik mögött időközben elfordult a történelem színpada”.⁵² Másrészt a szcientizmus jövőkép pótló optimizmusát is befelhőzi a kapitalizmus árnyoldalainak aktualizálódása, a reformkori ábránd, a „javított” kapitalizmus lehetőségességének szertefoszlása. „Mint minden nagy és áldáshozó vívmánya nemünk fejlődésének és haladásának, úgy az *újkori iparműveltség is* meghozta saját szerű bajait, . . . tusáit és csalattatásait!”

⁵⁰ Domanovszky Endre 1. tag emlékezete Alexander Bernát 1. tagtól. *MTA Emléki XI.* k. 1. sz. Bp. 1904. 14. o.; Kornis: 1930. 46. o. *A bölcsészeti története* első (1870) és negyedik (1890) kötetéhez írott előszavak különösen tanulságosak. Szerzőjük 1876–87 között a nagyszabeni jogi akadémia tanára.

⁵¹ Molnár Aladár: Az idősb és ifjabb kanti iskola Jénában. *Protestans Egyházi és Iskolai Lapok*, 1864/43. sz. Ebben az időben az egyesített ref. főiskola tanára volt Pesten. Molnár Aladár: *A philosophia mint külön tudomány. MTA ÉrtékBtk I.* k. 7. sz. A hegelianus szellemű bölcsészettörténet szerzőjének szubjektív idealisztikus fordulatát ld. 17. o., id. 12. o. Kuno Fischer *Geschichte der neuern Philosophie* c. hatkötetes műve 3. és 4. kötetét szentelte Kantnak. *Domanovszki Endre: A bölcsészeti szükségképpen tudomány. MTA ÉrtékBtk II.* k. 2. sz. 25., 27., 17. o.

⁵² Mátrai László: *Alapját vesztett felépitmény.* Magvető, Bp. 1976, 80. o.

Nem véletlen, hogy a közgazdász *Kautz Gyula* irányozza ismét az érdeklődést a „nyomasztó és vészteljes” állapotra, melyet a kíméletlen szabadverseny – szerinte a *szabadság*eszmé (!) következménye –, az egyes néposztályok között növekvő vagyoni és jövedelmi különbség fölötti elégedetlenség, a pauperizálódás, a jólét utáni vágy – az *egyenlőség*eszmé (!) következménye – idéz elő. Kautz már 1859-ben olvasta Marxot. Felismerte, hogy „mélyebbreható” kortársainál, s „bölcseletileg alaposabban, tudományosabban” fejtették ki Engelsszel a rendszeralapítóktól továbbvitt szocializmus és kommunizmus elméletét. Tudta: a „*pénz és a tőke valódi társadalmi hatalom*”, s az „újkori ipar . . . helóttáivá” lett proletárok követelése „nem minden alap nélkül” valók. A szocialista tanok jelentőségét a *létező* bajok jellemzésében látta, noha megoldásukat „sophistikus és destructív”, azaz (polgári) társadalomfelforgató céljaik miatt elvetette.⁵³ Jó tíz év múlva politikai jelenünkben nyilvánvaló, hogy szabadság, egyenlőségészmé forradalmian új, objektív hordozói a munkások. A polgári liberalizmus nyugat-európai megrázkódtatásai nálunk is továbbgyűrűztették hatásukat. Az egyház és állam szétválasztásáért folyó liberális küzdelem megtorpanásába belejátszik a Párizsi Kommün győzelme feletti riadalom. „Az internacionale korunk legfélelmeesebb kérdőjele s társadalmunk retteg a felelettől –, gondolatjelet tesz utána” – írja találóan a Berlinben tanuló Bánóczy József. *Iskolákat, fölvilágosítást, üdvös törvényeket, a nyomor enyhítését* célzó egyleteket, *emberszeretetet* javasol – „ha nem is . . . teljesen kielégítő” –, de a fenyegető veszélyt oszlató ellenszerként.⁵⁴ Olyan elveket és eszközöket, melyektől Markusovszky Lajos és köre a közegészségügy gondjainak társadalmi orvoslását várta. Kétségtelen, hogy az Eötvös József képviselte magasszintű liberalizmus fél évszázad lendületét meghatározó lépéseket is tett például a kultúrpolitika, a tudományszervezés terén. Nem elemezzük a kiegészítést életre hívó nemzedék legjobbjainak keserű csalódását saját művük láttán. Csak jelezzük: *A liberális állam osztályok- és érdekefelettségének, a törvények mindenhatóságának illúziója lelepleződik az 1873–75-ös pénzügyi és gazdasági válság idején.* A „felsőbb osztályok” stabilitásigényét *Beöthy Zsolt* fogalmazza meg: XVIII. századi formájában a liberalizmus elavult, meddő, csak „a rombolásban” bizonyult erősnek. Keménykezü politikát, erős államhatalmat – „*konzervatív liberalizmus*”-t – követelnek, mely megfékezi a szabadságészmé címén működő centrifugális erőket. Elvi tisztánlátás ígérete? – *Nem.* A *nacionáldarwinizmus*ban pedig a „polgári liberalizmus utolsó nagy, XIX. századi filozófiai áramlatának, a pozitívizmusnak haladó eszméi . . . ellenkező irányúra fordultak át” 1875, a Tisza-féle pártfúzió idejére.⁵⁵

Egy évtizednek sem kellett elteltie, hogy nyilvánvalóvá váljék a *polgári jövőkép elméleti fogyatékosága, illuzórikus elemekkel telítettsége, absztraktsága.* Az egykomponensű baconi szabadságészmény tényleges progresszivitása, technikai, természet-tudományos fejlődést felszabadító hatása mellett korlátozottságát is manifestálta.

⁵³Kautz Gyula: A socializmus és communismus rendszerei. *BpSz.* XIII. k. (1861) 66–89., 252–270.; XIV. k. (1862) 57–71., 373–394.; i. h.: 1861, 68., 71., 73., 74.; 1862, 391–393. o. Az angliai állapotok leírásához fölhasználta Engels 1844–45. években megjelent műveit. Marx *A politikai gazdaságtan brálatához* (1859) c. művét tárgyalja a *Theorie und Geschichte der Nationalökonomie* második kötetében.

⁵⁴Weisz (Bánóczy) József: A kommunizmus és szocializmus. *Reform* 1872/63., 64., 67. sz. A lap 111–119. számaiban közölték a „hűtlenségi per” anyagát és az ítélet teljes szövegét.

⁵⁵Beöthy Zsolt: Konzervatív liberalizmus. *Athenaeum* (II. évf.) 1874/IV. k. 6. sz. 319–326. h. Németh G. Béla: *Létharc és nemzetiség.* Magvető, Bp. 1976, 8. o.

Illúzióknak bizonyult, hogy a reáltudományok fejlődése *önmagában* megoldja a társadalmi gondokat. A történelmet a természettudományok fejlődésével periodizáló Emil du Bois Reymond a „technikai-induktív” kor általános emberi kultúrát fenyegető árnyoldalaira is figyelmeztetett – a kapitalizmus művészetellenességére. (Kétségtelen, hogy 1877-ben a munkásmozgalom és a társadalmi haladás összefüggését torz szemüvegen át látta.)⁵⁶ A tudományok fejlődésével kitermelődő ismeretelméleti és ontológiai problémák tovább élesítették a szcientizmus ellentmondásos arculatát. – A moralitás elvontságága sem lehetett a cselekvés biztos zsinórmértéke.

A kibontakozó *kapitalizálódás felborította a morál, a moralitás egyensúlyteremtő felelősségét*. Közismert történelmi tény, hogy Deák Ferenc tüntetőleg kivonult a parlamentből, ha pénzügyekről esett szó. Pártjának válságával, majd széthullásával egyre nyilvánvalóbb lett a *nemzeti erkölcs kiüresedése*, mely igazi normák helyett csak hangzatos jelszavakat tudott adni a felnövekvő új nemzedéknek. (Arany László: A délibábok hőse.) Az *eszméi elsivárosodás* csüggesztő képét festi meg Böhm Károly a *Magyar Philosophiai Szemle* elindításakor: a „*hazaszeretet szabadság eszméje*” mely nemzedékek történelmi cselekvésének adott értelmet, lendületet, „elvesztette élő erejét”. Jól látja, hogy a katexochen filozófia és a határozott körvonalú eszmék hiánya azonos folyamat kor- és kórtünetei.⁵⁷ Abban azonban tévedett – mint minden idealista –, hogy magát az egyetemes ész méltósága letéteményesének tekintő filozófus pusztán elméleti munkával eredményesen veheti föl a harcot az elvtelenség ellen. A hajdanvolt ideálokba vetett hit megingott, hogy helyébe a pártos érdek, anyagi önzés, a pénzhajhászok tülekedő mérték-nélkülisége nyomuljon. Józan, gyakorlatias észjárással kifundált vasútpanamák. „Bizony nekünk nemcsak józan philosophia kell, hanem józan politika, józan közigazgatás . . .” – írja keserű szarkazmussal Bánóczi a magyar filozófia lehetőségeit mérlegelő, előítéletromboló tanulmányában.⁵⁸ *Az erkölcs elvont általánosa nem pótolhatta többé az eszmék iránytűjének szerepét. Az antifilozofikus beállítottság egyre tarthatatlanabbá válik.*

*Az elvi alapok filozófiai mélységét, konzekvensségét hiányolja Bánóczi a kínos tapintattal „hajlékony” elméjünek jellemzett Greguss Ágost munkásságából.*⁵⁹ Az erkölcsvédő antimaterialista hadjárat eme „Don Quijote”-jának újra kiadott műveit bírálva írja (kissé leegyszerűsítőn) Böhm Károly: „Az általános romlottságnak . . . nem a materializmus az oka, hanem a kormány”. Elutasítják a kor minden negatívumát a materializmus számlájára író denunciatívó vagdalkozás módszerét, mint filozófián kívülit, de magát a materializmust is. Az ifjú Böhm materialista korszakában megkísérelte dinamizmusban feloldani az anyag és erő, test és lélek dualizmusát – sikertelenül. Nem elégítette ki őket a „régí czopfban” élő akadémiizmus, de ellenfele sem, mely a pályakezdő Alexander szerint „a dolgok főlészínén tengődik, s csak mint praktikus vezérgondolat az egzakt kutatásban hasznos”. „A” filozófia *igenléséből* is fakadt a mechanikus materializmusra mondott *nemjük*,

⁵⁶ Du Bois Reymond, E.: *Művelődéstörténet és természettudomány*. 1877. III. 24., mj. Ttk 1878. 52–63., 102–112., i. h. 110. o.

⁵⁷ Böhm: 1882, i. m. 3–4. o.

⁵⁸ Bánóczi: 1877, 19. o.

⁵⁹ Emlékbeszéd Greguss Ágost az MTA rendes tagja felett Bánóczi József 1. tagtól. *MTA Emb* V. k. 8. sz. 9. o. (1889. I. 28.) Bánóczi lényegében G. H. Lewes álláspontját veszi át, akinek filozófiatörténetét magyarra ülteti, mj. 1876–78 MTA, a materializmusról szóló fejezet: III. k. 583–596. o.

melynek „metafizikája” – az eredeti arisztotelészi értelemben véve és mérve – valóban „csonka és tökéletlen” volt. *Büchner, Vogt, Moleschott* programatikusan mondott le a teljességről, a természettudományos eredmények katexochen filozófiai analiziséről. Antidialektikusságuk is motiválhatta Böhmöt főműve első kötete alcímének – „Dialektika vagy alapfilozófia” – irányzatosságát sarkító megfogalmazásában.⁶⁰ (Honi követőik közül György Aladám, a Marx köréhez tartozó – később polgári radikálissá váló – publicistánál sejlik föl a materializmus és dialektika szervesülésének lehetősége, jelentőségének megértése.⁶¹) Minden vulgarizmusa mellett nem tagadhatjuk, hogy hatásukat honi viszonyaink között viszonylagos progresszivitás jellemezte: erősítette a természettudományos materializmus képviselőinek (pl. az idős Nendtvich Károly) hadállását. *Széles közönséget polarizáló ideológiai küzdelmet robbantott, mely az érvek és ellenérvek csatájában fölzárkózásunk föladatát, elméleti hiányosságainkat is napvilágra hozta.*

Nem véletlen, hogy a „megkésétt polgár”-ként jellemzett ifjú bölcslő Alexander a történelemből, a történetiség lényegéből próbálja igazolni a filozófia szükségességét és metamorfózisának lehetőségességét. Azon a területen kutat érvek után, ahol a mechanikus materializmus, a naturalista redukcionizmus különböző válfajai valóban terméketlennek mutatkoztak. Pályája kezdetén vallja: A történelem nem lehet individuális események játéka, sem gépies mechanizmus, de irracionális természetű sem, immanens célban, eszmékben nyilatkozik lényege. Élete végéig megőrzi a racionalista filozófia claritas-eszményét: A voluntarizmus sötéttségével és a pesszimizmus örvényével szemben a gondolat a VILÁGOSSÁG hordozója, a tettek biztos vezérlője, az élet önkifejtése és kiteljesülése. „A filozófia tudósítja a történetet az eszmék jelentőségéről . . . és a történeti események egészének értelmére irányozza figyelmét” – a részletigazságokra korlátozó természet-tudományokkal szemben – és eredményeikkel összhangban! – az egészlét másban nem valósuló feladatát tölti be. (Kiem. – L. B. E.) *Kimunkált alapelvekre áhítozik a polgári létből felnövekvő új filozófus generáció.* „Ennek a célkitűzésnek igazi tartalma egy valóban értelmes polgári világ megteremtésének követelése, egy felvilágosult polgári szemlélet meggyökereztetése, ami nem képzelhető el filozófia nélkül. A filozófia mint a nemzeti kultúra része, jele annak, hogy a fejlődés különböző tendenciái, különböző területei összefoghatók, egységben vannak egymással, és hogy ez az egység, legalábbis gondolati értelemben, áthatja a nemzeti kultúrát.” – Hermann István szavaival érzékeltettük Alexanderék fellépésének mélyebb lényegét.⁶² Más kérdés, hogy a filozófia fölismert társadalmi hivatását történelemszemléletünk idealizmusa, *racionalista humanizmusuk* elvontsága és kontemplativitása, eticizmusa és esztéticizmusa folytán nem tölthették be igazán. A polgári liberalizmus legnemesebb hagyományát, a *tudás és tanítás* országépítő erejének hitét a polgári radikális progresszió viszi majd tovább a századelőn.⁶³

⁶⁰ Böhm Károly: Greguss Ágoston „Tanulmányai.” *Ellenőr*, 1872. XII. 29. Bartók György: 1912. 1–26. o. Alexander: 1877, 97. o.

⁶¹ Vogt 1869 decemberében, Büchner 1872 márciusában tartott előadásokat a fővárosban. György Aladár Greguss-sal vitázó cikksorozatot (A Hon 1872. ápr.) az *Erő és anyag* második, 1875. évi magyar kiadása előszavaként újramomtatták. Ld. XIX. lap az okságról. György Aladár: Dr. Marx Károly. *Hazánk s a Külföld*, 1871. 47. sz. 402. Komlós Aladár jellemzését idézzük: „a marxizmus egyik első magyar ismerője és bajnoka”. *Tegnap és ma*. Szépirodalmi, Budapest 1956, 75. o.

⁶² Alexander: 1877, 61. o., Hermann István: Alexander Bernát . . . Uo. Jelzett kiad., 51. o.

⁶³ Kende Zsigmond: *A Galilei Kör megalakulása*. Ak., Bp. 1974, 112–119. o. Alexander a Pécsi Szabadtanítási Kongresszus egyik társelnöke volt 1907-ben.

A *Filozófiai Írók Tára* és a *Magyar Philosophiai Szemle* elindításától számíthatjuk a magyar filozófiai kultúra munkára ösztönző feltételrendszerének tudatos kialakítását. Voltak kezdemények a legátfogóbb kategóriák rendszeres kifejtésére a magyar filozófiai gondolkodás történetében, melyek létét akkor sem lehet tagadni, ha csupán kezdemények maradtak. Kiadják Erdélyi János történeti művét (*A bölcsészet Magyarországon*) -- az előttünk járóknak tisztelegve, akik nem alkottak ugyan európaian eredetit, de az eszmék honi talajba ültetésének erőfeszítését sem vitathatjuk el tőlük. A gondolat szabadságának akartak érvényt szerezni elődeink, másoknak világítva hamvadó életükkel töretlen – járatlan utat világítani. Apáczai Csere János küldetéses életének emléket állítandó kezdik épp Descartes fordítással a *Filozófiai Írók Tára* sorozatot 1881-ben.

Alexander Bernát és Bánóczi József, valamint Böhm Károly nagyjából azonos időben szentelik pályájukat a magyar filozófia ügyének, bár ugyanazt a nemes célt kétféle úton kívánták megvalósítani.

Alexander és Bánóczi 1866-ban, gimnáziumi tanáruk, Riedl Szende hatására jegyzik el magukat a filozófiával, s mivel szellemi igényeiket a pesti egyetem nem elégíthette ki, Bécsbe, Berlinbe, Göttingába, Lipszbe . . . mennek a „filozófia aranygyapjáért”. Az orvosi pálya iránti praktikus vonzódást (Bánóczi) leszámítva már 1869–70 telén megérlelődik elhatározásuk: „kezdetet kell csinálni s érdeket ébresztetni a philosophia iránt”. Pedig a német egyetemeken szerzett tapasztalatok – érdektelenség, a filológia túlsúlya – nem voltak épp biztatóak. A fővállalt feladat megvalósítását a szaknyelvvél kezdik, Bánóczi „A bölcsélet magyar nyelve” címmel 13 részes sorozatban publikálja eredményeit a *Magyar Nyelvőr*-ben (1876–82). 1880 novemberében hirdetik meg új füzetes vállalatukat, mellyel a *műveltség klasszikusainak iskolájába* akarták járatni a magyar olvasókat. Jó fordításokkal új, értő közönséget nevelni, velük az emberi szellem évezredek fejlődésének útjait-titkait bejárni. Almási Balogh Pál buzdító szava végre hivatott alkotókra lelt. Alexander Bernát így emlékezik vissza az indulás nehézségeire: „Közösen fordultunk a Magyar Tudományos Akadémiához segítségért; a Franklinnak pedig a fordítások ingyen kéziratát ajánlottuk fel. Mondhatni, mind az Akadémia, mind a Franklin csak habozva és kételkedve állottak rá ajánlatunkra. Senki sem bízott a dologban. De Franklin gondolta, hogy az a pár forint, melyet erre a célra áldoz, nem teszi koldussá; az Akadémia . . . mégis restellte, hogy Filozófiai Osztálya épp a filozófiára ne adjon semmit.” A „szabad gondolkodás első hirdetője”, Apáczai örökösének vallják magukat. Alexander és Bánóczi fordítói, szerkesztői tevékenységükkel kultúrmissziót teljesítettek: a magyar nyelv sajátosságaira építő szaknyelvet teremtettek, filozófiai műveltséget terjesztettek.⁶⁴

Böhm Károly 1865-ben veti papírra elhivatottsága első jelét – „a philosophia profeszszora leszek” –, hogy utána jó harminc évig várjon katedrára. *Alig húszévesen* írja le naplójába a sorsdöntő szavakat: „Teljesen a philosophiának szentelem magam . . . Dolgozni akarok; legyen Magyarországnak is egy önálló philosophiai rendszere, amely eddig

⁶⁴Pályakezdeésükről Horváth Cyrillhez írott leveleikből kaphatunk képet és Alexander Bernát visszaemlékezéseiből. *Alexander Bernát: Műszavainkról. Magyar Nyelvőr*, 1878, 113–119. o. A jó fordítások hiányáról: Almási Balogh Pál, i. m. 142. o., *Molnár Aladár: Tűnődések tudományos életünk fölött. PEIL* 1864/51. sz. 1635. h. A Filozófiai Írók Tára megindításáról ld. Bánóczi Emlékkönyv 35. o., az 1881-es Descartes-kötet előszavát.

még hiányzik.” (Kiem. – L. B. E.) Ez az enthusiasmus, mely életévé építette a gondolatot, segítette át megannyi nehézségen, mellőztetésén.⁶⁵

Böhm szakközlönnnyel önálló munkák alkotására akarta serkenteni írástudóinkat, anyagi fizetéssel nem járó tevékenységre. 1881. november 20-án szétküldi felhívását a *Magyar Philosophiai Szemle* megindítására, melyre negyvenegyen jelentkeztek, jórészt a protestáns középiskolák tanárai. Az első évben rendkívüli anyagi nehézségekkel küszködtek a szerkesztők, Böhm és Baráth Ferenc, a deficitet csak az akadémiai támogatás megérkezéssel tudják kifizetni. A *folyóirat* határozott arcélű *programját* maga Böhm fogalmazza meg. A múlt és jelen között folytonosságot teremtendő a magyar filozófia hagyományainak felderítését tűzi ki első teendőül. „A tulajdonképeni philosophia köréből . . . ismeret-elméleti tanok fejtegetése . . . a második teendő” –, az ismeret „végfogalmait” kimunkálni. Böhm 1881-es akadémiai felolvasása szerint a szubjektumot tekintette kiindulópontnak a metafizikai kérdések boncolgatásában. Az alábbiakban látni fogjuk, hogy az ismeretelmélet preferálása európai tendenciák fősodrába esett. A természettudományok és a filozófia viszonyát új alapokra szeretné fektetni, a „más téren szerzett ismereteket egy philosophiai világnézet egészébe beleolvasztani”. A tudatműködés mechanizmusát vizsgáló experimentális lélektan is a lap érdeklődése körébe tartozik az elméleti mellett, állandó munkatársul nyerek meg Lechner Károlyt. Az államról és a társadalomról szóló tanok, a logika, esztétika, erkölcsstan köréből vártak még a szerkesztők tanulmányokat.⁶⁶

Tíz éven át jelent meg az első modern magyar filozófiai folyóirat. Jelentőségének beható elemzése egy újabb tanulmánynak képezhetné tárgyát. A *Magyar Philosophiai Szemle* a gondolkodás szabadságának volt orgánuma oly korban, mikor XIII. Leó körlevélben (Aeterni patris 1879) szólított fel a keresztény szellemű bölcsélet visszaállítására, a kinyilatkoztatott igazság védelmére, a hit és észigazságok harmóniájának újratemetésére. 1886-ban a Szent István Társulat is filozófiai szaklapot alapít, a *Bölcséleti Folyóirat*-ot tomista programmal: „az emberi ész . . . ne akarjon önmaga fölé emelkedni”, tisztelje a hitigazságok szabta határt. *Böhm* kolozsvári tanszékfoglaló előadásán a gondolkodó függetlenségével *vallotta*: „a philosophia a bebizonyítható tanok rendszere, nem doxa, hanem epistémé”, független a vallástól, mert a gondolkodás szabadsága „nélkülözhetetlen közege a szellemnek és egyedüli útja az igazságnak”.⁶⁷

⁶⁵Bartók György: 1912, 6., 10. o.

⁶⁶Böhm Károly: 1882, i. m. 8. o. és „Adatok a Magyar Philosophiai Szemle történelméhez.” *MPhSz* III. (1884) 459–474. o., Böhm Károly: *A lényeg formaisága*. Bp. 1881. *MTA ÉrtékBtk* II. k. 7. sz. 5.

⁶⁷*Bölcséleti Folyóirat* szerkesztik és kiadják Dr. Kiss János és Palmer Mátyás teológiai tanárok Temesvárott I. évf. I. f. 1886. III. 15. Simor János esztergomi érseknek ajánlva. Az „Aeterni patris” magyar fordítását megtaláljuk az első füzetben, id. 29. o. *Böhm Károly* székfoglaló beszéde a kolozsvári egyetemen 1896. III. 3-án hangzott el. *Szellem és Élet* 4. évf. (1940), 4. f. 188. A katolikus egyház antitarwinista állásfoglalásának kritikája a Magyar Orvosok és Természetvizsgálók nagyváradi gyűlésének zajos eseményei kapcsán. *MPhSz* IX. (1890) 305–310. o.

„Kanttal a nap támad, mely megvilágítja a határokat s magát is megtekinti az öntudat tükrében” – írja Böhm Károly a katexochen magyar filozófiát teremtő szándékú műve, „Az ember és világa” bevezetőjében. Valóban, a filozófia metamorfózisa nálunk is – akárcsak Nyugat-Európa egyetemlein – a kriticismus tartalmainak felelevenítésével, átfestésével zajlik le a XIX. század utolsó harmadában. Társadalmi fejlődésünk megkésetttségének lényeges jegye, hogy a múlt században „a magyarországi osztályharcban nem alakult ki egy marxista világnézetű forradalmi értelmiségi réteg”, amely a társadalmi küzdelmekben sokoldalú teoretikus munkával képviselte volna a *filozófia objektíve új koncepcióját, a dialektikus és történelmi materializmust*.⁶⁸

Az új filozófus nemzedék eszmélkedésének meghatározó élménye a *kanti filozófiával való találkozás*. Kant tanulmányok vezetnek be „a bölcsészet fenséges csarnokaiba” Böhmöt, de Alexandert is, aki a transzcendentális dedukcióról írja doktori disszertációját, Bánóczit úgyszintén, aki a tér- és időelmélet kialakulását választja témául. Része volt ebben F. A. Lange könyvének (*Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn 1866), még inkább Otto Liebmannénak a fejezetenként megismétlődő refrénnel: „Also muss auf Kant zurück gegangen werden” (*Kant und die Epigonen*, 1865); de a német egyetemeknek is, elsősorban a berlininek. Kant természet-filozófiájának fejlődésgondolata inspirálja a fiatal Medveczky Frigyes első munkáit. A Schopenhauer-rajozó *Meltzl Hugo* – a nemzetközi viszonylatban úttörő *Összehasonlító Irodalomtörténeti Lapok* életrehívója – az ismeretelméleti problémák megoldását Kant filozófiájában látta legmegnyugtatóbbnak. Megszületnek a hazai hatását feltérképező első történeti munkák.⁶⁹ „Kanttal foglalkozik az egész újabb philosophiai nemzedék . . . jeléül annak, hogy a jövő philosophiája, amint az másképp nem is gondolható, karöltve fog haladni a természettudományokkal” – írja Alexander 1877-ben. A filozófia és a természettudományok antinomikus szembenállását nálunk is az újkantianizmus segítségével kísérik feloldani. (Itt jegyezzük meg, hogy a transzcendentális filozófiát mélyen ismerő orvosok, így *Jendrassik Jenő*, *Victor Babeş* és a szenzualista *Török Aurél* nem fogadták el az apriorizmust, de tudományos érdeklődésüket már a hetvenes, nyolcvanas években a *tér és idő* természettudományos és filozófiai problémái felé irányította.) A *Kritik der reinen Vernunft* megjelenésének százéves évfordulójáról nemcsak a budapesti tudományegyetem dísztermében, de a *Természettudományi Közönyben* is megemlékeznek, részletet közölnek Alexander „Kant élete, fejlődése és filozófiája” c. művéből.⁷⁰

⁶⁸ *Az ember és világa* Filozófiai kutatások írta: Böhm Károly a budapesti ág. hitv. evang. főgimnázium tanára I. rész Dialektika vagy alapfilozófia Bp. 1883. 10. Alcímünk idézőjeles része is innen, az 1. oldalról való. Sándor Pál: *A magyar filozófia története 1900–1945*. I. k. Magvető, Bp. 1973, 22–23. o.

⁶⁹ Böhm Károly *ifjúkori önéletrajza*. Kéziratból kiadta és bevezetéssel ellátta Joó Tibor, Szeged 1931, 20. o. Hugo von Meltzl: *Kantiana Hungarica*. Festgabe zum Centenarium der Kritik der reinen Vernunft. – mai 1881 – Nebst einer magyarischen Kantbibliographie von *Peter Gerecze* Kolozsvár–London, Tübner ACLU IX. nr. 90. Hajós József: *Köteles Sámuel*. Irod. K. Bukarest 1969.

⁷⁰ Alexander: 1877, 106. o.; Alexander Bernát: *A művészet. Válogatott tanulmányok*. Válogatta és bevezette Szemere Samu, Utószó: Hermann István Ak., Bp. 1969, 20–21. o. Alexander Bernát: Kant mint természettudós. *Természettudományi Közöny*, 1881, 336–347. o.

A filozófia tárgyának lehetőségét bizonyítják az ismeretkritika által, olyan filozófia lehetőségét, mely a tények széles talapzatán nyugszik, ugyanakkor az alapelveket fejtegeti a tudás rendszerezése, az egészlézés céljából.

Medveczky Frigyes emlékbeszédben méltatta Kant főművének történeti jelentőségét, és egyben körvonalazta az eszményinek képzelt filozófiát. „A kriticismus megsemmisíti a mindennemű természetes és természetfölötti tárgyokról fesztelenül elmélkedő transcendens metaphysikát, de egyúttal a pozitív vagy tudományos philosophiát alapítja meg. Nem akad meg a skepticismusban, hanem a módszeres vizsgálat alapján pozitív eredményekre törekszik.”⁷¹

Milyen nem lehet a természettudományok virágzása idején a filozófia? *Metafizikus, dogmatikus, dualista.* A kantianizmusban látták bizonyítékát, hogy a filozófia nem szükségképpen transzcendens metafizika, hanem ellenkezőleg, megtisztítja a dogmatizmustól a tudományt. Ilyen dogmatikus (bizonyítatlan és bizonyíthatatlan) alapelven nyugvónak tekintették a szellemi princípiumból kiinduló bölceletet, de főképp a materializmussal azonosított mechanikus materializmust. Az *antidogmatizmus elsősorban anti-materializmusként jelentkezett*, természettudományos metafizika gyanánt elvetették a materializmust, mint jogtalan toldalékot a tudományok eredményein. Az igazsághoz tartozik: a szellem és anyag (Geist und Materie), gondolkodás és kiterjedés (Denken und Ausdehnung), erő és anyag (Kraft und Stoff) mibenlétere a *hivatalos* tudományos és filozófiai életben dívó áramlatok valóban nem adtak kielégítő feleletet.⁷² A felkészülés éveinek útkereső vívódásából vonja le a következtetést *Böhm*: minden „metaphysika teljesen lehetetlen és tehetetlen”, a dualizmusba bennragadt bölcelet képtelen a kölcsönhatások vagy a lelki jelenségek természetét megmagyarázni. A kortársak hitét is megfogalmazta 1883-ban: „Kant és Comte tanai egymást kiegészítik. Kant adja az álláspontot és a formát, Comte és a pozitív tudományok a gazdag tartalmat.” Így lesz a filozófia az ismerésről szóló tudomány, mely szintézist teremt a természettudományok egzaktsága és az újraformált filozófiai módszerek között.⁷³

Mi legyen az új filozófia? A tudomány „*jelkismerete*”, *ismeretteória*. S ez „az ismeretnek nem csupán a philosophia alapja, hanem azon tudomány, mely az összes tudományok methodologiai alapelveit fejt ki, alaptudomány”. *Ismeretkritika*, melynek megfejtésétől függ a „*túlcsapongó materializmus és ingadozó skepticismus legyőzése*”.⁷⁴ Az ismeretelmélet legyen *minden* tudományos megismerésnek alapja! Maga a szakkifejezés – „*Erkenntnisstheorie*” – Eduard Zeller 1862. évi híres hiedelbergi székfoglalója nyomán kerül be a filozófiai köztudatba.⁷⁵ A filozófiának eszerint az a feladata, hogy „a tudás mineműségét, határait kutassa, módszereit megállapítsa, s azt a forrást ismerje meg,

⁷¹ Medveczky Frigyes: Kant főművének történeti jelentősége és hatása. *BpSz* XXXII. k. (1882), 363.

⁷² Ld. Lenin: Materializmus és empiriokriticismus. *LÖM* 18, Kossuth, Bp. 1964, 200–201., 265., 325. . . . oldalak.

⁷³ Böhm: 1883, i. m. IV., XI. o.

⁷⁴ Medveczky Frigyes: Kant főművének . . . 358–359. o. *Medveczky Frigyes: A bölcsészet anthropologiai alapja. Magyar Szemle*, 1881. I. k. 99. o.

⁷⁵ A neokantianizmus kialakulásáról: Theobald Ziegler: *Die geistigen und sozialen Strömungen des XIX. Jahrhunderts*. 1899. Az ismeretelmélet szó történetéről: Hans Vaihinger és Rudolf Seydel *Philosophische Monatshefte*, 1876, II., IV. f.

melyből minden tudás ered, az emberi elmét”. (Alexandernek e szűkítő definíciója a filozófia defenzív helyzetéből ered, a századfordulóra – mint erre Szemere Samu és Sándor Pál rávilágítottak – tágabb, teljesebb értelmezéssel váltja fel.)⁷⁶ A kriticismus biztosítja a filozófia önállóságát, saját *tárgyát*: a *tapasztalat* s a tényleges *ismeretek transzcendentális előfeltételrendszerének* vizsgálatát. Ilyképpen mentesül a régi metafizikai p.oblémától, hisz a tényekben mint ismereti tárgyakban megragadható képek anyagi vagy szellemi *eredetét* nem kell eldöntenie. A filozófiai empirizmus desperáltságát is leküzdí, hisz lehetségesnek tartja a tények magyarázatát.

Ezen előfeltevések után a filozófia jellege az ismeret műbenlétének értelmezésétől függ. Medveczky Frigyes szerint például a megismerésben az objektum és szubjektum egymástól elválaszthatatlan, eldönthetetlen a prioritás. A tudat nem más, mint folytonos tudatosítás, elemezhetetlen alaptény, nem lehet másból levezetni – például az anyagból, de nem oldható fel valamilyen abszolútumban sem. Az érzetek minősége nem a külső tárgyakat tükrözi, hanem az érzékelő szubjektum szervezetének minősége által meghatározott. Az *antropológiainak* nevezett kísérletben a „fiziológiai” idealizmus egyik alapítójának, Johannes Müllernek az érzékek specifikus energiájáról szóló tanítására támaszkodik. (*Grundlegung der kritischen Philosophie*, Erster Theil. Prolegomena zu einer anthropologischen Philosophie, Leipzig, F. A. Barth 1879.) Az objektum és a szubjektum dualizmusát az etikumban kívánja feloldani, a megismerés értelmében vett cselekvés ethosában. Medveczky vallotta, hogy a fiziológiai processzus és a tudati állapot szakadékát a pszichológia képtelen áthidalni. *Alexander Bernát sajátos különállását* – melyre Hermann István hívta fel a figyelmet – érzékelteti az is, hogy a pszichológia vezérelvének tekintette a lelki élet és a vele kapcsolatos agyi változások összefüggésének kutatását.

Az ontológia átértékelésének programját Böhm Károly fogalmazta meg „A realizmus alapellentmondása” című tanulmányában, melyben a *filozófiai kérdések ismeretelméletire festődnek* át. 1. Van-e tőlünk függetlenül létező valóság, mely ismereteink közvetlen tárgyát képezi? 2. Képes-e ezen valóság hamisítatlan feltárására ismeretünk? 3. Megegyeznek-e ismeretünk és a valóság? A VAN kérdés a valóságra csak mint ismerésünk tárgyára, az ismerésben létesülő *viszonyra*, az objektum–szubjektum kölcsönhatásos viszonyában létesülő LÉT-re vonatkozik. Böhm a *dogmatizmus maradványának* tekinti a kanti magánvalót: „abszolúte független valóságnak létele be nem bizonyítható . . . Az ismereti tárgy csak relatív valóság”. A megismerés kérdése erre a relatív valóságra vonatkozhatik, melyet csak *saját* természetünk szerint ismerhetünk meg. A *nem* gondolt lét és *gondolt* lét fedik-e egymást: megválaszolhatatlan, eldöntésére nincs kritériumunk. Ha már úgyis „ismeretlen mindaz, amit a metaphysika a tünemények mögött rejlő lét alakjában képzel elérhetni”, fölösleges és jogtalan tételezés a „Ding an sich.” A tények a szubjektumban megjelenő képek: „Vajon azok anyagból erednek vagy egy anyagtól különböző erőből, az a régi metaphysikai probléma; ehhez azonban nekünk semmi közünk nincsen.” Látjuk, Böhm a „dogmatikus metafizika” minden formájának lerombolásával kezdi a filozófiát. A *projekció* készíti az objektív képeket. A kép, mint az ismeret tárgya, alanyi természete dacára tárgyat jelent. A lét nem más, mint „öntét”-et, az érzéki tárgyakba „nem-tudatosan kihelyezett alanyi kép”-et, melynek öntudatossá tétele a megismerés. A kivetítés érzéki pályákon megy végbe, az értelmi funkció ezzel az érzéki folyamattal jön kapcsó-

⁷⁶ Alexander: 1877, 80. o.; Sándor Pál, I. k. i. m. 429–433. o.

latba. Kifejezése apriori szintetikus ítélet alakjában adható meg, ez a szintetikus alakzat a reális tárgy.⁷⁷

Álláspontja mindinkább J. G. Fichte felé tolódik, „kinek túlzásait – szerzőnk szerint – Kant higgadtságával fékezni, s formalismusát a positiv ismeretekkel helyesbíteni s tartalmassá tenni volna a feladat”. 1900-ban, akadémiai levelező tagi székfoglalójában tett határozott fordulatot az *axiológia* irányába. Deontológiának nevezte, terminológiában is érzékeltetve a filozófiai vizsgálat tárgyának – a nekünk jelentkező létnek – *való és kellő* világra hasadását, melynek egységét a megismerő intelligencia teremtheti meg. Értékerméleti kutatásait Pauler Ákos Brentanoénál és Meinongénál is többre tartotta. Néhány vonást villantottunk föl filozófiájából érzékeltetendő, hogy benne testesült meg leginkább a hazai bölcsészet egyik vonulatának szubjektív idealista fordulata.⁷⁸ Még a századik életéve felé közelgő *Brassai Sámuel* is új utakra kívánta vezetni a „vastag dualismusként” hódoló emberiséget. „Az igazi positiv philosophia” kiindulópontja az *öntudat ténye*: „az embernek egyetlen bizonyos, csalhatatlanul igaz tudomása az, hogy van vagyis létezik”.⁷⁹ Véleményünk szerint *Böhm Károly* pályájának szellemi íve paradigmátikus jelentőségű is a múlt század hazai eszmetörténetében. Munkásságának sokoldalú marxista kritikája bizonyos XX. századi morálfilozófiai törekvések (elsősorban *Bartók György*, *Varga Béla*) mélyebb megértését segíthetné elő.

A *metafizika metamorfózisának kantianus programja* kétségtelenül antimaterialista fordulatot jelentett. *Honi viszonyaink között*, a kombattív katolicizmus kereszttüzeiben nem lebecsülendő törekvéssel párosult: A kantianizmusban a szabad vizsgálat elvének győzedelmét ünnepelték, mely mindennemű dogmától, így a vallásiaktól is megtisztítja a tudományt. Alexander Bernát, Bánóczi József – Böhm Károly eltérő úton haladtak, de a polgári gondolkodás hagyományos értékeit átörökítő elhivatottságuk, szellemi „hátramaradottságunk” leküzdéséért tett erőfeszítésük közös. Tudták: csak a misztikus és irracionális irányokkal szembeszegülve éleszthetik a teoretikus munka kellését. A *Philosophiai Írók Tára* és a *Magyar Philosophiai Szemle* („utóda” az *Athenaeum* Pauer Imre szerkesztésében) megtörte az érdektelenség és közöny jegét. Tudatosították a *szintézis, az egész újraalkotásának szükségét*.

A *kantianus „előkészítő időszak” problematikussága az antifilozofikusság elleni harcban is megmutatkozott.*⁸⁰

A Magyar Filozófiai Társaság megalakításakor (1901) elhangzó beszédek olvasva a bölcsélet és természettudományok szembenállása, a kétféle gondolkodásmód kiegyenlíthetetlennek látszik. (Idézhetnénk az Alexander-Emlékkönyv anyagából is.) Jellemző példaként Apáthy István szavait jegyezzük le egy kifejezetten tisztelgő szándékkal összeállított tanulmánykötetből: Böhm „egyetlen gondolatát sem vezetett le természettudo-

⁷⁷ Böhm Károly: A realismus alapellentmondása. *MPhSz* I. (1882), 2. f. 84., 88.; Böhm Károly: 1883. i. m. X., XII., 15.

⁷⁸ Böhm Károly: Az ember és világa... III. rész *Axiológia vagy értékstan* Kolozsvár 1906. VI., Böhm Károly r. tag emlékezete, írta Pauler Ákos r. tag *MTAEmb* XVIII. k. 17. sz. 9. o. (1924. XI. 27.)

⁷⁹ Brassai Sámuel: A philosophia fordulta *MPhSz* VII. (1888), 161–173. IX. (1890), 2–48., 81–94., id. 26.; Brassai Sámuel: Az igazi positiv philosophia 1895. *MTAÉrtékBtk* III. k. 3. sz. 7. o.

⁸⁰ Hermann István: „A XX. század elejének magyar filozófiájáról.” *A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn*, jelzett kiad., 17–19. o.

mányi megismerésből. Csupán igazolásért vagy inkább csak megvilágításért fordult . . . az ő már megformált gondolatai számára”. – Személyeskedő indulatában már nem kereshetünk igazságmagot: Milyen az „eredendő” filozófus? „Az emberi tudás hajójában a természetvizsgálónak . . . a padlótisztogató szerepét és rangját juttatja.”⁸¹ A szaktudományos inspirációjú filozófiai teljesítményeket érhetően nagyobb elismeréssel fogadták a természettudományok képviselői. *A gyakorlati tudományok és a bölcsélet kölcsönviszonyának kantianus „megoldását” nem koronázta siker.* A szembenállás e kísérlettel vagy az elszakadás olyan teljesítményekre sarkallt, mint Posch Jenőé (*Az idő elmélete.* I–II. 1897) vagy Palágyi Menyhérté.

A kantianizmus a hazai polgárság gyöngeségét fejezte ki, e polgárságból kiemelkedő értelmiségiek bizodalalmát az emberi méltóság, az individuális szabadság megőrizhetőségében. (Ezért lehetett népszerű F. Paulsen „Kant” könyve – Kautz Gyula is tőle vette bölcsészeti hitvallását –, mely a XVIII. századi magasztos eszmék életrekelhetőségének reményét sugározta.) A bismarcki Németországból hazatérő Medveczky Frigyes például látta, „*hogy a modern culturnépek nem élnek a lehető társadalmak legjobbjában*”. Épp ezért az utópista szocialista elméletek vizsgálatával akarta a filozófiát a gyakorlati élet szükségleteihez közelíteni. Az új „függetegségi viszonyokat” megszüntető forradalmat azonban a személyiség „védelmében” elutasítja.⁸² *Minden etikai ihletésű társadalmi program megreked az eszmények és valóság (az emberi természetre nézve is) feloldhatatlannak látszó ellentétének konstatálásában, a társadalmi igazságtalanságok morális indíttatású, így szükségképpen felszíni orvoslásában.* *Az imperializmus térhódításával nyilvánvaló lesz, hogy az ember elvont integritása a magánszférába zsugorodó létben, s csak szubjektív és negatív módon tartható fenn.*

Kétségtelen, hogy a XIX. században oly erőteljes kontinuitású pozitívizmus (gondoljunk a Márki–Marczali történeti iskola „alapozó” kutatásaira) nagy szerepet játszott a „Társadalomtudományi Társaság,” a *Husodik Század* indulásában, egzaktág igényű programjában, szociológiai irányvételében. A történelmi perspektívák kibonthatóságának manifesztálódásával a polgári radikalizmusnak szükségképpen tovább kellett lépnie a spenceri módszeren az ideológiai tájékozódásban. – A történelemformáló cselekvés igényétől mozgatott értelmiségi körök legjobbjai pedig – így *Varga Jenő, Fogarasi Béla, Lukács György* – legelőször is a kantianus *elmélet* tagadásával változtatják meg a filozófus attitűdöt, s jutnak el majd a marxizmusig. *A századelő folyamataiból* leszűrhető tanulság: A világtörténelmi fejlődés áttekintése, a monarchia válságából kivezető útkeresés, a társadalmi ellentmondások adekvát tükrözése olyan *objektív társadalmi szükséglet*, amely átfogó és absztraktságot tagadó teoretikus munkát követel, az elmélet és gyakorlat antinómiájának totalitáselvű dialektikus feloldását. S a *teória* valóságos *érvényessége* lényegénél fogva *nem elvontan*, de a fennállót alapjaiban tagadó társadalmi mozgalmakkal egyesülve, belőlük kinöve *lehetséges*, töltheti be valódi hivatását.⁸³

⁸¹ Apáthy István: Böhm Károly és a természettudományok. *Böhm Károly élete és munkássága.* I–III. k. Besztercebánya 1913, III. k. 149., 176., 181. o.

⁸² Medveczky Frigyes: *Társadalmi elméletek és eszmények.* Kritikai adalékok a társadalmi eszmék fejlődéstörténetéhez Bp. 1887. MTA 223–224. o.

⁸³ Ld. *A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn* kötet tanulmányait.

Az alábbi hasonlat 1917. január 29-én hangzott el az Akadémián: „A filozófia nélküli kultúra oly lényhez hasonlítana, melynek minden szerve megvan, csak szeme nincs, mely-lyel látná, hogy hova megy és hova kell mennie.”⁸⁴

A polgári demokratikus és szocialista forradalmak hajnalára nálunk már *főlnövekedett* a reakció minden formájával szakító, *a kommunista mozgalomhoz szükségképpen csatlakozó filozófus generáció a magyar progresszió három fő vonulatából*. Cselekvő elsajátítással s alkotással bizonyítva a széttöredezett teljességet gyökeresen új egésszé alapozó filozófia valóságát. *A nemzetkarakterológiai afilozofikusság* hamis tudata – mely a bölcse-
lők magánügyének tüntette fel a filozófiát – apologetikus funkciót töltött be a két világháború között. Hisz az a *dialektikus és történelmi materializmus*, amely szembenáll mind a filozófiai spekulációval, mind a pozitivistá elméletellenességgel, a társadalmi-politika-i gyakorlat forradalmasulásában bizonyította erejét 1919-ben.

RESÚMEE

Erzsébet Boldog-Ladányi: Über die „Aphilosophizität“ der ungarischen Kultur in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Verfasserin untersucht die Ergebnisse der Versuche zur Schaffung einer ungarischen bürgerlichen Philosophie im Zusammenhang der ungarischen gesellschaftlichen Determinationen, der ideen- und wissenschaftsgeschichtlichen Tendenzen. Historisch-logisch zerlegt und konkret behandelt sie die Bedeutung der Aphilosophizität und Antiphilosophizität, ihre Funktion, das Erscheinen der Notwendigkeit einer weltanschaulichen, ontologisch-erkenntnistheoretischen Verallgemeinerung. Der studierte Prozess koppelt sich an die Geschichte der Krise der bürgerlichen Philosophie, der „Entthronung der Metaphysik“ mit der relativen Rückständigkeit der damaligen ungarischen Verhältnissen, sowie mit den Besonderheiten der Bemühungen um ein Heraufrücken, mit der Entwicklung des besonderen (katexochen) Philosophie hemmenden antinomischen Vorurteilssystems. Die Zweigesichtigkeit des *Positivismus* – „der Gegenstandsverlust der Philosophie – der Aufbau der Wissenschaften“ – war in Ungarn – mitsamt der das Zukunftsbild ersetzenden Rolle des *Szientismus*, der sich mangels entschieden umrissener Prinzipien bzw. Ideen das abstrakt Allgemeine der nationalen Moral, sowie die ein Gleichgewicht schaffende -ausbalancierende- Verantwortung der Moralität hinzugesellte, kraftvoll, energisch. Die Studie veranschaulicht die ideologische Funktion der Evolutions-

theorien, des *Darwinismus*, des *National-Darwinismus*. In den Jahrzehnten nach dem Ausgleich (im 1867) zeigte sich die Mangelhaftigkeit des bürgerlichen Zukunftsbildes, die konservative Wendung des Liberalismus, die Ausleerung der nationalen Devisen, Parolen. Mit der Entfaltung der kapitalistischen Entwicklung wurde die Klärung der Triebkräfte der Geschichte, der Historie notwendig. Mit der Anhäufung der exakten wissenschaftlichen Ergebnissen wuchs die Zahl der unbeantworteten oder mit Agnostizismus verhüllten philosophischen Fragen, die Spannung des Gegenüberstehens der Philosophie und der Naturwissenschaften. Verfasserin zeigt auf, dass der „Selbstbestätigungs-, – sowie der Metamorphose – Versuch der Philosophie entgegen dem Irrationalismus, dem Mystizismus, dem Neuthomismus in Ungarn mit *neukantianischem* Programm vor sich ging. Sie würdigt die Bedeutung *Bernát Alexander, József Bánóczy, Károly Böhm, Frigyes Medveczky* und anderen, weist aber gleichzeitig auch auf die Problematik der „vorbereitenden neokantianischen Periode“ hin (Präferieren der Erkenntnistheorie, ethisierendes gesellschaftliches Programm).

Die Konklusion der Endanalyse: Das Erscheinen der sich sowohl der philosophischen Spekulation, als auch der positivistischen Theorienfeindlichkeit und der Drittwegigkeit widersetzende moderne Materialismus, also das Marxismus bedeutete zu Beginn des Jahrhunderts eine objektive, revolutionär praktische Wendung in der Konzeption der Philosophie in Ungarn.

⁸⁴ Medveczky Frigyes 1. tag emlékezete Pauler Ákos 1. tagtól. *MTA Emléki Könyv* XVII. k. 16. sz. 13. o.; Vö.: Halasi Nagy József 27. j. i. m. 443. o., mely negatív „rímel” az idézett szövegrészre.

A HATALOM HUMANIZÁLÁSA

(Antifasiszta és konzervativizmus-ellenes történelemértelmezés
és társadalomszemlélet

Bibó István 1945 előtti tudományos munkásságában)

D É N E S I V Á N Z O L T Á N

I. TÉMÁK ÉS ALAPKÉRDÉS

Bibó István 1945 és 1948 közötti művei olvasóinak – ha előítéleteik nem gátolták ebben – az lehetett az érzésük, mintha valami görcs oldódott volna föl bennük. Az írásokból mindenfajta elfogultság hiányzik, tárgyilagosságuk hitele több oldalról is körülírható. Maximálisan őszinték, nincs bennük semmiféle öndokumentálás, elégtételkeresés, kioktatás vagy hátsó gondolat. Nem dogmatikusak, nem skatulyázók és nem életidegenek, hanem az olvasó legszemélyesebb problémáit kavargják föl és tudatosítják; személyes élmény jellegük van, személyes tevékenységre sarkallnak, katartikus hatásúak. Empiristák és racionalisták, az európai és a hazai gondolati kultúrát és tapasztalati anyagot szintetizálók, megértőek és kritikusak, demokratikusak és emberségesek. Mércéjük egyetemes: minden egyes ember minőségi egyenlősége, egyenlő és oszthatatlan emberi méltósága és szabadsága. S ez mégsem vezet uniformizáláshoz és történetietlenséghez, irrealizmushoz és fatalizmushoz. A mércének a közösségi merevgörccsökre való alkalmazása során minden adott vagy lehetséges magatartás okának, a meghatározó helyzetnek és élménynek a megértését és ezen alapuló magyarázatát érzékelhetjük. Sajátos normativitást tapasztalunk. Olyat, amely nem az egyedül üdvözítő megoldást kéri számon a társadalmi-politikai folyamatokon, hanem az álmegoldásokat és következményeiket úgy tárja fel és elemzi, hogy a lehetséges és szükséges megoldások a kérdéses folyamatok belső természetéből következő lehetőségeken és szükségességeken méretnek és határozódnak meg.

Az életpálya egészének írásai három nagy téma köré csoportosíthatók: a hatalom és a megegyezés, a hatalomkoncentráció és a hatalommegosztás elvi kérdései; a magyar társadalomfejlődés újkori és legújabb kori zavarainak európai szempontú elemzései; és a modern európai társadalmi és politikai fejlődés értékeinek és zavarainak értelmezései köré. Az első témába sorolható írások a nemzetközi jogi, jogbölcséleti, társadalom- és államelméleti, a második és a harmadik témába csoportosítható művek a történeti, lélektani, szociológiai, társadalom- és államelméleti szempontok együttes alkalmazását mutatják. A különböző írások sokféleségük, szerteágazó voltak ellenére szorosan összefüggnek egymással és egymásra vonatkoztatandók, mivel a három téma alapkérdése azonos. Magát a kérdést kétféleképpen lehetne megfogalmazni. Első megközelítésben a probléma: a hatalom humanizálása a személyes uralom megszüntetésétől a szolgálszerűség irányába. Második megközelítésben és valamivel konkrétan: miért került több ponton is zsákutcába a modern emberiség legnagyobb és legígéretesebb vállalkozása, a szabadság és a demokrácia elvein alapuló társadalomszerveződés és miben állnak az áttörés lehetőségei?

Mivel az 1945 és 1948 közötti tanulmányok a legismertebbek, úgy vélem, nem haszontalan vázlatosan jellemezni a korábbi művek problémafelvetéseit és megoldásait, azok történelemértelmezését és társadalomfelfogását. Olyan gondolati rekonstrukcióra vállalkozom, amely a tudományos munkásság 1945 előtti főbb sajátosságainak megragadását célozza és – amennyiben nem erőltetett – kitekintést nyújt a továbbfutó gondolati szálakra is. Feltételezem azt, hogy a gondolati rekonstrukció hatékonyabb módja a témák, problémák, kérdésfelvetések és válaszok megragadása, mint valamilyen kategoriális rendszer mindenáron való kirajzolása – általában is, még inkább olyan gondolkodó esetében, akitől a megmerevítés meglehetősen távol állt. Feltételezem továbbá, hogy az 1945 utáni problémamegoldások nem pusztán alkalom szülte jellegűek – ami az írások alapos olvasói számára, gondolom, nyilvánvaló. Ezek előzményeit keresem azzal a tudattal, hogy a két világháború közötti hazai és nemzetközi konzervativizmussal alapjában szembenálló, demokratikus történelemértelmezés és társadalomfelfogás egyik (kivételesen színvonalas és termékeny) változatát próbálom – az adott keretek között csak vázlatosan, tézisszerűen – rekonstruálni. A tematikai tagolás megbontja a kronológiai egységet és az alapkérdéshez való kapcsolat lehetőségét áttételessé teszi, ezért a gondolati rekonstrukció tanulságait, a belső összefüggéseket a tematikai tagolású immanens rekonstrukció után próbálom megfogalmazni.

II. GONDOLATI REKONSTRUKCIÓN

II.1. Hatalom és megegyezés, hatalomkoncentráció és hatalommegosztás

Az 1945 előtti jogelméleti írások három csoportra bonthatók: a nemzetközi jogrendszer és a béke biztosításának feltételei közötti összefüggés vizsgálatára, a jog és a jogelmélet specifikumával kapcsolatos fejtegetésekre és a hatalomkoncentráció és a hatalommegosztás kérdéseinek értelmezésére.

Bibó István első tanulmánya egy recenzió és egy nemzetközi jogi tárgyú cikk után jelent meg. *A szankciók kérdése a nemzetközi jogban* (Szeged, 1934) című munka tárgya: a nemzetközi jog alapelvei és a békét biztosító szankciórendszer egymáshoz való viszonya. A szerző megkülönbözteti egymástól a közösségbeli, hatalmi és a közösségek közti, megegyezési jogot. Megállapítja, hogy a nemzetközi jogban a szankciók hatékonysága és érvényessége fordítottan arányos egymással. Az 1930-as évekbeli nemzetközi jog a középkori hűbéri joghoz hasonlít, hiszen mindkettő az integrálódás felé éppen hogy megindult közösségek közötti jog, melynek fő célkitűzése, hogy az önhatalmú jogérvényesítés helyébe pártatlan fórumokat léptessen és azok döntéseit hatékonyra tegye. Ennek első feltétele a háború kiküszöbölése, illetve a köz számára való kisajátítása, ezért a jogbiztonság és a béke biztosítása fontosabb, mint a jogszolgáltatás igazságossága. A béke biztosítására irányuló jogszabályok célja a békeszegést bűncselekménynek minősíteni és – az 1920-as évek nemzetközi jogi dokumentumai szerint – ekként torolni meg konkretizált és rendszerbe fogott szankciókkal. Ezek viszont jellegzetesen közösségbeli (hatalmi) és nem közösségek közti (megegyezésen, egyező érdekeken és akaraton alapuló) eljárások, amelyek ellentmondanak a nemzetközi jog jellegének és csökkentik hatékonyságát. Az állami szuverenitáson alapuló közösségbeli jog és a megegyezést feltételező nemzetközi jog között ellentét feszül.

A fenti gondolatmenet módosult formában több későbbi munkába is beépült. Az 1946-ban megjelent *A keleteurópai kisállamok nyomorúsága* interpretálja a jó békekötés elveit és technikáját és azt a kérdést, hogy miért nem sikerült az első világháborút lezáró versailles-i békerendszernek megnyugtatóan megoldani a háborút kiváltó problémákat. (Első ízben – tudomásom szerint – az 1942–43-ban írt *A német hisztéria okai és története* című művében fejtette ezt ki Bibó István.) A nemzetközi jog érvényesítésének a kérdéseivel foglalkozik az 1976-ban megjelent angol nyelvű könyv is: *A nemzetközi államközösség bénultsága és annak orvosságai (Önrendelkezés, nagyhatalmi együttműködés, politikai döntőbíráskodás)*, amely államelméleti munka s amelyben a szerző alkalmazta és részben tovább is fejlesztette az újkori és legújabb kori egyetemes történeti folyamatokat értelmező tanulmányainak felismeréseit. A témának és a problémának tehát nevezetes utóélete van.

A jog és a jogelmélet sajátosságaival kapcsolatos nézeteket a *Kényszer, jog, szabadság* (Szeged, 1935) című könyv, egy a *Jogban* publikált 1935-ös kritika, *A „jogos háború” dogmája és a jogi csalhatatlanság elmélete* (amely francia nyelven jelent meg 1936-ban), a *Jogerő, jogi tévedhetetlenség, szuverenitás* (amely németül került kiadásra 1937-ben), két a *Szellem és Életben* megjelent recenzió és az *Etika és büntetőjog* című esszé (*Társadalomtudomány*, 1938), valamint a kéziratban levő, 1940. június 13-án tartott magántanári próbaelőadás (*A jogelmélet fő kérdései tegnap és ma*) és egy 1942-ben lefolyt vitán elmondott felszólalás (*Athenaeum*, 1943) alapján rekonstruálhatjuk, jelzésszerűen. Ezek szerint a jog a magatartás és szabály, a kényszer és szabadság, a hatalom és megegyezés, a rend és igazságosság, tehát a valóság és érték ellentétét és együttlenségét foglalja magában; a legobjektívebb kényszer és a legobjektívebb szabadság együttlélése és együttes jelenléte és az objektiválódás (a kiszámíthatóság) magas foka jellemzi. A büntetőbíráskodás nem erkölcsi ítélkezés, hanem a kollektív erkölcsi felháborodás és bosszú levezetője.

A formális vagy tiszta jogtan szerint a jog nem tény, hanem norma, mégpedig a társadalom tényeitől független – tulajdonképpen logikai – norma, mint azt *Hans Kelsen* kifejtette. Ennek az álláspontnak a belső ellentmondásait igen éleselméjűen mutatta ki Bibó István 1936-ban. Ugyancsak bírálta a jogelméletet a szociológiai ténykutatásra szűkítő irányzatokat. Mindkét álláspont (a logikai és a szociológiai pozitívizmus) természetjog-ellenes, alaptételeik viszont természetjogiak, holott a jogalkotás és a jogalkalmazás elválaszthatatlanul összeshövedik abban a társadalmi technikában, amelyet a jog gyakorlója végez. Nincs és nem is lehet örökérvényű természetjogi kódex, de a térben és időben változó helyes és szükségszerű jognak van szükségszerű elemekkel is rendelkező mértéke. A jogbólselet elbizonytalanodása a joggyakorlat értékelő eljárásainak a bizonytalanságából, az pedig az európai közösség végső értékei, a közösségi értékelés és a társas valóság viszonyai közötti egyensúlyzavarból következik, így megoldása is az európai közösség értékrendjének a regenerálódásában van. A pusztá empirizmus és a pusztá spekuláció, tény és norma merev szembenállása a társadalmi valóság és a közösségi érték elszakadásából következik – ezt a kettő kritikai egymásravezetőségével s az értékes valóság megteremtésével lehet és kell áthidalni.

Vonatkozthatók-e és hogyan ezek a fejtegetések az államhatalom értelmezésére? 1941-ben a közigazgatási bíráskodás elsorvasztására irányuló törekvésekkel szemben Bibó István annak kiterjesztése mellett foglalt állást, ami a végrehajtó és bírói hatalom elválasz-

tásának védelmét és erősítését jelentette. 1944-ben pedig *Jogszerű közigazgatás, eredményes közigazgatás, erős végrehajtó hatalom* című cikkében a hatalomkoncentráció és a hatalommegosztás szembeállítását, közelebbről a hatalom humanizálásának tételét fogalmazza meg. Annak a folyamatnak a tételét, amely a személyes uralom megszüntetésétől a szolgálatyszerűség irányába mutat. Ez az európai fejlődés legnagyobb vívmánya, amely a keresztyéniséggel kezdődik, a hatalommegosztás elvének és gyakorlatának, a jogállamnak a kialakulásával folytatódik és a hatalomkoncentráció új formáival szemben a hatalommegosztás új formáinak kialakítását feltételezi. A cikk Szontagh Vilmos és Magyary Zoltán vitájához kapcsolódott; ahhoz a vitához, amely a közigazgatás jogszerűségének és eredményességének a kérdéséről folyt. Tartalma nemcsak azért érdekes, mert az 1947. január 13-án felolvasott – mindmáig publikálatlan – akadémiai székfoglaló (*Az államhatalmak elválasztása egykor és most*) gondolati előzménye, hanem mert igen egyértelmű, hogy mivel száll szembe és az is, hogy minek az érdekében.

Bibó István a vitakozó felek közül Szontagh Vilmosnak ad igazat, amennyiben a közigazgatás jogszerűsége és eredményessége szerinte sem alternatív vagy szembenálló fogalmak. A kérdést állam- és társadalomelméleti vonatkozásai felől közelíti meg, és Magyary Zoltánnal vitakozva fejti ki a hatalom humanizálásával kapcsolatos, igen figyelemre méltó gondolatmenetét.

A hatalomgyakorlás igazságossága iránti ókori igényt a keresztyéniség átmoralizálta, s ezzel lélektani átütő erőt adott neki, hiszen a hatalommal szemben morális fellebbezési fórumot teremtett, és a hatalmasokat morális védekezésbe szorította. A hatalomviselés Európában funkcióvá, szereppé válik, amelynek célja van, amely igazolásra szorul és amely kritizálható, sőt meg is dönthető. Azonban amint a hatalomgyakorlás fölötti bármilyen erkölcsi ítékezés maga vált a hatalomkoncentráció intézményévé, demoralizálódott és hitelét veszítette. A hatalom erkölcsi minősítésének gondolkörét a hatalmak megosztásának az elve juttatta túl a holtpontra, mégpedig úgy, hogy a hatalmat osztatlan egységből egymást egyensúlyban tartó szervi és funkcionális egységekre bontotta. Azért, hogy az ember ne emberek, hanem törvények uralma alatt álljon, Locke azt a követelményt állítja föl, hogy a törvényhozó és a végrehajtó hatalmat szét kell választani, s Montesquieu ezt egészíti ki a bírói hatalom különválasztásának tételével. Az elv lényege, hogy a társadalomban levő legerősebb hatalomkoncentrációt ki kell egyensúlyozni. Ezt a jogállam tette lehetővé a végrehajtó hatalommal szembeni fellebbezés lehetőségének intézményes biztosításával. A hatalomgyakorlás jogszerűsége része a hatalom humanizálására, spiritualizálására irányuló fejlődési tendenciának. Ugyanennek másik aspektusa az uralmi szemlélet felváltó szolgálatyszerűség, tárgyszerűség, a tárgyi szempontokat érvényesítő államigazgatás kialakulása, amely a modern iparosodással, a gazdasági és társadalmi fejlődéssel függ össze, s amelynek egyik leglényegesebb tényezője éppen a jogszerűség. A hatalom racionalizálása annak ésszerű, tárgyi szempontok alá vetését jelenti. Ez pedig a legsikeresebben a hatalmak megosztása révén lehetséges. A hatalomvágy, az uralmi tendencia mellett az absztrakt eredményesség is alapjaiban fenyegeti a hatalom emberséges voltát. Az eredményesség nem önérték, hanem a társadalmi szükségletek függvénye, amit még leginkább a végrehajtó hatalomtól független közvéleményszerv fejez ki.

Az érdekes gondolatmenet a demokratizmus intézményes garanciáinak védelmében bírálja a régi, hagyományos és az új, a hatékonyság jegyében fellépő uralmi beállítottságot. S ha hiányolhatjuk is belőle a rendiség és a társadalmi differenciálódás közbeiktatá-

sát, és némileg túlmoralizáltak érezhetjük az indító gondolatokat, egészében az európai társadalom hatalmi szervezetének és történeti előzményeinek demokratikus, konzervatívizmus- és fasizmus-ellenes értelmezését ismerhetjük fel benne. A gondolatmenet viszont szorosan összefüggött a hazai és európai fejlődés sajátosságaival és egymáshoz való viszonyával kapcsolatos értelmezésekkel és elemzésekkel, amelyek időben meg is előzték azt.

II.2. A magyar társadalomfejlődés zavaraihoz kapcsolódó illúziók kritikája

1936-ban a *Magyarságtudományban* jelent meg a *A mai külföld szemlélete a magyarságról*, 1940-ben a *Társadalomtudományban* az *Erdei Ferenc munkássága a magyar parasztság válságának irodalmában*, 1942-ben ugyanott az *Elit és szociális érzék és egy recenzió (A magyar jogélet időszerű kérdései)*. Ezek alapján próbálom rekonstruálni Bibó Istvánnak a magyar társadalomfejlődés zavaraihoz kapcsolódó illúziókra vonatkozó kritikáját.

A külföld számára a magyarság az európai egzotikum része, s az a kép, amely kialakult rólunk, szervesen, összefüggéstelen és torz. Meghatározója a magyar középosztály háború előtti eszménye: a lovagias, bátor, presztízstartó és könnyen hevülő úriember ideálja, amelyet az egzotikus barbárság színez. Ugyanakkor a külföld tudomása szerint Magyarországon sok a tehetséges ember. Az általános műveltségről kialakult kép egybevág a közép- és kelet-európai összképpel: nagy adatszerű műveltség és megértésben és megítélésben nagyfokú bizonytalanság. A hazai szellemi világkép – a közép-európaihoz hasonlóan – átpolitizált. A külföldnek nincs a magyarságról átfogó képe s ez nem pusztán informálatlanság következménye, hanem a magyarság belső értékvilágának és viselkedési kultúrájának a konzekvenciája, hiszen a magyar társadalom éles osztálytagozódása határozza meg a viselkedési kultúra kívülről érzékelhető sajátosságait, mindenekelőtt a magatartás önmagáért való (öndokumentálás nélküli, magától értetődő) voltának hiányát, ami a társadalom belső kiegyensúlyozatlanságából fakad és megoldást kíván.

Az ellenforradalmi konszolidáció egyik alaptétele volt, hogy a magyar parasztság megtalálta a helyét a társadalomban, és elfogadja azt éppúgy, miként a történeti osztályok vezetését. Bibó István szerint ezt a közhitet vonták kétségbe a magyar parasztság válság-irodalmának a képviselői, többek között Illyés Gyula, Veres Péter, Szabó Zoltán, Kovács Imre, Erdei Ferenc és Darvas József. Közülük Erdei Ferenc munkássága volt a legátfogóbb, hiszen egy teljes és végiggondolt helyzetképet állított szembe egy töredékes és érdekltség által elhomályosított helyzetképpel. Bizonyította, hogy a vidéki vezetőréteg parasztság-képe hamis és egyoldalú, és meg is magyarázta, hogy miért az. Két nagy konzervatív illúzióval számolt le: a paraszt és a falu illúziójával. Erdei szociográfiai azt bizonyítják, hogy sem a paraszti életforma, sem a falusi településforma immár nem emberhez méltó állapot, egyik sem örök és természeti, hanem sajátos társadalmi képződmény. A termelés kényszere által meghatározott parasztállapot megkötött, szűkreszabott állapot, társadalom alatti világ, amelynek meghatározója az állandó munka és az, hogy minden életmegnyilvánulás ennek rendelődik alá. A falusi településforma a termelés helyéhez kötött és a mozgásszabadság hiánya jellemzi. A fogyasztás nem önállósulhat, s a lakóhely és a munkahely nem válik szét. A paraszti életforma és a falusi településforma a

termelés állandó kényszerén alapszik, és a társadalom többi része alá vetett, azt fenntartó, de annak áldásaiban nem részesülő életet határoz meg. Ez viszont nem szükségszerű, mert az észak- és nyugat-európai földműves polgárosodott, a magyar pedig válságban van, elégedetlen a helyzetével. A válság nem a parasztság belső megmozdulásából származik, hanem a környező világ megváltozásából, aminek hatására a parasztság lázad jobbágyi állapota, a termelés kényszere által meghatározott életformája ellen. Lázad, ahogy tud: szabotálja a kötelezettségeit, egykézlik, szektákba tömörül, városba menekül. Bibó István Erdei-értelmezése szerint a paraszti polgárosodás igénye és beszorítottságának ténye nemcsak a kibontakozás követelményének megfogalmazásához vezet, hanem a paraszti polgárosodás modelljének megfogalmazásához is: az alföldi tanyás mezővárosok földművelői a mezőgazdasági termelés feltételei között kialakították a városi életmódot azzal, hogy a tanyai munkahely és a városi lakóhely közötti mozgást lehetővé tették. A paraszti polgárosodás példája mellett megfogalmazódik az általánosabb megoldás is: minden vidéknek legyen városa és minden városnak legyen vidéke. A megyerendszernél kisebb, de a járásnál nagyobb egységeket kell kialakítani azért, hogy a városi életforma, az emberhez méltó állapot mindenki számára elérhető legyen. Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy a modern városi civilizáció áldásaiba, a szabadságba egyszer már belekóstolt urbánus ember számára semmilyen módon nem lehet minta a paraszti életforma a maga gúzsbakötöttségével, és nem tartható az a parasztromantika sem, amely a városok megújulását várja a parasztságtól. Nem, hiszen a parasztság maga sem érintetlen a válságtól, sőt a leginkább maga van válságban.

Bibó István szerint Erdei műveinek elsősorban azért nem volt tartalmukkal arányos a hatásuk, mert olyan közvéleményhez szóltak, amely inkább reagált ráolvasásokra és csodaszerekre, mint a teljes diagnózisra és az átgondolt tervekre. Erdei eloszlatta az idillikus, természetközeli, harmonikus életű falu illúzióját, és szembeállította vele a bátor, öntudatos és vállalkozó földművelők agrárvárosának képét. A természeti és harmonikus állapotban élő paraszt leleplezett illúziójának ellenképe az emberi méltósággal teljes, öntudatos, eleven, mozgékony, teljesítőképes, vállalkozó, szabad közösségekben élő s a maga szabadságával és a kultúra javaival élni tudó polgárosodott ember. Ez Erdei ideálja, előfeltevése pedig – tudatosítja Bibó István – az, hogy „az ember kitűnően társadalmi lény, aki a társadalmi közösségben *elsősorban teljes emberi méltóságot* és szabadságot kíván, s minden további teljesítményét ez a kívánság határozza meg: gazdasági, szellemi és politikai teljesítőképessége mind azon múlik, hogy a közösség megadja-e neki az emberi méltóság öntudatát és ráneveli-e a szabadsággal való élésre”. (*Társadalomtudomány*, 1904/4, 515.) A válság megoldásához pedig nem romantikus népieskedés és parasztkodás vezet, hanem a parasztéletforma tudatos, bátor és tervszerű felszámolása, amely történeti eshetőségek sorozatán múlik, bázisát pedig a parasztságból kiemelkedett, de azzal továbbra is szolidáris erők alkotják, illetve azok, akik kiváltságosoknak születtek ugyan, de teljesen elvesztették a maguk osztályával való szolidaritást. A polgárosodott ember mind ez ideig csak eszmény volt és nem valóság, amely nem azonos sem a polgári osztállyal, sem a XIX. század polgárával. Ez az ideál már csak azért sem avulhatott el, mert ez ideig meg sem valósult.

A társadalmi közmeggyőződés és a hatalmi kulcspozíciók birtoklása közötti összhang minden teljesítőképes elit működésének alapfeltétele – ez az *Elit és szociális érzék* gondolatmenetének kiindulópontja. A kettő közötti harmónia megbomlásának tünete az

elit szociális érzékének és tevékenységének hangoztatása. Ez azt bizonyítja, hogy az elit nem képes az elfogulatlan vezetésre és példamutatásra, hanem lelkiismereti válságát – amely abból fakad, hogy a kulcspozíciók birtoklását nem szentesíti immár a társadalmi közmeggyőződés – önigazolással és öndokumentálással kompenzálja. Teszi ezt ahelyett, hogy a közmeggyőződés és a kulcspozíciók birtoklása közötti egyensúly hiányának konzekvenciáit levonná. A gondolatmenet egésze nem hagy kétséget afelől, hogy a magyar vezető rétegek szerepére vonatkozik.

„A hagyomány folytonossága . . . lehet valóságos állapot és valóságos lehetőség, de semmiképpen sem lehet pusztá követelmény és program. Egy társadalom vagy abban az állapotban van, hogy eleven hagyományai vannak, és lehetséges számára a hagyományokban való továbbélés, vagy abban az állapotban, hogy nincsenek eleven hagyományai, illetőleg nem lehetséges – zsákutca veszélye nélkül – a hagyományok továbbvitele, még kevésbé felújítása. A hagyomány – ha nem pusztá sallang – olyan társas intézmény, mely vagy teljesítőképes, vagy nem . . . Ha tehát azt a programot halljuk, hogy kultúránk s így jogi szellemünk mai megnyilvánulásainak jellegzetesen magyarnak kell lenniök, akkor ne feledjük el, hogy minden alkotónak, így a mai magyar jogalkotónak is, elsősorban egy konkrét feladaton kell úrrá lennie, s ha ezenfelül programul tűzi ki, hogy alkotása jellegzetesen magyar legyen, ez valószínűleg csak valami sallangban, elnevezésben tud megnyilvánulni. Mert jellegzetes és értékes magyar alkotások nem azáltal születnek, hogy az alkotó a jellegzetességet programba veszi, hanem akkor, ha az alkotó társadalomnak tiszta az értéktudata és zavartalan a tárgyilagossága. Ilyen társadalomban minden alkotás . . . *jellegzetes* lesz. Minthogy azonban már társadalmunkat az álléértékekhez való ragaszkodás és az illúziók szelleme jellemzi, erre ma igen kevés a kilátás. A magyar értékek gyarapítását tehát az értékek kemény érvényesítésén és kíméletlen realizmuson kell kezdeni és semmiképpen sem hamis hagyománykeresésben. Semmi sem aktuálisabb ma, mint a múltban való merengést ostorozó Széchenyi!” (*Társadalomtudomány*, 1942/3, 434.)

Bibó István számba vette a hazai viselkedési kultúra kívülről érzékelhető sajátosságait, és ezek zavarainak fő forrását a belső kiegyensúlyozatlanságban jelölte meg. Az 1930-as, 40-es évekbeli falukutató irodalom és mindenekelőtt Erdei Ferenc műveinek szemléleti konzekvenciáit kivételes – a szociográfiák szerzőjénél jóval nagyobb – tudatossággal és máig érvényesen fogalmazta meg. Bemutatta a paraszti életforma konzervatív értelmezését és annak kritikáját, és világosan szembeállította a paraszti polgárosodás beszorítottságának tényét és a kibontakozás követelményét egy olyan írásban, amely máig a legjobb Erdei-értelmezés és az első „igazi” Bibó-írás. Az elit szociális érzékének és tevékenységének igazi értelmét feltáró cikk ugyancsak a lényegét bírálta. A hagyományból programot gyártó historizálással szemben pedig a valóságos teljesítmények tárgyszerűségének realista követelményét fogalmazta meg.

Valamennyi illúzióromboló írás erőteljesen konzervativizmus-ellenes, és mindegyiknek komoly utóélete volt. Beleépültek *A keleteurópai kisállamok nyomorúsága* (Bp., 1946), *A békeszerződés és a magyar demokrácia* (Válasz, 1946), *A magyar társadalomfejlődés és az 1945. évi változás értelme* (Válasz, 1947), az *Eltorzult magyar alkat, zsákutcás magyar történelem* (Válasz, 1948) és *A magyarságtudomány problémája* (nem publikált kefelevonat, 1948) gondolatmenetébe, és az életpálya egyik legfontosabb törekvése és példája épült rájuk (s részben fogalmazódott meg bennük): az, hogy a magyar nemzeti és

társadalmi problémákat előítéletmentesen, az egyetemes érvényesség igényével közelítsük meg. Az *Elit és szociális érzék* gondolatmenetének továbbépítését és átalakulását láthatjuk az *Értelmiség és szakszerűség* (*Tiszatáj*, 1947) és *A magyar közigazgatásról* (*Városi Szemle*, 1947) című cikkekben, de az 1976-ban megjelent angol nyelvű könyvnek az elit legitimitásával kapcsolatos fejtegetéseiben is. Az Erdei-értelmezéshez kapcsolódnak a közigazgatási reformmunkálatok és azok utóregzései: a *Magyarország városhálózatának kiépítése* (Térképek, Kézirat gyanánt, Bp., 1950), a *Tanya és urbanizáció (A tanyakérdés vitájának újjáéledése és Erdei Ferenc tanyakoncepciója)* (*Valóság*, 1973) és a *Közigazgatási területrendezés és az 1971. évi településhálózatfejlesztési koncepció* (MTA Igazgatástudományi Bizottsága. Kézirat gyanánt, Bp., 1975).

A magyar társadalomfejlődés zavaraihoz kapcsolódó illúziók kritikája feltételezte az európai fejlődés értékeivel és zavaraival kapcsolatos állásfoglalást. Ezek értelmezését – többek között a német fasizmus értelmezését – 1942-ben és 1943-ban fogalmazta meg Bibó István. A gondolati rekonstrukciót az európai közösségi élet társadalmi és értékviselkedését tárgyaló művek áttekintésével folytatjuk.

II.3. Az európai közösségi élet válsága

Hat írás alapján tudjuk rekonstruálni Bibó Istvánnak az európai közösségi élet válságával kapcsolatos 1945 előtti nézeteit. 1941-ben jelent meg a *Szellem és Életben* Fritz Künkel könyvéről (*A közösség. A közösséglelektan alapfogalmai*. Bp., 1940) szóló recenziója, amelyben a közösségi metafizika kritikáját fogalmazta meg. Az európai közösségi élet és értékrend válságát *A pénz* (*Magyar Szemle*, 1942) és a *Korunk diagnózisa (Mannheim Károly új könyvéhez)* (*Társadalomtudomány*, 1943) című írásaiban értelmezte. A német fasizmus okait és kialakulásának történetét elemezte – máig publikálatlan – 1942–1943-ban írt tanulmányában, amelynek címe: *A német hisztéria okai és története*. Egyetemes történeti témák értelmezését foglalja magában az a két (szintén nem publikált) – és feltehetően az 1940-es évek elejéről származó – tíz-, illetve hétoldalas gépirat, amelyik Napóleon itáliai hadjáratával, illetve az 1814-es párizsi békével foglalkozott Guglielmo Ferrero két francia nyelvű műve, az 1936-ban megjelent *Aventure* és az 1940-ben publikált *Reconstruction* kapcsán.

Künkel könyve a náci közösség-mítosz közösséglelektani alkalmazása és tudományos megalapozása kívánt lenni. Ezt Bibó nem pusztán külsődlegesen minősíti, hanem nagy elmeélel sorra veszi a mű előfeltevéseit, gondolatcsúsztatásait és belső ellentmondásait. „... a kiindulás, hogy a ‚zavartalanul ösztönös‘ cselekvés a közösségi cselekvés... ilyen általános érvénnyel nem tapasztalati igazság, hanem... előítélet... önkényes előfeltevés az is, hogy a felfuvalkodott ‚én‘ összeomlása után az embernek a közösségre való rátalálás egyben elegendő az önmagára találáshoz is. A szerzőnek azonban szüksége van ezekre a tapasztalatinak látszó előfeltevésekre, mert végsőleg azt akarja bizonyítani, hogy az egyén alanyisága csupán álarc és illúzió; hogy valójában a közösség az, amely érez, ért, akar, cselekszik és alkot; hogy a közösség a tulajdonképpeni alany, Isten teremtményének a hitbizományosa s minden erkölcsi érték hordozója. Ezt pedig a könyv tapasztalati anyaga legfeljebb csak addig bizonyítja, amíg az anya és gyermeke közötti, nemcsak társadalmi, hanem egyben biológiai közösségről van szó, azt pedig a szerző maga is tudja, hogy a

lelkierés folyamata éppen abban áll, hogy a gyermek ebből a kezdeti közösségből kilépjen . . . a cél csupán az, hogy egy konkrét közösséget minden tapasztalati igazolás, cáfolás és kritika köréből kivonjuk s a végső értékek védelme alá helyezzük, úgy azonban, hogy ezek a végső értékek a közösséget csak védelmezhessék, de számadásra ne vonhassák. Vajon nem az „átkos” individualizmus kísért-e akkor, mikor a szerző a közösségnek az által akar rangot adni, hogy alanyisággal ruházza fel, holott annak rangját éppen az adja, hogy *közösség* és nem alanyiség? Vajon azzal a beismeréssel, hogy az egyéni felelősség és a szabad önfeláldozás lehetősége elveszíthetetlen nyeresége az individualizmus fejlődési szakának, nem mond-e megsemmisítő ítéletet a felett a felületes azonosítás felett, mely szerint az önzés az ember életében és az individualizmus az emberiség életében egy és ugyanaz? Vajon nem az elnyomott individualizmus tér-e vissza abban, hogy a szerző a közösségért magát feláldozó egyén számára szükségesnek tartja a közösségben való túlélés túlvilágszurogátumát megcillantani? Vajon a közösség és egyéniség éles szembeállítás nem ugyanaz az erkölcsstani zsákutca-e, mint az autonómia és heteronómia, egoizmus és altruizmus ellentéteinek a szerző által oly jogosan kárhozottatott zsákutcája? Vajon az, hogy a közösség eleve való magasabbrendűségét a Teremtő hitelével akarja biztosítani, nem vezet-e végül mégis oda, hogy a végső értékek színe előtt a legnagyobb közösség is éppen olyan mulandónak, törekenynek és esetlegesnek fog mutatkozni, mint az egyes ember? ” (*Szellem és Élet*, 1941, 34, 36, 37–38.)

A Harmadik Birodalom közösség-mitoszának tudományos megalapozására vonatkozó bírálat egyúttal mindenfajta közösségi metafizika kritikája. Az antifasiszta állásfoglalás nemcsak azt tárja fel, hogy milyen paradoxonokhoz vezet az egyénellenes közösségfelfogás, hanem az egyéni felelősség és a szabad önfeláldozás jogaival rendelkező szabad egyén és demokratikus közösség együttesének ellenképét is kirajzolja. Azt, ahol – 1942-es megfogalmazása szerint – a közösség ügye és a szabadság ügye egy ügy.

Mi az összefüggés a pénz értékelése körüli erkölcsi zavar és az európai társadalom értékrendjének felbomlása között? Erre a kérdésre keresi a választ Bibó István *A pénz* című tanulmányában, és cáfolja azt a gondolatcsúsztatást, amelyik a pénzgazdálkodás elterjedése és a társadalmi értékrendszer zavara közötti egyidejűséget oksági kapcsolattá alakítja, s így a pénzgazdálkodás elterjedéséből vezeti le a társadalmi értékrendszer megzavaródását. Szerinte a pénz tökéletes eszköz, de nem érték, hanem az emberi szabadság egyik legcsodálatosabb eszköze. Elterjedésével egyidejűleg zajlott le az a folyamat, amelyben a feudális kötöttségekre épülő értékrend megkérdőjeleződött, ugyanakkor nem alakult ki az emberi értékek, célok és lehetőségek érvényes új értékrendje. Ez viszont – mondja a szerző – ahhoz vezetett, hogy az emberi értékekkel, a közösségi szerepekkel és viselkedéssel kapcsolatban magára hagyott egyes ember az őt körülvevő úrtálcákkel tölti ki, s ezért válhat az eszköz funkciójú pénz önértékké. Ezen az állapoton viszont sem a pénzgazdálkodás reformja, sem a pénz szerepének a korlátozása nem segít – mindez csak tüneti kezelés. Arra van szükség, hogy az emberi lehetőségek nagysága és az emberi tehetetlenség közötti nyomasztó ellentét megszűnjön, amit viszont olyan érvényes és hatékony társadalmi értékrend kialakulása és érvényesülése biztosíthat, amely a társadalmi igazságosságon és az értékes társadalmi szerepviselet tekintélyén alapulva regenerálja a társadalmat.

Miben áll a társadalmi értékelés mai válsága és merre van a belőle kivezető út? – ez Mannheim Károly könyvének és Bibó István hosszabb lélegzetű ismertetésének az alapkérd-

dése. Minthogy a fasizmus megkérdőjelezte és megtámadta az egész európai értékrendszert (a keresztyén tradíciót, a felvilágosodott és liberális értékelési módot és a szocializmust), napvilágra kerültek annak alapvető problémái: a társadalom normáinak (a végső értékektől a viselkedés mindennapi formáig terjedő) rendezetlensége és fejlődésének egyenetlensége. A helyi közösségekre, szomszédsági viszonyokra méretezett integráló erők és elvek tömegtársadalmi méretekben nem hatékonyak, ezért a társadalmi tervezés demokratikus módszerét érvényesíteni kell. Azt, amely az önfegyelemre és az alapvető értékekkel kapcsolatos közmegegyezésre alapozódik. A vallás és az ész, a keresztyénség és a racionális humanizmus azonos feladat előtt állanak és azonos veszedelem fenyegeti őket. A veszedelem az európai értékrendszerrel tudatosan szembeforduló mechanizált barbárság, a fasizmus. A szabadság érdekében való tervezés humanistájának éppúgy mint a keresztyén erkölcsi tradíció képviselőjének meg kell mentenie a cselekvő embert a végtelen lehetőségeknek és a folytonos változásnak a személyiséget megzavaró és szétszóró hatásától, ugyanakkor szabad teret kell hagynia a változott helyzethez való alkalmazkodásra. Ehhez viszont olyan érvényes normarendszer szükséges, amely mindenki számára alkotó társadalmi feladatot tesz lehetővé és szükségessé a mélyremenő decentralizáción alapuló igazi demokrácia révén. Teljes és dinamikus társadalmi és gazdasági újrendezés kell, ehhez viszont az erkölcsi értékelés szerveinek és módszereinek a regenerálódása; személyes tulajdonságokként pedig tudatosság, bátorság és készenlét, mint erkölcsi kvalitások. „Az új értékelési rend kialakítása végsőleg mégis csak olyanoknak a személyes teljesítményein fog nyugodni, akik azonfelül, hogy teljes egységben képesek látni a válság és a kibontakozás erkölcsi, tudományos és politikai aspektusait, személy szerint is egyszerre bírnak erkölcsi, tudományos és politikai hitellel és hivatottsággal az értékek terén való útmutatásra.” (*Társadalomtudomány*, 1943/4–5. Klny. 22.)

Az egész életpálya indítékainak megértése szempontjából kulcsfontosságú gondolatok aktuális jelentőségét a fasiszta barbársággal szembeni küzdelem adta, a morális elit feladatainak demokratikus hitelét pedig a fasizmus-értelmezés. Ekkora ugyanis Bibó István már megkísérelte megfejtetni a német fasizmus tömeghatásának rejtélyét és a fasizmus mibenlétét, méghozzá olyan megközelítéssel, amely a történeti, a lélektani, a szociológiai és a politológiai szempontokat igen termékenyen és magas színvonalon egyesítette magában. Tette ezt Magyarországon 1942–1943-ban egy 143 gépelt oldalas tanulmányban, amely azóta sem látott napvilágot. *A német hisztéria okai és története* az egyik legjelentősebb (és az 1945 előtti periódusban kétségkívül a legjelentősebb) Bibó-tanulmány. A 31 éves szerző azokkal szemben, akik a fasizmust a németek eredendő alkati erőszakosságából vezették le, történeti okokkal magyarázta azt. Ezek a történeti okok viszont – a bevett felfogással ellentétben – egyáltalán nem szűkíthetők a versailles-i békeszerződésre. Annak, aki meg akarja érteni a német közösségi élet megzavarodását, vissza kell nyúlnia a XIX. század elejére – és utalni az azt sokban meghatározó XVII. századi előzményekre – és onnan kell felgombolyítania a történeti folyamat meghatározó és eldöntő eseményeit, élményeit és konstrukcióit. A harmonikus fejlődésű nyugat- és észak-európai országokban a XVIII–XIX. században győzött a modern demokrácia. Ez a polgár, a műgonddal alkotó ember életformájának a győzelme volt a magát hatalmi helyzetekben élő, reprezentáló, arisztokratikus ember életformája felett.

A nép birtokba vette és a maga érzelmeivel ruházta fel, a saját képére formálta a királyok és a nemesek országát, aminek a legfontosabb következménye a személyes uralom felszámolása volt. Demokratizmus és nemzeti érzés (patriotizmus) Bibó István értelmezésében egy töről fakadnak és szétválaszthatatlanok: a közösség ügye és a szabadság ügye egy ügy, hiszen a nemzeti keret és az államhatalmi keret egybeesik. Közép-Európában viszont éppen ez hiányzott. Hiányzott a saját állami keret realitása (az állami apparátus, az egységes politikai kultúra, a kialakult gazdasági szervezet és összeszokottság, a főváros és a szellemi élet), ezért a nemzeti keret ügyei a demokratikus tartalom elé tolakodhattak, és jelentőséghez juttattak olyan elemeket, amelyeknek a demokratikus fejlődés ügyéhez kevés közük van, mint a dinasztia, az arisztokrácia és a hadsereg. Így a nemesi-katonai, vagyis az uralmi, agresszív és reprezentatív érzelmek túlsúlyra juthatnak a polgári, vagyis a civilizált, bensőséges és békeszerető érzelmek felett. Hogyan? A demokrácia európai sorsa szempontjából nagyon kártékony volt, hogy Németországban, Olaszországban és Spanyolországban a demokratikus eszmék elterjedése egy idegen invázió (Napóleon hódítása) emlékével kapcsolódott össze, a nemzeti gondolat születése pedig az az ellen való ellenállással. Ebből származott, hogy itt a demokratizmus és a nemzeti érzés úgy jelentkezett, mint amelyeket szembe lehet állítani egymással. Németország belső helyzetét két tényező határozta meg és végzetesen: a területi fejedelemség intézménye (a politikai atomizálódás) és a társadalom hiperarisztokratikus szervezete (a születési kiváltságrendszer túlságosan is erős érvényesülése). A demokratikus német egységtörekvések a szerző állítása szerint eredetileg (tehát a XIX. század elején) a német államiság látható feje, a Habsburg-dinasztia mellett voltak, viszont egy szerencsétlen történeti cselekedet (1804) és egy hatalmas történeti megrázkódtatás (1806) ahhoz vezetett, hogy a nagynémet egységtörekvések zsákutcába jutottak. A német-római császárság – a német fejlődés első zsákutcája – nem eredményezhette a területi fejedelemségek felszámolását az uralkodó és a polgárság szövetsége által, hiszen a császári cím mindinkább pusztá dekorációnak tetszhetett, mivel legitim viselői, a Habsburgok a XVIII. század folyamán egyre kijjebb szorultak a német területekről. II. Ferenc német-római császár azzal, hogy 1804-ben (I. Ferencként) felvette az osztrák császár nevet, két esztendővel később pedig lemondott a német-római császári címről és 1815-ben (mikor arra lehetősége lett volna) sem vette azt vissza, azt eredményezte, hogy a dinasztia, amely addig Németország – bár sok tekintetben névleges, de mégiscsak látható – feje volt, megszűnt annak lenni és a területi fejedelemségek színvonalára süllyedt, a dinasztia pedig a Duna-medence teljesen eltérő nyelvű, múltú és élményű nemzetei egységesítésének eleve lehetetlen és rendkívül kártékony feladata elé került. Közben az 1806. évi lefegyverzettség állapotát követően fellángolt a német nemzeti érzés, de a német nemzeti keretek, a német egység ügye elvált a Habsburgoktól (akiknek a feudális történeti legitimitás értelmében a német területek egyesítése joga és feladata volt), a provinciális porosz király pedig német állam uralkodójaként távozott a bécsi kongresszusról. A Német Szövetség, a német fejlődés 1815-ben alakult második zsákutcája pedig az európai dinasztiaiák (köztük a Habsburg-dinasztia) egyetértésével tartósította a személyes uralmi rendszer tartományúri formáját, s így megszilárdította és az európai monarchiák védelme alá helyezte a német egység legnagyobb akadályát: a német területi fejedelemséget. Az, hogy Németországnak nem volt látható feje és központja, hogy a területi fejedelemség intézménye konzerválódott és a nemzeti keretek hiányoztak, 1848-ban bosszulta meg magát, és ez volt a németiség

második nagy történeti megrázkódtatása, ami szörnyen félrevezető tanulással szolgált. Az 1848-as demokratikus egyesítési kísérlet kudarcának oka ugyanis az volt, hogy a németiség politikailag még nem volt eléggé érett ahhoz, hogy felszámolja a dinasztiákat, a dinasztiákkal (a területi fejedelmekkel) való egyetértés pedig kizárta a német egységet. Igazi tanulság pedig az volt, hogy az egyesítés nem lehetséges mindaddig, amíg a területi fejedelemségek intézménye fennáll, megtévesztő látszata viszont azt sugallta, hogy a német egység problémája eleve megoldhatatlan. Ezért válhatott a németiség szemében a XIX. század második felében Poroszország a német egység ügyének letéteményesévé, holott Bismarck valódi célja az északnémet protestáns államok egyesítése volt és 1866-ban, majd 1871-ben Poroszország messze túlnövekedett saját céljain. Terjeszkedése nem a német egység megvalósítása volt, hanem a német fejlődés harmadik zsákutcája: a wilhelminus Németország látványos dinamikája valójában – s ez a szerző egyik legfőbb és legeredetibb mondanivalója – belső tehetetlenséget és benuhályt takart. Konzerválta a területi fejedelemségeket és olyan (Habsburg–Hohenzollern) kompromisszumon alapult, amely lehetetlenné tette, hogy az egykori német-római császár házi országának (Ausztriának) németjei egyesülhessenek a többi németekkel. A legtöbb német pedig az Isten kegyelméből uralkodó tartományurak nyomasztó személyes uralma alatt állt, II. Vilmos pedig az európai monarchiák nagy történeti teljesítményével (a személytelen államfői szereppel) szemben a napóleoni kalandorsághoz nyúlt vissza. Saját szerepét mint hősi, romantikus vállalkozást fogta föl és játszotta el, s a zseniális politikai vezető személyes uralma jegyében külpolitikai bonyodalmakat és kalandor akciókat idézett elő. A területi fejedelemségek, a merev társadalmi hierarchia és a nagynémet egységet lehetetlenné tevő dinasztikus kompromisszum által meghatározott belső tehetetlenség táptalajává vált az irreális helyzetmegítéléseknek és a hisztérikus megnyilvánulásoknak és a század végére létrejött az újkori fejlődés legijesztőbb monstuma: a demokratizmussal programszerűen szemben álló nemzeti érzés és ideológia. A romantikus szerepének pózaiban tetszelgő császár és a hamis konstrukciói miatt megzavarodott németiség külpolitikai válságokba, majd világháborúba keveredett, ami viszont meghiúsította a XX. század eleje legnagyobb európai reménységének valóra válását: a német szocialista forradalmat. A versailles-i békeszerződés pedig ahelyett, hogy a német nemzetet magára hagyta volna feladatai megoldásával akkor, amikor a német egység és a demokratikus fejlődés akadályait a háborús vereség elsöpörte, maga teremtett olyan helyzetet, amelyben a demokráciának nem volt hitele és egy egész közösség került hisztérikus állapotba. A háborús felelősség kimondása, a német egység megtiltása és a jóvátételek bizonytalansága politikailag és gazdaságilag egyaránt lehetetlen helyzetet teremtett. Így lehetséges, hogy az Isten kegyelméből való rend összeomlása után a németiség nemhogy kiegyenesedett volna a jobbágyi állapotból és megteremtette volna a maga demokratikus közösségét, hanem a bűnbakkeresés és az elégtételkeresés állapotába került. Így lett a háborús vereség, 1918 a németiség harmadik nagy történeti megrázkódtatása ahelyett, hogy kijózanító hatást gyakorolt volna és ezért vált a weimari demokrácia a német politikai fejlődés negyedik zsákutcájává. És ezt követte a német társadalmi és politikai fejlődés ötödik zsákutcája, az európai fejlődés katasztrófája: a fasizmus. A fasizmus a hagyományra hivatkozik és felrúgja az európai hagyományt, reakciós erőket hív segítségül és elpusztítja társadalmi presztízsiüket, demokratikus tömegérzelmeket mozgósít és zsákutcába viszi őket, forradalmat idéz fel és

mégsem old meg semmit. Összes gondolatai negatív jellegűek, központi gondolata nincs, lényege negatív.

Hogyan lehetséges ez? Úgy, hogy Bibó István szerint a szabadság ügye és a közösség ügye szembekerült egymással, mivel történeti megrázkódtatások azt a görcsös félelmet keltették, hogy a szabadság előrehaladása veszélyezteti a nemzet ügyét. Ugyanakkor a demokratikus forradalom már esedékessé vált, és a közösség – félelmei miatt – mindazokat a tömegerőket, amelyek harmonikus fejlődésű országokban a nemzet és a szabadság ügye mellett sorakoznak fel, minden erejével csak a nemzet ügye mellé sorakoztatta. Fasizmus csak ott van, ahol demokratikus tömegérzelem van, hiszen a fasizmus a demokratikus fejlődés deformációs terméke. Ezért van meg benne a demokratikus forradalom minden eleme éppúgy, mint a demokratikus forradalom ellen feltámadt reakció minden eleme, amelyek egyugyanazon történelmi hisztéria forgatagán csapódtak ki abból a zűrzavarból, amelybe a keresztyénség és a humanizmus értékvilága Közép-Európában beleesett. Ezt mutatják torz ellentmondásai: a tömegmozgalomra támaszkodó abszolút despota, a tömeget megvető népiesség, a demokráciaellenesség, a demokráciaellenes nemzeti érzés, a szabadságellenes forradalom és a népek irtóháborúja. Ugyancsak a demokratikus és antidemokratikus elemek torz együttesét, az európai értékrend kifordítását érzékelhetjük a legalapvetőbb elvekkel kapcsolatban, hiszen a fasiszta eszmék csapdái az önrendelkezéssel, a szabadsággal és az egyenlőséggel kapcsolatosak. Az önrendelkezési jog és a hatalomkultusz szörmyszülőtte a nemzetek szabadságára és egyenlőségére vonatkozik tagadólag és az európai együttélés tagadása. A demokrácia és a Führerprinzip monstruma a személyes uralom alá vetett szabadság megfogalmazása. Az egyenlőség és a fajelmélet abszurduma pedig mindennemű születési kiváltságrendszer tagadása és újratermelése.

A német hisztéria . . . alaptétele, hogy a területi fejedelemségek rendszere és a születési kiváltságrendszer, a nemzeti és állami keret együttesének a politikai atomizáltsággal nehezített hiánya és a társadalom hiperarisztokratikus szerkezete és szerveződése Németország újkori és legújabb kori társadalmi és politikai fejlődésének legnagyobb teherterele volt. Azt viszont, hogy az ezek és az eredetileg demokratikus nemzeti törekvések közötti feszültség közösségi hisztériához vezetett, a nemzeti törekvéseknek két évszázad öt zsákutcája, három megrázkódtató történeti tapasztalata és hamis konstrukciói által meghatározott kisiklása magyarázza. A fasizmus elbukik. De a rettenetes közösségi merevgörcs kioldása, a politikai regenerálódás a környező világ tisztánlátásán, nyugalmán és bölcsességén múlik.

Két rövid – szintén publikálatlan – írásában Bibó István Napóleon legendáját szembe-sítette az 1796-os olaszországi hadjárat tényeinek értelmezésével, illetve az 1814-es párizsi békekötést interpretálta – az egyiket az *Aventure*, a másikat a *Reconstruction* (tehát Ferrero művei) alapján. Napóleon szerepét nem zseniálisnak, hanem kalandornak tartotta, és meggyőzően érvelt amellett, hogy az európai egyensúly megbomlása, a nemzeti érzés és a demokratizmus szembekerülésének lehetősége és a francia forradalom érvényes vívmányainak részleges hitelvesztése szorosan összefüggött azzal a kalandorsággal, amellyel Napóleon túltette magát a korabeli diplomáciai és katonai játékszabályokon. Ebben sem volt persze eredeti – mutatott rá a szerző, s a legenda a tények nem ismerésére és félreértelmezésére épült. A párizsi béke – amelyet nem helyes a Szent Szövetség előzményének tekinteni – viszont jó példája annak, hogyan lehetett jól békét kötni, holott az

egyáltalán nem volt szükségszerű abban a félelmi pszichózisban, amelyben Európa a napóleoni háborúk után volt.

Az európai közösség válsága társadalmi problémák által meghatározott értékválság és értékproblémák által meghatározott társadalmi válság. Mibenlétét két tényezővel ragadhatjuk meg. Azzal, hogy a demokratikus társadalomszerveződés nem érvényesül eléggé és nem elég hatékony, és azzal, hogy a demokratikus társadalmi és nemzeti törekvések Közép- és Kelet-Európában kisiklottak. A válság megoldása, hogy a közösség ügye és a szabadság ügye egy ügy legyen, a társadalmi és a politikai demokrácia hatékonyan érvényesüljön, ami viszont minden a konzervativizmussal (a születési kiváltságrendszerrel) és a fasizmussal szembenállótól józanságot, tisztánlátást, nyugalmat és felelősséget kíván. Ez viszont feltételezi a félelmi és sérelmi állapotok oldását, a bizalmat, a lehetőségekkel való számot vetést és azt, hogy azokkal éljenek, ne szalasszák el. Ezek azok a gondolatok, amelyek *A magyar demokrácia válsága (Valóság, 1945)*, *A keleteurópai kisállamok nyomorúsága (Bp., 1946)*, *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után (Válasz, 1948)* és *A nemzetközi államközösség bénultsága és annak orvosságai (Örrendelkezés, nagyhatalmi együttműködés, politikai döntőbíráskodás)* (angolul jelent meg: Hassocks, Sussex, 1976) szemléletét meghatározták.

A gondolati rekonstrukció tematikailag tagolt felvázolása után immár az a feladatunk, hogy a következtetéseket levonjuk, összegezzük és megfogalmazzuk a tanulságokat.

III. BELSŐ ÖSSZEFÜGGÉSEK, TANULSÁGOK

Megkíséreltük vázlatosan rekonstruálni Bibó István 1945 előtti tudományos munkásságának fő témáit, problémafelvetéseit, történelemértelmezését és társadalomszemléletét. A tematikai tagolású rekonstrukció után immár a témák és a problémafelvetések belső összefüggéseit próbáljuk megfogalmazni. Ehhez első lépésként a témák és megközelítésmódok változását kell tudatosítanunk.

Bibó István tudományos munkásságát nemzetközi jogi témák vizsgálatával kezdte, nagyjából egyidőben azzal, amikor a szegedi egyetem jogi karán jogi tanulmányokat folytatott (1929–1933), jogi (1933), majd államtudományi doktorátust szerzett (1934), és a bécsi egyetemen, majd a genfi Institute Universitaire des Hautes Etudes Internationalesban képezte tovább magát. A 30-as évek második felében aktív részese a nemzetközi jogtudomány és jogbölcselet hazai és nemzetközi művelésének. A hazaiak mellett több külföldi szakfolyóiratban publikál. 1940. évi habilitásakor mindkét bírálója, *Horváth Barna* és *Búza László* 1936-ban franciául megjelent Kelsen-kritikáját értékeli a legtöbbször. 1938-tól 1945-ig bírósági titkár, majd az Igazságügyminisztériumban előadó, 1940-től a szegedi egyetem jogi karán a jogbölcselet magántanára, 1946-tól 1950-ig ugyanott az alkotmány- és közigazgatástan nyilvános, rendes tanára, azaz a társadalom- és államelmélet professzora, 1946-tól 1949-ig az MTA levelező tagja és 1947-től 1949-ig a Kelet-Európai Intézet igazgatóhelyettese. A nemzetközi jog és a jogbölcselet problémáival foglalkozva szembekerül a 30-as és a 40-es évek fordulóján az európai és a hazai közösségi élet válságjelenségeivel, és azokra a 40-es évek legelején magyarázatot keres és talál. Ehhez felhasználja a mélylélektan, a történelem és a szociológia tanulmányozását, és ezek szintézise jegyében születik meg a két (1945 előtti) kimagasló jelentőségű Bibó-írás: az

Erdei-interpretáció és *A német hisztéria* . . . A megfajtott problémák társadalom- és államelméleti jellegűek voltak, a megközelítés módja a megelőző történeti folyamat és a szociológiai helyzet felfejtése, szempontja lélektani, mércéje pedig erkölcsi, méghozzá sajátos értelemben. Ugyanis az újkori és a legújabb kori európai társadalomszerveződés saját elveinek normáját alkalmazta – a mindenkori történeti helyzet lehetőségkeretének kontextusában – az európai és a hazai társadalomra, nevezetesen az egyetemes és oszthatatlan emberi méltóság, a minden egyes ember minőségi egyenlősége és szabadsága normáját. A témák tehát a nemzetközi jogtól a jogbölcseleten keresztül a hazai és európai társadalmi értékelés, a közösségi értékrend alapkérdéseire vezettek, a megközelítésmód pedig a jogi szakkérdések elvi problémáinak filozófiai szempontú elemzésétől a „polisz” dolgai, a társadalom- és államelméleti kérdések történeti vonatkoztatású, lélektani szempontú és szociológiailag fundált erkölcsi megfajttatása irányába változott.

A téma és a megközelítésmód változásának eredményeként (a 40-es évek elejére, tehát akkorra, amikor Bibó István 30 esztendő volt) egyre markánsabban rajzolódik ki az a belső összefüggés, amely a problémafelvetéseket és a problémamegoldásokat meghatározta. Ezt a gondolati rekonstrukció során több tételes és látens szembeállításban is érzékelhettük. Tételes szembeállítás: hatalom és megegyezés, hatalomkoncentráció és hatalommegosztás ellentéte; a személyes uralom világa és az öntudatos, szabad, vállalkozó, alkotó polgárosodott ember világa közötti ellentét; végül annak a két állapotnak az ellentéte, amelyben a közösség ügye elválik a szabadság ügyétől, illetve amikor a közösség ügye és a szabadság ügye egy ügy. Ezekhez tartozik a hatalmi-uralmi elit tételes elmarasztalásának látens ellenképe: a közösség szigorú kontrollja alatt tevékenykedő, cserélődő és váltakozó teljesítmény-elvű és morális elit szükségességének tétele. A fentiekől jellegében ugyan különbözik, de alapvető fontosságú a szomszédsgági társadalom és a tömegtársadalom szembeállítása. Hogyan függnek össze ezek a – tematikai bontásban érzékelt és immár tételesen megfogalmazott – szembeállítások? Ezek belső összefüggésének tudatosításával az 1945 előtti tudományos munkásság meghatározó szempontjait és jellegét foglalhatjuk össze.

Az európai közösség, amelynek nagy történelmi teljesítménye a hatalom humanizálására irányuló törekvés, társadalmi és értékviszályokkal küzd. Ennek meghatározója, hogy a társadalom szomszédsgági társadalomból tömegtársadalommá vált, amelynek érvényesülő szerveződési és értékelési elvei nem kielégítőek, sőt zavarosak, hiszen alapelvükkel ellentétben nem teszik lehetővé mindenki számára az értelmes, alkotó életet. Márpedig az Isten kegyelméből való rend szűkreszabottságából való kibontakozásra irányuló (a kiváltságrendszer minden formájának felszámolását célzó liberális és szocialista) demokratikus törekvések lényege éppen az, hogy a polgárosodott, szabad, öntudatos, békés és műgonddal alkotó ember életformáját kívánja általánossá tenni a személyes uralmon alapuló, presztízs-szemponú, harcias, arisztokratikus, az emberek minőségi különbségének felfogásár. alapuló és alávétésre épülő életformával szemben. A születési kiváltságrendszer nem tagolatlan, differenciálatlan társadalom váltja fel, hanem nagyon is differenciált. Ennek ember- és értékközpontú szerveződése megoldandó feladat, amely mindenkinek, a leginkább pedig a funkcióatlan arisztokráciával szemben a közösség kontrollja alatt cserélődő és váltakozó teljesítmény-elvű és morális elitnek a gondja. Az egyszer már felkeltett igények ugyanis megvalósulásra törnek, s ha nem sikerül a minden egyes ember minőségi egyenlőségét, oszthatatlan szabadságát és emberi méltóságát valóban érvényesíteni, ez

pusztító áltevékenységekhez vezet. Ha az egyén nem érzékeli a közösségekben a saját lehetőségeit és határait, nem látja át léte és tevékenysége értelmét, akkor könnyen a korlátlan lehetőség csalóka vágyképe és a nyomasztó tehetetlenség valósága közé szorulhat. Ez a leggyesztőbben azokban a tendenciákban testesült meg, amelyeket a legbrutálisabban a faszizmus képviselt. Ez az egész európai értékrendszert alapjaiban támadta meg, de egyúttal azt is látnunk kell, hogy az európai demokratikus törekvések kisiklása, deformációja volt, amely nem volt független az európai értékválságtól sem. Ott, ahol a közösség ügye és a szabadság ügye elvált egymástól, olyan közösségi merevgörccs alakult ki, amelynek emberellenessége nem lehet kétséges. Feloldása szoros kapcsolatban van azzal, hogy az Isten kegyelméből való rendet felváltó világ ne válhasson az álértékek és az áltevékenységek világává, hanem a közösséggel alkotó kapcsolatban levő, szabad és öntudatos, elmélyedő emberek világa legyen. Ez viszont a demokratikus törekvések hatékonyabb és egyetemesebb (minőségileg más szintű) érvényesítését követeli meg. Az európai társadalomszerveződés visszavonhatatlan vívmánya a személyes uralom megszüntetésére irányuló törekvés, és ennek intézményes biztosítérendszer, a hatalomkoncentrációval szemben a hatalommegosztáson alapuló demokratikus társadalomszerveződési technika, amelyet rugalmasabbá, fejlettebbé, decentralizáltabbá, emberközelibbé kell tenni. Az adott nemzeti közösség saját problémáinak helyes megoldása minta lehet más közösségek, az egész európai közösség regenerálódása számára is. Ugyanakkor egyetlen közösség sem szabadulhat meg az emberiség egészének problémáitól, amely az adott közösségek egészséges és valóságos problémamegoldásainak függvénye. Ezért sem szabad, hogy az adott közösség alapvető problémáinak megoldása helyett foglalkozzunk hamis világméreteken az emberiség problémáival. Kinek-kinek magának kell felnőtté válnia és felnőtté, alkotóképessé tennie a közösséget. Ehhez pedig a közösségben érvényes értékrendszer és a dolgok néven nevezésének légköre szükséges. Az, hogy a közösség ügye és a szabadság ügye egy ügy legyen. És éppen ezt akarták sokan Magyarországon 1945-ben.

1945-re már minden fontos elem együtt volt: a mérce, a megközelítésmód, a felismerések és a szerepvállalás tudatossága. 1945 a lehetőséget hozta, de már meglevő gondolati és személyiségbeli sajátosságok kerültek napvilágra. És nyilvánvaló, hogy Bibó István az európai közösségi élet regenerálódása számára is mintát akart adni az oly égető hazai feladatokra vonatkozó javaslataival, elképzeléseivel és magatartásával, az áttörés lehetőségének tudatosításával a konzervatív és a faszizta rendszer magyarországi összeomlása után.

A kiskunhalasi kisnemesek ivadéka a magyar közélet „kuruc” és protestáns hagyományaiból merített először, majd alaposan megismerte és asszimilálta az európai keresztyén, liberális és szocialista tradíciót. Ahhoz, hogy megkísérelje ezek legjobbnak tartott elemeit szintetizálni, ki kellett kerülnie előbb a két világháború közötti Magyarország úri középosztályának beidegződéseit, majd az adott közösség problémái helyett kizárólag egyetemes távlatra néző „finom európai” szerepét is. 1945 előtti tudományos munkássága nemcsak azt mutatja, hogy ki tudta kerülni a kelepccét, hanem azt is érthetőbbé teszi, hogy miért éppen ő tudta klasszikus érvennyel és szubjektív hitellel megfogalmazni a hazai és európai fejlődés zsákutcait, hamis konstrukcióit és az áttörés lehetőségeit.

A használt rövidítések:

Tt = Társadalomtudomány

RITD = *Revue Internationale de la Théorie du Droit*

ZÖR = *Zeitschrift für öffentliches Recht*

SzÉ = *Szellem és Élet*

A gondolati rekonstrukció alapjául szolgáló írások nem ölelik fel az 1945 előtti publikációk összességét. Ezek – tudomásom szerint – időrendben a következők: Pálosi Ervin: A társadalmi törvények helye a természetben. Bp. 1930. *Tt*, 1932. 93–94. l. (recenzió); A nyílttengeri légi kikötők kérdése. *Külgügyi Szemle*, 1932. 392–394. l. (cikk); A szankciók kérdése a nemzetközi jogban. Szeged 1934. 50. l. (tanulmány); Kényszer, jog, szabadság. Szeged 1935. 151. l. (tanulmány); Dr. Vas Tibor: Die Bedeutung der transzendentalen Logik in der Rechtsphilosophie, Szeged 1935. *Jog* 1935. jún. 150–151. l. (r.); Reitzer Béla: A proletárnevelés kérdéséhez. Szeged 1935. *Athenaeum*, 1935. 5–6. sz. 312. l. (r.) Le dogme du „bellum justum” et la theorie de l’infalibilité juridique. Essai critique sur la Théorie pure du droit. *RITD*, 1936. 14–27. l. (tanulmány); A mai külföld szemlélete a magyarságról. *Magyarságtudomány*, 1936. 1. sz. 126–132. l. (esszé); Rechtskraft, Rechtliche Unfehlbarkeit, Souveränität. *ZÖR*, 1937. 623–638. l. (t.); Joseph Bohatec: Calvin und das Recht. Feudingen in Westfalen 1934 *SzÉ*, 1937. 26–27. l. (r.); Balás P. Elemér: Az okozatosság büntetőjogi problematikája. Bp. 1936. *SzÉ*, 1937. 64–66. l. (r.); Faluhelyi Ferenc: Államközi jog I. Pécs 1936. *RITD*, 1937. 67–68. l. (r.); Etika és büntetőjog. *Tt*, 1938. 1–3. sz. 10–27. l. (e.); A Code of International Ethics. *RITD*, 1938. 358. l. (r.); Erdei Ferenc munkássága a magyar parasztság válságának irodalmában. *Tt*, 1940. 4. sz. 503–516. l. (e.); A bírói és közigazgatási funkció szociológiájához. Az igazságügyminiszter véleményező szerepe a közigazgatásban. *Tt*, 1941. 1. sz. 136–143. l. (c.); Fritz Künkel: A közösség. A közösségeléktan alapfogalmai. Bp., 1940. *SzÉ*, 1941. 34–38. l. (r.); Elit és szociális érzék. *Tt*, 1942. 2. sz. 192–209. l. (e.); A pénz. *Magyar Szemle*, 1942. 4. sz. 169–177. l. (e.); A magyar jogélet időszerű kérdései. Bp. 1940. *Tt*, 1942. 3. sz. 432–436. l. (r.); Losonczy István: A funkcionális fogalomalkotás lehetősége a jogtudományban. Bp., 1941. *SzÉ*, 1942. 171–175. l. (r.); Korunk diagnózisa. (Mannheim Károly új könyvéhez). *Tt*, 1943. 4–5. sz. 454–474. l. (r.); Leopold von Wiese: Die Ethik und das System der zwischenmenschlichen Beziehungen. *ZÖR*. XXII. 4–5. sz. *Tt*, 1943. 1–2. sz. 152–154. l. (r.); Karl Olivecrona: Der Imperativ des Gesetzes. Kopenhagen, 1942. *Tt*, 1943. 3. sz. 331–332. l. (r.); Horváth Barna: A géniusz pere. Sokrates–Johanna. Kolozsvár 1942. *SzÉ*, 1943. 174–177. l. (r.); Jogfilozófia. (A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése 1942. dec. 1-én.) Moór Gyula előadása, Ruber József, Bibó István, Horváth R. Károly, Zemplén Elemér, Brandenstein Béla hozzászólása. *Athenaeum*, 1943. 156–176. l. (Bibó István hozzászólása: 167–170. l.); Jogszerű közigazgatás, eredményes közigazgatás, erős végrehajtó hatalom. *Tt*, 1944. 1–3. sz. 36–56. l. (e.).

Napvilágot láttak a habilitációs bírálatok is, és az Országos Széchényi Könyvtárban hozzáférhetők: I. Dr. Horváth Barna ny. r. tanár véleményes jelentése dr. Bibó István bírósági titkár úrnak a jogbölcseletről egyetemi magántanúrrá képesítése végett bemutatott dolgozatairól (Szeged, 1939. nov. 19.), II. Dr. Búza László ny. r. tanár véleményes jelentése... (Szeged 1940. márc. 6.) 24. l. Ad 1121/1938–39. jksz. Kézirat gyanánt. OSZK 96431.

A nyomtatásban meg nem jelent írásokhoz néhai Bibó professzor szívessége révén juthattam hozzá. Tudomásom szerint A *Német hisztéria okai és története* című munka fénymásolata az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Szociológia Tanszéke könyvtárában megtalálható. Publikálása mind forrásértéke, dokumentum-jellege, mind tudományos színvonala miatt a hazai szellemi életet gazdagítaná. A mű egy része a *Történelmi Szemle* 1980/2. számában (tehát a jelen tanulmány nyomdába kerülése után) megjelent (169–195. o.). Úgy vélem, hogy ez a hasznos publikáció korántsem pótolja az egész mű kiadását. A hivatkozott angol nyelvű munka: *The Paralysis of International Institutions and the Remedies (A Study of Self-Determination, Concord among the Major Powers, and Political Arbitration)*, Hassocks, Sussex 1976.

A fenti tanulmány megírása (1979. novembere) óta napvilágot látott az akadémiai székfoglaló (*Az államhatalmak elválasztása egykor és most. Vigilia*, 1980/8. 533–546. l.). Igen tanulságos olvasmány Bibó István visszaemlékezése szüleire, barátaira, 1945 előtti közéleti érdeklődésére és tevékenységére (*Valóság* 1980/9. 27–49. l.).

A REVÍZIÓS POLITIKA „ELMÉLETI ALAPVETÉSE”: AZ ANGOL NYELVŰ MAGYAR TÖRTÉNET TERVE

FRANK TIBOR

„Külföldi előadói körútaim során azt a fájdalmas tapasztalatot szereztem, hogy a nyugati nemzetek nyelvén hiányzik a magyar nemzeti történelemnek kimerítő, tudományos, modern feldolgozása, – olyan nagy történeti kézikönyv, mely nemzetközi politikai küzdelmeinknek elméleti alapvetése lehetne. Enélkül ellenfeleinknek adataiból táplálkozik a külföldi tudományosság.”¹ Gróf Bethlen István volt miniszterelnök 1934 nyarán írott sorai a két világháború közötti Magyarország egyik igen jelentős, külföldre irányuló, ideológiai-politikai propagandaakciójának születési körülményeit jelzik. Bethlen a megelőző év őszén Angliában járt, és több előadást tartott a magyar revíziós politika képviselőjében. A magyar politikus nem titkolta, hogy a trianoni békeszerződés revíziója érdekében fordul a brit közvélemény támogatásáért és a cambridge-i Népszövetségi Egyesület, a londoni Közél- és Közép-keleti Társaság, a Nemzetközi Ügyek Királyi Intézete és a Balkán Bizottság szónoki emelvényét egyaránt a Magyarországot ért igazságtalanság bizonyítására, az angol rokonszenv megnyerésére igyekezett felhasználni. „Mi, magyarok igen nagy súlyt helyezünk az angol közvélemény tájékoztatására, mert azt tapasztaltuk, hogy az igazság ügyének, ha azt egyszer felismerte, bátran és nyomatékosan kél minden érdektől mentesen a védelmére . . .” „Én a revízió érdekében a magyar népnek azzal a régi ragaszkodásával, tiszteletével és bizalmával fordulok a hatalmas angol nemzethez támogatásért, amelyről még a háború nehéz napjaiban sem feledkezett meg. Ha segítő kezét életének legsúlyosabb óráiban Anglia feléje kinyújtja, örökké hálás lesz érte a magyar nemzet.” „Azzal az áhítatos meggyőződéssel teszem le a revízió kérdésének minden magyar előtt szent ügyét az angol közvélemény asztalára, hogy ezzel azt a legjobb helyre bíztam a világon.”²

Jóllehet a magyar propagandának általában korlátozott volt az európai hatása, s ez alól gróf Bethlen angliai előadókörútját sem tekinthetjük kivételnek, mégis, a „Kisantantpszichózis” megnyilvánulásaként értékelhetjük azt, hogy hetekkel a volt magyar miniszterelnök 1933. november végi angliai előadásai után nyomdába került R. W. Seton-Watsonnak, a Londoni Egyetem Közép-Európai Történelem professzorának, a román és cseh tudományos akadémiák levelező tagjának egész kis kötetre rúgó „figyelmeztetése egy nemigen skrupulózus propaganda ellen”.³ 1934 elején a londoni Eyre and Spottiswoode

¹ Bethlen I.–Kozma Miklós, 1934. júl. 2., Fond 1/75/477.

² Bethlen István angliai előadásai. Genius, Budapest 1934, 35–59., 120. o.

³ R. W. Seton-Watson: *Treaty Revision and the Hungarian Frontiers* (Szerződésrevízió és a magyar határok). Eyre and Spottiswoode, London 1934, 5. o.

kiadó csaknem ugyanakkor jelentette meg az egykor „Scotus Viator” néven a századeleji magyar nacionalizmus legkeményebb és leghatékonyabb külföldi bírálójának bizonyult Seton-Watson professzor választát Bethlen angliai előadásaira, mint amikor ezek magyar szövege Budapesten napvilágot látott.⁴ A Londoni Egyetem Masarykról elnevezett katedrájának tulajdonosa nagyfokú óvatosságra intett a volt magyar miniszterelnök angliai szereplésével kapcsolatban. Bethlent Gömbös Gyulával együtt „a náci kormányzasi módszerek intelligens előfutárának” minősítette, és a leghatározottabban visszautasította a magyar revíziós követeléseket, cáfolva a magyar propaganda érveit. Seton-Watson igazolni igyekezett a trianoni döntés jogosultságát, és hevesen védelmébe vette a Magyarországgal határos szomszédállamokat.⁵

Bethlen angliai útja valószínűleg meggyorsította Seton-Watson ekkor már előkészületben levő román történeti kézikönyvének londoni kiadását is. Alig jelent meg a Bethlent támadó Seton-Watson füzet, a „Szerződésrevízió és a magyar határok”, amikor a nagy tekintélyű Cambridge-i Egyetemi Kiadó már nyomni kezdte „A románok története. A római időktől az egyesülésig” című, nagyszabású, több mint 600 oldalas kötetét.⁶ A munka szerzőjének románbarátsága közismert volt. A professzornak a Habsburg-monarchia népeivel kapcsolatos felfogása már az I. világháború előtt szilárd körvonalakat nyert, és hozzájárult a Párizs környéki békék előkészítéséhez. „Scotus Viator” már a háború előtt jó kapcsolatokat ápolt kiemelkedő román személyiségekkel, 1917-ben szerepe volt az Angol–Román Társaság megalakulásában, s az 1920-as években négy ízben is (1920, 1923, 1927, 1929) járt Romániában, mindannyiszor Erdélybe is ellátogatva. Az erdélyi kérdésben messzemenően következetes álláspontot foglalt el: élete végéig (1951) a román nézeteket támogatta.⁷ Egyike volt azoknak a befolyásos nyugat-európai publicistáknak és történészeknek, akik „eredetileg az egyenlő jogokért emelték föl szavukat, de végül már csak az egyik oldal hibáit látták, s az egész kérdést a Jó és a Gonosz mitikus küzdelmévé egyszerűsítették le. Nem vették észre, hogy nacionalizmus állt szemben nacionalizmussal, s hogy a fiatalabb, mohóbb nacionalizmus saját előnyére használta ki az előregyártott kisebbségi sérelmeket azzal a hideg számítással, hogy saját szent és önző nemzeti törekvéseit fogja végrehajtani”.⁸

Seton-Watson román története a szerző londoni egyetemi előadásainak átdolgozott és kiegészített változata volt.⁹ Arányai a mondanivaló aktualizáló hangsúlyait jelezték: a szerző az 1812-ig terjedő időszakot 191 oldalon, a XIX. század román történetét 239 oldalon, s az 1908-tól 1920-ig tartó szakaszt újabb 122 oldalon mutatta be. Fő forrása N. Iorga, a nagy román történetíró életműve volt, de emellett támaszkodott a londoni román

⁴ Ld. a 2. sz. jegyzetet.

⁵ R. W. Seton-Watson: *Treaty Revision*, i. m. 59. o. és passim.

⁶ R. W. Seton-Watson: *A History of the Roumanians. From Roman times to the completion of unity* (A románok története. A római időktől az egyesülésig), Cambridge University Press 1934, VIII. o.

⁷ Hugh Seton-Watson: R. W. Seton-Watson and the Romanians (R. W. Seton-Watson és a románok). *Revue Roumaine d'Histoire* X (1971). 1. sz. 26–35., 35–36., 36–39., 40–41. o.

⁸ Jeszenszky Géza: Jászi Oszkár és R. W. Seton-Watson levelezése az első világháború előtti években. *Századok* 111 (1977). 4. sz. 751. o., idéz Várdy Béla könyvéből: *History of the Hungarian Nation 1919–1968* (A magyar nemzet története 1919–1968). Astor Park, Fla. 1969, 188. o.

⁹ R. W. Seton-Watson: *A History*, i. m. VII. o.

követség egyik munkatársának, valamint a trianoni békeelőkészítő munkálatok egyik angol szakértőjének állandó tanácsaira is.¹⁰ Seton-Watson nézete szerint „a román fejlődést sok évszázadon át visszafogta és deformálta a hatalmas déli, északi és nyugati szomszédok beavatkozása, s ezért a hangsúlyt a két fejedelemség török, osztrák, magyar és orosz kapcsolataira helyezte, illetve a legújabb időkben Románia helyére a keleti kérdésben”.¹¹ A brit professzor a dáko-román kontinuitás elméletének hívéül szegődött, és cáfolta a magyar történetírás addig közzétett ellenérveit. Alapjában elfogadta A. D. Xenopol román történetíró XIX. századvégi, Párizsban megjelent román történelmének összegzését: „a románok keleten a szlávoktól átalakított dáko-rómaiak éppúgy, ahogyan nyugaton a franciák kelta-rómaiak, akiket a németek formáltak át”.¹²

Seton-Watson román történetének előszavát még alá sem írta a szerző, amikor Bethlent angliai tapasztalatai már „egy angol és francia nyelvű nagy magyar történelem megteremtésére” ösztönözték. 1934. május 14-én a Magyar Szemle Társaság elnökeként javasolta, hogy a Társaság vegye fel munkaprogramjába egy „ilyen történelemnek egyelőre angol és francia nyelven való létrehívását”. Bethlent szenvedélyesen foglalkoztatta „a nagy terv”, és buzgón munkálkodott az anyagi fedezet előteremtésén.¹³ Különösen nagy lendületet kapott az előkészítő munkálat 1934 őszén, amikor napvilágot látott Seton-Watson román története: ettől kezdve a tervbe vett angol és francia nyelvű magyar történelmet mint a cambridge-i kiadványra adandó választ tekintették. „Tulajdonképpen egy a szó legtisztább értelmében vett nemzeti propagandakiadványt akartak megvalósítani – vélekedett a tervről jóval később Bisztray Gyula –, hogy a külföld vezető rétege bennünket árgyilagosan ismerjen meg, ne pedig ellenséges szomszédaink (a kisantant) torz tükrében.” A készítenő mű terjedelmét mindvégig Seton-Watson román történetének tükrében számolták, és okulva a cambridge-i kiadvány gyors sikerén, hangsúlyozták a magyar válasz kívánatos tömörségét. „Az időközben a Cambridge University Press kiadásában megjelent Seton-Watson-féle Román Történet bizonyítja, hogy ilyen témáról voltaképpen csak egykötetes kiadás számíthat még szakkörökben is elterjedésre.”¹⁴ 1934. november 1-én már körvonalazódott az elképzelés: a Hóman–Szekfü-féle *Magyar Történet* rövid, átdolgozott változatát kellene megjelentetni, két kötetben, mintegy 80–84 ív terjedelemben. A terv 2000 példány megjelentetésével számolt, s az Oxford University Press-t vagy a Macmillan & Co.-t remélte megnyerni a kiadás gondolatának. Az elképzelés szerint az I. kötet háromnegyed részben Hóman Bálint eredeti szövegének Deér József (ekkor szegedi egyetemi magántanár) által készítenő átdolgozását; az utolsó egynegyed,

¹⁰ R. W. Seton-Watson: *A History*, i. m. VII–VIII. o.

¹¹ R. W. Seton-Watson: *A History*, i. m. VII. o.

¹² R. W. Seton-Watson: *A History*, i. m. 9–16. o., idéz (12. o.) A. D. Xenopol könyvéből: *Histoire des Roumains* (A románok története). I. köt., Paris 1896, 130. o.

¹³ Bethlen I.–Kozma M., 1934. júl. 2., OSzK Kt: Fond 1/75/477; Elnöki megnyitó a Magyar Szemle Társaság rendkívüli választmányi ülésén, 1935. febr. 12., OSzK Kt: Fond 1/1525/14044; Balogh J.–Deér J., 1934. júl. 30., OSzK Kt: Fond 1/746/6450; Deér J.–Balogh J., 1934. nov. 15., OSzK Kt: Fond 1/746/6452; Balogh J.–Deér J., 1934. nov. 17., OSzK Kt: Fond 1/746/6453; Feljegyzés az angol- és francia nyelvű Magyar Történet tárgyában, 1935. jan. 31., OSzK Kt: Fond 1/75/476.

¹⁴ Angol- és francia nyelvű Magyar Történet, 1934. nov. 1. (?), OSzK Kt: Fond 1/75/475; Bisztray Gyula feljegyzése az angol nyelvű Magyar Történetről, 1966. febr., OSzK Kt: Fond 7, Gyűjtődoboz 34 („Bisztray rendezetlen”).

valamint az egész II. kötet pedig Szekfű Gyula szövegének maga által rövidített változatát volt hivatva az angol és a francia olvasóközönség elé terjeszteni. A kultuszminiszteri teendői miatt a munkában személyesen részt venni nem kívánó Hóman Bálint 6000, az átdolgozó Deér József 9000, Szekfű pedig 15 000 pengős honoráriumra számíthatott (a pénzüsszegek kiszámításának alapja a Seton-Watson-féle román történet tükré volt).¹⁵ A fordításra további 24 000, az angol kiadás költségeire 24 000, a franciára 20 000 pengőt szántak, s további 2000 P-t terveztek adminisztratív és előre nem látható kiadásokra. Az így kialakult, kereken 100 000 P-s költségvetés 60%-át Bethlen 1934–35 fordulóján a legfelső állami bürokráciában megőrzött befolyását latbavetve az állami költségvetésből leteremtette elő: a Miniszterelnökség 30 000, a Külügyminisztérium, a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium, az MTA, illetve az MTI egyenként 7500 P-t ajánlott fel a nagyszabású tervhez.¹⁶

Az ígérek alapján Bethlen most már a hiányzó 40 000 P összegyűjtéséhez láthatott. 1935. február 12-re összehívta a hazai pénzügyi és ipari élet vezető férfiai, és a Magyar Szemle Társaság elnökeként segítségüket kérte az MSzT két angol vonatkozású vállalkozásához, a *Magyar Történet* angol nyelvű kiadásához és az ugyancsak ekkoriban tervbe vett *Hungarian Quarterly* című folyóirat megindításához. A megjelentek előtt – Bíró Pál, Chorin Ferenc, Fellner Pál, Halmy Miklós, Imrédy Béla, báró Korányi Frigyes, báró Kornfeld Móric, báró Madarassy-Beck Marcell, Ottlik György, Reményi-Schneller Lajos, Scitovszky Tibor, Szerday Róbert, Weiss Fülöp és Wolfner György fogadta el a meghívást, kimentette magát Erney Károly, Goldberger Leó, Harkányi János és Kovács Izor – Bethlen kifejtette, hogy „olyan magasrendű tudományos–történelmi mű” angol és francia nyelvű kiadására volna szükség, „mely a magyar államiság kialakulását és fejlődését a magyarság összes történelmi sajátságaival a legkiválóbb művelt szakemberek előtt feltárná. Nem vulgarizáló műre gondoltunk, mikor e hiány pótlására vállalkoztunk, hanem teljes tudományos dokumentációval felszerelt, nagyobb terjedelmű, komoly és minden kompetens bírálóknak helytálló munkára”. Az MNB, a TÉBE és a GYOSZ jelenlevő képviselői Chorin, Korányi, Imrédy és Weiss Fülöp egyetértő hozzászólásai nyomán megajánlották a hiányzó 40 000 P-t, három évi részletben, 1938 februárjával bezáróan. A megajánlott összegek átutalása 1935 nyarán–őszén meg is kezdődött, s ezzel meghozták gyümölcsüket az előkészítés erőfeszítései. Az MSzT főtitkára, a tervek gyakorlati megvalósítását végző Balogh József joggal értékelte úgy, hogy „a *Hungarian History* . . . az egész magyar állami és közigazgatási [helyesen: közgazdasági – F. T.] élet olyan mértékű igénybevételét jelentette, amelyhez egy esztendőss megfeszített munkára volt szükség és Bethlen István gróf messze-menő személyes támogatására . . .”¹⁷

¹⁵ Angol- és francia nyelvű Magyar Történet, 1934. nov. 1. (?), OSzK Kt: Fond 1/75/475; Balogh J.–Deér J. szerződés, 1935. ápr. 27., OSzK Kt: Fond 1/75/488.

¹⁶ Angol- és francia nyelvű Magyar Történet, 1934. nov. 1. (?), OSzK Kt: Fond 1/75/475; Feljegyzések az angol- és francia nyelvű Magyar Történet tárgyában, 1935. jan. 31., OSzK Kt: Fond 1/75/476.

¹⁷ Balogh J.–Bethlen I., 1935. febr. 6., OSzK Kt: Fond 1/75/481; ehhez mellékelve: Feljegyzés, 1935. febr. 6., OSzK Kt: Fond 1/75/487; Elnöki megnyitó a MSzT által a Hung. Q. és a H. of. H. finanszírozása érdekében összehívott értekezleten, 1935. febr. 12., OSzK Kt: Fond 1/75/482; Jegyzőkönyv az 1935. febr. 12-én megtartott értekezletről, OSzK Kt: Fond 1/75/484; Balogh J.–Deér J., 1936. okt. 26., OSzK Kt: Fond 1/746/6466; MSzT – Miniszterelnökség, 1935. okt. 15., OSzK Kt: Fond 1/75/511; Bethlen I.–Berzeviczy Albert, 1935. máj. 29. OSzK Kt: Fond 1/75/498; Bethlen I.–Balogh Jenő, 1935. júl. 6., OSzK Kt: Fond 1/75/508.

Bethlen nem csupán a vállalkozás pénzügyi fedezetét biztosította: számba vette a kötet várható külföldi hatását, igyekezett megszabni a tervezett kiadvány ideológiai-politikai kereteit, s ehhez apró részletekig kiterjedő direktívákat is adott. Ez a szellemi kontroll nem kizárólag a volt miniszterelnök személyes hatását jelentette, hanem egyben szűkebb intellektuális környezetének befolyását is. Érdemi kérdésekről először 1936. január 3-án, a *Hungarian Quarterly* című folyóirat „társadalmi szerveként” létrehozott *Society for the Hungarian Quarterly* választmányi ülésén esett szó, melyen az MSzT-hez hasonlóan ugyan-csak Bethlen elnökölt. Az ülésen Kornis Gyula emelte ki „annak fontosságát, hogy az angol nyelvű fordítás céljait szolgáló magyar szöveg az angolszász történeti és politikai problematikához igazodjék”. Az egykorú jegyzőkönyv tanúsága szerint „többek hozzá-szólása után az a vélemény alakult ki, hogy a Társaságnak [= SHQ] meg kell kérnie a szerzőket, hogy olyan szakemberek véleményét hallgassák meg, akik az angolszász nemzete-k gondolkodásának és problémáinak alapos ismerői”. Gróf Teleki Pál azt vetette fel, hogy a két kötet mellett egy harmadikat is sajtó alá kellene rendezni, benne a magyar történet forrásainak szöveggyűjteményével. Bethlen mint a Társaság elnöke vállalta, „hogy úgy a Teleki gróf által javasolt forráskötet, mint a Kornis Gyula által felvetett kérdésben a szerzőkkel közvetlen tárgyalást fog folytatni. Ajánlja egy olvasó bizottság kiküldését és felkéri Teleki grófot, hogy ennek irányítását vegye át. Kívánatos lesz a fordítás megkezdése előtt a magyar szöveget néhány példányban a bizottság tagjai közt szétoosztani”.¹⁸

Szekfű Gyulának Deér Józsefhez írott leveleiből tudjuk, hogy Bethlen komolyan vette vállalt feladatát. A budapesti professzor arra hívta fel szerzőtársa figyelmét 1936. április végén, hogy „május közepe táján Bethlen István gróf egy megbeszélést tervez, Veled és velem a készülő könyv bizonyos tartalmi szempontjait szeretné tisztázni”.¹⁹ A találkozó azonban – talán a hatalma végét élvező Gömbös-csoport és Bethlen ellentétei is szerepet játszhattak ebben – húzódott, s csak novemberben jelezhette újra Szekfű Deérnek, hogy „Bethlen gróf úr ígéretet tett, mely szerint az angol történet tartalmát illetőleg legközelebb meg fogja tartani azt az ülést, melyre természetesen Te is hivatalos lész”.²⁰ A megbeszélés végül 1936. november 28-án, szombaton délelőtt jött létre Bethlen István Eszterházy (ma Puskin) utcai otthonában. A házigazda mellett gróf Teleki Pál, Ravasz László református püspök, a Magyar Szemle Társaság ügyvezető alelnöke, Kornis Gyula választmányi tag, Bisztray Gyula főtítkár, valamint a szerzők: Szekfű, Hóman és Deér jelentek meg.²¹ Hóman intonálta az összejövetel alapkérdését: „A Hóman–Szekfű-féle Magyar Történet szövege alapjaiban nem változik. A tények kidomborítása és csoportosí-tása a fő feladat. A fő kérdés: Mi érdekli az angol közösséget? A fordítás mit domborít-son ki? mit magyarázzon meg jobban?” Bethlen válaszában két mozzanatot hangsúlyo-zott. „1. A magyar történet azon szempontjai domboríttassanak ki, amelyek a trianoni szerződés szempontjából lényegesek. (Nemzetiségi kérdés, annak fejlődése, gyökerei,

¹⁸ A Society of the HQ 2. választmányi ülésének jegyzőkönyve, 1936. jan. 3., OSzK Kt: Fond 1/1525/13892.

¹⁹ Szekfű Gy. – Deér J., 1936. ápr. 29., OSzK Kt: Fond 7/X–19.

²⁰ Szekfű Gy. – Deér J., 1936. nov. 24., OSzK Kt: Fond 7/X–19.

²¹ Megbeszélés az „Angol nyelvű Magyar Történet” szerkezeti és tartalmi kérdéseiről gr. Bethlen István lakásán (Bp. VIII. Eszterházy u. 25.), 1936. nov. 28., OSzK Kt: Fond 7, Gyűjtődoboz 34 („Bisztray rendezetlen”).

mindezt a legszélesebben tárgyalni.) Ebből a szempontból tehát részint rövidíteni, részint bővíteni kell a Hóman–Szekfű-féle Magyar Történetet. 2. Bizonyos fejezetek nem érdeklik az angol közönséget; ezeket összevonni.” Bethlen hozzáfűzte: „Az 1. szemponthoz tartozik még: alkotmányunk fejlődésének tárgyalása (párhuzam az angol alkotmánnyal). Hangsúlyozni kell, hogy van egy sajátos magyar kultúra, amely nem függvénye a németnek stb. Tárgyalni [kell] a hazai szociális fejlődést. (Ezt a külföld teljesen feudális beállításban látja!) Utalni [kell] állandó küzdelmeinkre a törökkel szemben: a kereszténység védelmében és saját érdekünkben. (Ezek a hosszas küzdelmek okozták az ország romlását.)” Teleki Pál ez alkalommal ismét felvetette, hogy „a két kötetes Történet egészítse ki egy III. köt[et]: a dokumentumok tára. (Ez majd nagyobb kiadói költséget igényel!)” Emellett azonban Teleki azt is javasolta, hogy „ne hangsúlyozzuk csak az angolok részére való beállítást!” Felvetette: „Amerikára legyünk-e külön is tekintettel?” Az értekezlet azonban úgy döntött, hogy erre nincs szükség, s ezzel eléggé világosan kirajzolódtak a Bethlen-csoport külpolitikai horizontjának határai: az Egyesült Államok kívül rekedt még a nyugatbarát vonal politikai figyelmén is. Lényegében véve az I. világháború előttről hozott külpolitikai-hatalmi elképzelések a háború okozta nemzetközi változásoktól sok tekintetben érintetlenül maradtak.

Szekfű Gyula válaszában úgy foglalt állást, hogy „a mű kifelé nem lehet propagandisztikus jellegű: A dolgokat, tényeket elleplezni se nem lehet, se nem kell. Azok az angolok (akik ellenségesen néznek bennünket) jól ismerik múltunkat és a jelen viszonyokat. A fordítás számára végleges szöveget kell készíteni”. Hóman ehhez rögtön hozzátette: „És ezt magyarul is ki kell adni!” Majd kifejtette, hogy mivel a rövidítés jelentős változtatást jelent majd, „visszariad attól a gondolattól, hogy a mű I. kötete csak az ő neve alatt jelenjék meg. Ő csak mint társszerző akar szerepelni”. A kultuszminiszter végezetül azt is elmondotta, hogy „a mű kidolgozásában két nehéz feladatot lát: 1. az alkotmányjogi paralellák, 2. a feudalizmus kérdése”. Hangsúlyozta: „Mindkettőnél a magyar sajátosságokat kell kidomborítani.”²²

Az értekezlet Bisztray Gyula által készített jegyzőkönyve világos képet ad a *Magyar Történet* angol nyelvű kiadási tervének céljairól, a vállalkozás kezdeményezőinek köréről és intencióiról. A szerzők egymással, illetve Balogh Józseffel folytatott levelezése tovább árnyalja és bővíti az így nyert képet. Balogh már a vállalkozás megindításakor körvonalazta elképzeléseit a célbavett olvasóközönség jellegéről. „A munkának a művelt angolszász nagyközönséghez kell szólnia – írta Deér Józsefnek 1935 májusában –, ugyanúgy, mint a cambridge-i egyetemi nyomda által kiadott nagy egyetemes történetnek.”²³ Szekfű Deérrel folytatott levelezéséből az tűnik ki, hogy a történetírók különös gonddal ügyeltek a szomszédállamok történészeinek írásaira, hogy azokat a tervezett műben megfelelő cáfolattal illessék, s így a külföldi közvélemény elé vigyék a legfontosabb kérdésekben folytatott polémiák magyar érvanyagát. Szekfű például megküldte Deérnek Lupas kolozsvári professzor két cikkét, „melyekben velem polemizál a középkori nemzetiségi kérdésről, melyeket talán esetleg fel tudnál használni a magyar történet angol feldolgozásánál”.²⁴ „Hálásan köszönöm – hangzott Deér felelete – ... Lupas ’válaszának’ szíves

²² Uo.

²³ Balogh J.–Deér J., 1935. máj. 15., OSzK Kt: Fond 1/75/495.

²⁴ Szekfű Gy.–Deér J., 1936. aug. 19., OSzK Kt: Fond 7/X–19.

megküldését. A cseh történetírás propagandisztikus termékeiből jól ismert hangot hallottam itt újra – oláh hangszerelésben. Primitív szabadgondolkodás, lehetetlen forrásmagyarázat és elégtelen tényismeret, szóval mindazok a tulajdonságok jellemzik ezt a fércművet, melyeknek állandó jelenléte a velünk foglalkozó kisantant történetirodalmat oly kellemetlen olvasmánnyá teszi.”²⁵ Különös figyelmet szenteltek a szerzők a térképanyag megtervezésének, illetve kiválogatásának. „Úgy hiszem az angoloknak mást kell adnunk, mint a hazai publikumnak s erről együttesen kell döntenünk” – írta Hóman Szekfűnek 1939 augusztusában. „Ami az én korszakom térképeit illeti, ezeket legjobban szeretném Veled . . . együtt kiválogatni a szempontok egysége miatt.”²⁶

A tervezett kiadvány fontos tartalmi vonatkozásaira derül fény abból a levélváltásból is, amely a Hóman-féle szövegrész Deér József általi átdolgozásának problémáival foglalkozott. Deért eredetileg – 1935 elején – a „szerzővel egyetértő átdolgozásra” kérték fel, ami az ő számára eleinte nem volt problémátlan feladat.²⁷ Deér ugyanis, bár évekket előbb a legnagyobb elismerés hangján méltatta Hóman munkáját az *Ungarische Jahrbücher* hasábjain,²⁸ nem mindenben értett egyet egykori professzora történetírói eredményeivel. Ugyan mindenképpen készségesen vállalkozott az átdolgozásra, mégis úgy érezte, hogy Hóman felfogásának maradéktalan érvényesülése esetében nem írhatja nevét az elkészült könyvre, mivel „az ily szempontok alapján szerkesztett szöveg több lényeges ponton ellentétben állanak [sic] a nevem alatt megjelent dolgozatok felfogásával”. Azt javasolta ezért, hogy az őstörténetet és az Árpád-kort a saját felfogása szerint, a saját neve alatt írná meg, a XIV–XV. századi résznél viszont Hóman szövegét dolgozná át, s az Hóman neve alatt jelenne meg. „Kétségtelen – fűzte hozzá indoklásként –, hogy őexcelenciája bizonyos új eredményeket a terjedelmes irodalom áttanulmányozása nélkül még az esetben sem tenne magáévá, ha azok koncepciójának egészét nem is érintenék.”²⁹ A kérdés 1935 májusáig nyitva maradt, s végül a Hómannal kötött szerződés a „szabad átdolgozás” jogát biztosította Deérnek, azzal a feltétellel, hogy az általa írott részeket bemutatja Hómannak.³⁰ Másfél évvel később, 1936 október végén Deér már 130 oldallal elkészült, s készen állott arra, hogy kéziratát Hóman elé terjessze. Szekfű Gyulának ekkor részletesen beszámolt átdolgozása alapelvei felől, s e levele a kiadatlanul maradt kéziratról sok lényegeset árul el. „A Miniszter Úr . . . felfogásán lényeges pontokban sehol sem változtattam, azonban anyagát nagymértékben kiegészítettem. Így az angol szokás figyelembevételével részletesen tárgyaltam a magyar föld honfoglalás előtti történetét, mely alkalmat adott nekem arra, hogy az oláh kontinuitás kérdésében már a római idők tárgyalásánál óvatosan állást foglaljak, anélkül, hogy ez a tendencia látszatát keltené. Másrészt az avarok tárgyalásánál módot találtam arra, hogy a szlávok elhelyezkedését

²⁵ Deér J.–Szekfű Gy., 1936. szept. 25., ELTE Egyetemi Könyvtár, Budapest (a továbbiakban EK) MS G 628.

²⁶ Hóman B.–Szekfű Gy., 1939. aug. 3. (két azonos dátumú levél közül az első), EK Kt: MS G 628.

²⁷ Balogh J.–Hóman B., 1935. febr. 1., OSzK Kt: Fond 1/75/477; Balogh J.–Deér J., 1935. febr. 1., OSzK Kt: Fond 1/75/478.

²⁸ Deér József: Hómans Werk über die mittelalterliche Geschichte Ungarns (Hóman műve Magyarország középkori történetéről). *Ungarische Jahrbücher* 11 (1931). 112–119. o.

²⁹ Deér J.–Balogh J., 1935. febr. 2., OSzK Kt: Fond 1/75/480.

³⁰ Balogh J.–Hóman B., 1935. máj. 6., OSzK Kt: Fond 1/75/493.

tárgyalva rámutassak arra, hogy e nép már a magyar honfoglalás korában sem volt egységes. Erősen rövidítettem viszont a magyarság levéldiai tartózkodásának történetén s főleg a névanyagot redukáltam a minimumra. A magyarság műveltségének megértésére egy rövid – Hómannál hiányzó – fejezetben összefoglaltam a nomádkultúrák jellemző vonásait s azután részletesen tárgyaltam a honfoglaló magyarság műveltségét. A honfoglalás előadását – némi egyszerűsítésekkel – Hómantól vettem át, de megtoldtam egy fejezettel, mely a szlávság és a honfoglaló magyarság viszonyát, az itt talált és a hozott műveltség színvonalának összehasonlítását adja, jórészt régészeti anyag felhasználása alapján. A további fejezetekben kisebb-nagyobb változtatásokkal Hóman előadásához ragaszkodtam.” Deér végezetül szükségesnek látta megjegyezni: „Nagyon szeretném, ha a Miniszter Úr a lehetőség szerint mielőbb véleményét nyilvánítaná arra vonatkozólag, hogy átdolgozással egyetért-e? Nagyon örülnék, ha így volna, mert az említett változtatásokat kizárólag az olvashatóság és a magyar cél kidomborítása érdekében tettem meg.”³¹ Még mindig bizonytalanul a szerzők megnevezésének dolgában, Deér november végén azzal küldte el a szlávok és a magyar honfoglalás kapcsolatáról írott fejezetet Balogh Józsefnek, a *Hungarian Quarterly*-ben való közzétételre, hogy „szükségét érzem annak, hogy mint saját eredményemet leközöljem s a cikkre a History-ban [= az angol nyelvű *Magyar Történetben*] jegyzetben hivatkozzam”.³²

Csak 1936 végén érkezett meg Hóman – Deér számára igen megnyugtató – véleménye, Szekfűhöz. „Karácsony napján végre hozzájutottam a Deér-féle kézirat átolvasásához . . . A rövidített átdolgozást nagyon jónak találom. Az átdolgozó, néhol önmagát tán meg is tagadva, híven adja vissza gondolatmenetemet. Viszont a bevezetőül írt fejezetekben és egyéb hozzáadásaival is rendkívül értékesen egészíti ki könyvünket. Mindössze néhány megjegyzésem van s azt piros ceruzával a lapszélére jegyeztem. Azt hiszem mindketten elfogadhatjátok javaslataimat . . . Külön is felemlítem, hogy a Németh Gyulától származó s akkoriban legjobbnak látszó 'előmagyar' szót az idegen nyelvű kiadásokban a Németh újabb megállapításai óta bátran használható 'mágyi' népnévvel kívánnám helyettesíteni.”³³

A tartalmi problémák körül folyó megbeszélések azt is jelezték, hogy a tervezett mű kézírata folyamatosan készül. A szerzők szerződésileg rögzítették a munka feltételeit előlegeket vettek fel mindjárt 1935 nyarán, s levelezésük tanúsága szerint állandóan dolgoztak a művön. „. . . most minden percet a Historynak szentelek” – írta Deér Balogh Józsefnek 1936 októberében, a következő év nyarán pedig fáradtságára panaszkodott, „hiszen tanári munkámról és kisebb tudományos feladataimról nem is szólva ebben az évben [= 1936–37-es tanév] csináltam meg az egész angol történetet . . .”³⁴

Az eredeti tervekhez képest azonban már ez is késésnek számított. A Magyar Szemle Társaság főtítkáraként Balogh József 1935 februárjában még azt tervezte, hogy „a mű két év leforgása alatt, tehát 1937 tavaszán napvilágot lát”, s ezért „az I. kötet kézírata mához egy esztendőre, a II. kötet kézírata legkésőbb mához 18 hónapra volna beszolgáltató-

³¹ Deér J.–Szekfű Gy., 1936. okt. 25., EK Kt: MS G 628.

³² Deér J.–Balogh J., 1936. nov. 24., OSzK Kt: Fond 1/746/6471.

³³ Hóman B.–Szekfű Gy., 1936. dec. 26., EK Kt: MS G 628.

³⁴ Deér J.–Balogh J., 1936. okt. 11., OSzK Kt: Fond 1/746/6463; Deér J.–Balogh J., 1937. jún. 21., OSzK Kt: Fond 1/746/6487.

tandó”.³⁵ Hogy nem így történt, abban számos tényező játszott közre, legelőször is Balogh József kiválása a munkálat szervezőgárdájából, valamint – úgy vélem, ezzel összefüggésben – a fordítási munka ismételt megtorpanása s a szöveg angolra ültetésének végső kudarca.

A tervbe vett kiadványok szervezési-szerkesztési munkálatait Balogh József nem sokáig tartotta kézben. 1935 második felében hirtelen kiéleződött viszonya Szekfű Gyulával, és szenvedélyes vitákba kezdtek a *Magyar Szemle* irányításának elvi és gyakorlati kérdéseiben.³⁶ A személyeskedő torzsalkodássá fajuló nézeteltérések végül is ahhoz vezettek, hogy Balogh 1935. december 1-ével megválni kényszerült az MSzT főtítkári tisztségétől, és vele kivált a *Magyar Szemle* szervezeti kötelékéből a *Hungarian Quarterly* és francia nyelvű társlapja, a *Nouvelle Revue de Hongrie* is, illetve ezek háttér szerveként a *Society for the Hungarian Quarterly* is elvált a Magyar Szemle Társaságtól.³⁷ Ezzel együtt az angol és francia nyelvű *Magyar Történet* is elkerült volna az MSzT-től, amibe viszont Szekfű nem volt hajlandó belenyugodni. 1936 januárjában Bethlennél mint mindkét társaság elnökénél elérte, hogy a nagyszabású idegen nyelvű kiadványok is kikerüljenek Balogh kezéből, akivel a történész professzor nem volt hajlandó azontúl érintkezni. Megnyerte ügyének Hóman Bálintot is, s Bethlen végül engedni kényszerült: a szerződések és a pénzalap visszakerült a Magyar Szemle Társasághoz.³⁸ Egy ideig, 1936 elején, még folyt a kötélhúzás afelett, hogy mindkét társaságnak (SHQ – MSzT) köze maradjon a kiadványhoz, de egy 1936. május 29-én, Bethlen lakásán összehívott egyeztető értekezleten Szekfű ingerülten kijelentette, hogy „nem egyezik bele, hogy az ő kéziratát Balogh József kezelje! Az ő kéziratát Balogh József nem fogja kezelni! . . .”³⁹ Szekfűnek azt is sikerült kiharcolnia, hogy a kéziratok fordítását is a Magyar Szemle Társaság, azaz saját maga intézhesse, „úgy hogy [csak] az elkészült angol fordítás fog a Quarterly kezébe kerülni, hogy azt angol cégnél kiadhassa”.⁴⁰ Szekfű 1936. augusztus 19-én már örömmel jelenthette Deérnek, hogy „szerződéseinket és a kiadási összeget nemcsak elvben, hanem tényleg is visszakaptuk. Ennélfogva kizárólag a Magyar Szemle Társaság foglalkozik a

³⁵ Főtítkári előterjesztés a Magyar Szemle Társaság rendkívüli választmányi ülésén, 1935. febr. 12., OSzK Kt: Fond 1/1525/14045.

³⁶ Iratok a Magyar Szemle Társaság főtítkári állásában beállott változással kapcsolatban (Szekfű Gyula által készített, 15 oldalas, stencilezett összeállítás a Szekfű–Balogh konfliktus írásos anyagából, 1935. jún.–nov.), OSzK Kt: Fond 7, Gyűjtődoboz 34 („Bisztray rendezetlen”).

³⁷ Balogh J.–Bethlen I., 1935. nov. 28., OSzK Kt: Fond 1/322/3180; Bethlen I. mint az SHQ elnöke – MSzT elnöksége, 1935. dec. 21., OSzK Kt: Fond 1/1525/14009; Előadmány a HQ 2. választmányi ülésén, 1936. jan. 2., OSzK Kt: Fond 1/1525/13892.

³⁸ Szekfű Gy.–Bethlen I., 1936. jan. 25., OSzK Kt: Fond 7, Gyűjtődoboz 34 („Bisztray rendezetlen”); Szekfű Gy.–Hóman B., 1936. jan. 29., OSzK Kt: Fond 7, Gyűjtődoboz 34 („Bisztray rendezetlen”); Feljegyzés a HH ügyének állásáról, d. n. (1936 közepe táján), OSzK Kt: Fond 1/75/519; Hóman B. és Szekfű Gy.–Bethlen I., 1936. márc. 9., OSzK Kt: Fond 7, Gyűjtődoboz 34 („Bisztray rendezetlen”).

³⁹ Balogh J.–Deér J., 1936. márc. 21., OSzK Kt: Fond 1/746/6457; Szekfű Gy.–Deér J., 1936. ápr. 29., OSzK Kt: Fond 7/X–19; Megbeszélés az „Angol nyelvű Magyar Történet” és egyéb folyóügyek tárgyában a Magyar Szemle Társaság (MSzT) és a Society of the Hungarian Quarterly (SHQ) között gróf Bethlen István lakásán (Bp. VIII. Eszterházy utca 25.), 1936. máj. 29., OSzK Kt: Fond 7, Gyűjtődoboz 34 („Bisztray rendezetlen”).

⁴⁰ Szekfű Gy.–Deér J., 1936. jún. 4., OSzK Kt: Fond 7/X–19.

dologgal, nem pedig Balogh József”.⁴¹ Balogh, aki még a szervezőmunka körüli honoráriumáról is lemondott a publikáció „nemzeti fontosságát” hangoztatva, a kötetek ügyét teljesen átadta ezzel a Szemle új főtítkárának, Bisztray Gyulának.⁴² A *Society for the Hungarian Quarterly* 1936. november 13-án tartott választmányi ülésén Ottlik György ügyvezető alelnök befejezett tényként jelentette a választmánynak, hogy a Magyar Szemle Társasággal az átadási ügyre „vonatkozó tárgyalások több hónapon át folytak, és annak ellenére, hogy magam a SHQ részéről érvényesíttem az összes jogi és tárgyi érveket, amelyek amellet szoltak volna, hogy a kiadás feltétlenül a mi feladatunk, s hogy a magunk munkájával szervezett mű kiadványunkként jelenjék meg, mégis az Elnök úr [= Bethlen] Ónagyméltóságával együtt úgy láttam helyesnek, hogy az ügyet ne a két társaság állandó együttműködése útján bonyolítsuk le, hanem hogy a kérdést a MSzT javára döntsük el”.⁴³

Az energikus, kitűnően szervező és terveit minden körülmények között teljesítő Balogh kiiktatása a *Hungarian History* előkészítő munkálataiból hozzájárult ahhoz, hogy a mű végül sohasem került nyomdába.⁴⁴ A Magyar Szemle Társaság nem csupán a vállalkozás egyik mozzatórugójától fosztotta meg magát, hanem egyben aktív ellenséggé is tette a hiúságában megsértett volt főtítkárt, aki ezek után nemigen egyengette többé a kiadvány útját. Ha ezt bizonyítani nem is tudjuk, joggal tételezhető fel, hogy a maga eszközeivel hozzájárult a kiadás késleltetéséhez. Itt mindenekelőtt az elkészült kéziratrészek fordításának problémáira gondolok, hiszen mint az angol nyelvű *Hungarian Quarterly* és a francia *Nouvelle Revue de Hongrie* szerkesztőjének, Baloghnak rendelkezésére álltak a legjobb hazai – és részben külföldi – fordítók és lektorok, s a HQ–NRH gépezete minden nehézség nélkül megbirkózott volna a *Magyar Történet* kéziratával is. Balogh azonban, aki nyilván nem minden ellenszenv nélkül figyelte hatásköréből kivont egykori kezdeményezésének sorsát, nem sokat tett a rendelkezésére álló eszközök mozgósítása végett. Nem sokkal azután, hogy Szekfű, illetve a Magyar Szemle visszakapta az angol nyelvű *Magyar Történet* adminisztrációját, kitűnt, hogy a fordító személye még mindig bizonytalan. „... most fogjuk a fordítás dolgát is elintézni, miután kiderült, hogy a londoni Ralph Murray még nincs lekötve szerződéssel, sőt úgy látszik, nem is igen hajlandó munkánkat lefordítani” – tájékoztatta Szekfű Deért 1936 júniusában.⁴⁵ Az év végén úgy látszott, hogy Szász Zsomborné Brandt Elza vállalja a fordítást, ő azonban elsősorban a *Hungarian Quarterly* fordítója volt, s később ottani túlterheltségére hivatkozva a munkától visszalépett – nem tudni, nem éppen Balogh József inspirációjára-e.⁴⁶ Szászné után egy bizonyos Dora Delisle nevű angol kisasszonyt nyert meg a Magyar Szemle fordítóul, de ő rossz

⁴¹ Szekfű Gy.–Deér J., 1936. aug. 19., OSzK Kt: Fond 7/X–19.

⁴² Jegyzőkönyv a SHQ 1936. nov. 13-i üléséről, OSzK Kt: Fond 1/1525/13896; Szekfű Gy.–Deér J., 1936. aug. 19., OSzK Kt: Fond 7/X–19.

⁴³ Jegyzőkönyv a SHQ 1936. nov. 13-i üléséről: Ottlik György üv alelnök jelentése a *Hungarian History* ügyéről, OSzK Kt: Fond 1/1525/13896.

⁴⁴ Balogh személyéről ld. A *Hungarian Quarterly* irodalompolitikája 1936–1944 c. dolgozatot (*Filológiai Közöny*, XXIV [1978]. 55–65. o.), valamint Passuth László erre írott reflexióját: In memoriam Balogh József (*Magyar Nemzet*, 1979. jan. 16.).

⁴⁵ Szekfű Gy.–Deér J., 1936. jún. 4., OSzK Kt: Fond 7/X–19. – Ettől az időponttól kezdve egyébként már csak az angol nyelvű fordítás tervéről hallunk, a franciáéről nem. 1936. végén viszont felmerült a német fordítás gondolata, ld. Hóman B.–Szekfű Gy., 1936. dec. 26., EK Kt: MS G 628.

⁴⁶ Balogh J.–Deér J., 1936. dec. 7., OSzK Kt: Fond 1/746/6474.

munkát végzett és maga is nehéznek találta a magyar szöveget, s ezért lemondott.⁴⁷ 1939 tavaszán a fordítás még mindig nem indult meg. Ekkor az Eötvös Kollégium fiatal angol lektora, Neville C. Masterman látszott alkalmasnak a nagy mű angolra ültetésére. Bisztray bizakodó volt: „Mast[erman] úr-féle megoldástól én is sokat várok, már értesítettem is az Eötvös-Koll[égium]-ot, hogy a nyurga kelta mielőbb keressen fel; ha sikerül megegyeznünk, mégis-mégis biztosítva látom ez év végéig az ang[ol] tört[énet] fordításának elkészültét.”⁴⁸ Masterman meg is kapta a kéziratot. Május közepén már referált is az olvasmányról Szekfünek. „Természetesen igen fontos, hogy egy ilyenféle munka fordítása pontos legyen. Úgy érzem, nagyon fontos, hogy létezzen angolul egy olyan mű, mint az Önöké és én személyesen teljesen elmerültem benne.” Masterman, aki később jónévű történész lett, a Wales-i Egyetem tanára, érdekesen reflektált a mű szemléleti vonatkozásaira is. „A *Történet* számomra nagyon érdekesnek és nagyon tisztességesnek tűnik. Nagyon tetszik nekem a Magyarország és Európa többi része közötti kapcsolat ábrázolása és úgy találom, amint tovább olvasom, hogy gazdagon mutatja be a magyar élet sokféle különböző aspektusát. Személy szerint én nagyra tartom a katolikus nézőpontot; s bár magam anglikánus vagyok, úgy érzem, hogy ez a vallási alap a munkának kritikussabb és tudományosabb nézőpontot nyújt, mivel e pillanatban nem a vallás bénítja meg a népek kritikai érzékét. Protestáns érzelmeimet eddig semmi nem sértette e műben!”⁴⁹ Szekfünek jól eshetett a megjegyzés (amely végül is a meg nem jelent munka egyetlen kritikai visszhangja volt), hiszen hazai bírálói éppen attól óvták, „hogy ne kompromittáljam nemzeti történetírásunkat hibás konstrukcióim idegen nyelvre fordításával”.⁵⁰

A háború kitörése nem tett pontot a vállalkozásra. Egy évvel Masterman munkába állása után Bethlen István úgy látta, hogy a mű még 1940-ben megjelenhet. A munka „előre haladott állapotára” hivatkozva arra kérte Baloghot, mint a *Hungarian Quarterly* által tervbe vett angol nyelvű könyvsorozat gondozóját, hogy e sorozatból „a magyar történelem feldolgozása egyelőre kihagyassék, mert a Hóman–Szekfü-féle Magyar Történet ügyét rendkívül hátrányosan érintené, ha a *Quarterly* kiadványa ezt akár megelőzően, akár közvetlenül követően megjelenne. Azonfelül a közelmúltban a külügyminisztérium részéről is történt egy ízben kísérlet egy angol nyelvű magyar történet kiadására, de közbenjárásunkra a külügy szintén letett az említett tervről, nem tartom tehát valószínűnek, hogy konkurrens dolgot támogasson”.⁵¹ Balogh rögtön intézkedett, hogy a „Hungary and the Hungarians” címen tervezett sorozat történeti kötetét „néhány hónappal”, „az MSZT kérésére” elhalasszák, de Bethlennek jelentve ezt, nem mulasztotta-el némi éllel hozzáfűzni, hogy „az annak idején általunk tervezett angol nyelvű nagy magyar történet és e kis vulgarizáló kötet között nincsen konkurrencia . . .”⁵² Balogh ezután személyesen is tárgyalt e kérdéstről Bethlen gróffal, akinek instrukciója nyomán utána nézett a másik konkurrens vállalkozásnak is. Hamarosan értesítette a volt miniszterelnököt, hogy „a Magyar Szemle Társaság által gondozott angol nyelvű történetünknek – eltérően az

⁴⁷ Bisztray Gyula feljegyzése az angol nyelvű Magyar Történetről, 1966. febr., OSzK Kt: Fond 7, Gyűjtődoboz 34 („Bisztray rendezetlen”).

⁴⁸ Bisztray Gy.–Szekfü Gy., 1939. márc. 21., EK Kt: MS G 628.

⁴⁹ N. C. Masterman–Szekfü Gy., 1939. máj. 16., EK Kt: MS G 628.

⁵⁰ Szekfü Gyula: Válaszom a Magyar Történet dolgában. *Budapesti Szemle*, 242 (1936). 382. o.

⁵¹ Bethlen I.–Balogh J., 1940. máj. 17., OSzK Kt: Fond 1/322/3241.

⁵² Balogh J.–Bethlen I., 1940. máj. 21., OSzK Kt: Fond 1/322/3242.

M. Sz. T. értesülésétől — valóban akadt államilag is pártfogolt társa: Gratz Gusztáv és Szenczi Miklós tollából a Methuen and Co. cégnél szedés alatt van egy 300 oldalt meghaladó, tehát az általunk tervezett kompendiumnál ötszörösen nagyobb magyar történet. Mint velünk közlik, a könyvnek már most meg kellett volna jelennie, és alighanem megjelenik, ha a háborús nyomdai viszonyok ebben nem gátolják meg a kiadót”.⁵³ Végül azonban nem a Gratz–Szenczi kötet, hanem Kosáry Domokos Amerikában kiadott, egykötetes, igen jelentős Magyarország-története jelent meg, 1941-ben, az angol nyelvű könyvpiacra.⁵⁴

A történet epilógusát Bisztray Gyulától ismerjük, aki a Magyar Szemle Társaság sokáig általa őrzött irataihoz személyes hangú, de tárgyyszerű kommentárokat készített.⁵⁵ „Sajnos e gyönyörű terv, a sok készülődés, a munkálatok lassúsága és a II. világháború eseményei miatt végül is nem valósulhatott meg!” Bisztray kiemeli, hogy „sajnos, a fordítókkal rengeteg baj volt, és a késelem tulajdonképpen főleg miattuk következett be”. „... a II. világháború idején (‘ellenségesen’ Angliával) nem is lehetett folytatni érdemben az előkészítő munkálatokat, csak a szerzőket szorgalmaztuk, s a beérkezett kéziratokat az elkészült fordítások két példányával együtt féltve őriztük a MSzT hivatalos helyiségének legvédelettebb őrzőhelyén: a Wertheim-szekrényben. De hát az ostrom idején hivatali helyiségeink teljesen elhamvadtak, s a felfeszített Wertheim-szekrényben is porrahámuvá vált minden papíros . . .”

Nehéz elképzelni, hogy Bisztray Gyula kommentárja a teljes magyarozatát nyújtsa a *Hungarian History* kudarcának. A nagyarányú előkészítő munka láttán számos kérdés marad megválaszolatlanul a kor kutatójában. Vajon hihető-e, hogy a *Hungarian Quarterly*-t oly dinamikus életrehívó és életbentartó Bethlen-csoport pusztán személyi és technikai nehézségek miatt nem tudta volna megvalósítani e másik nagyszabású tervét? Vajon a pénzügyi tranzakciók lassúsága, a Bethlentől származó direktívák viszonylag késői körvonalazása, a szerzők, elsősorban Deér késlekedése, a fordítással kapcsolatos temérdek ügyetlenkedés és erélytelenség mögött nem húzódott-e meg valamilyen politikai ok is? Nem az angol orientáció életképtelenségének egy fajta jeleként kell-e értékelnünk e vállalkozás történetét, amely egyszersmind az igazán színvonalas, széles bázisú magyar külpolitikai propaganda hiányát illusztrálja? A Szekfü–Bethlen konfliktusban nem tükröződött-e valamilyen mértékben a korszak számos politikai feszültsége, s általában, a munkálatokat szervező politikusok és literátorok munkáját vajon milyen mértékben befolyásolta kezdetben a Gömbös–Bethlen ellentét, majd a fokozódó németbarátság és végül a kirobbanó háború?

E számos, dokumentumok hiányában egyelőre nyitva hagyott kérdés nem teszi vitathatóvá, hogy a füstbement könyvkiadási tervek történetében a kiadatlanul maradt *Hungarian History* fontos fejezetet alkot. Önmagáért is érdekes, hiszen jól illusztrálja a Bethlen István körül tömörülő nagybirtokos-nagytőkés körök történeti-ideológiai koncepciójának konkrét érvényesülési formáját, az államhatalmi célok szolgálatába szegődő történetírás aktuálpolitikai funkcióvállalását. De itt nemcsak erről van szó, hanem a történeti érvekkel

⁵³ Balogh J.–Bethlen I., 1940. jún. 5., OSzK Kt: Fond 1/322/3243.

⁵⁴ Dominic G. Kosáry: *A History of Hungary* (Magyarország története). B. Franklin Bibliophile Society, Cleveland–New York 1941.

⁵⁵ Bisztray Gyula feljegyzése az angol nyelvű Magyar Történetről 1966. febr., OSzK Kt: Fond 7, Gyűjtődoboz 34 („Bisztray rendezetlen”).

űzött külpolitikai propaganda egy sajátos vonulatáról. A hazai angolbarát vezető köröknek különösen Hitler hatalomra kerülésétől a háború végéig, jellegzetes és nem lankadó törekvése volt az „angolszász” világ megnyerése, a magyar múlt és jelen angol–amerikai kapcsolatainak szüntelen dokumentálása és ezzel életbentartása. E kísérletek sorába tartozott mindenekelőtt a 20-as évek angol orientációját folytatni hivatott, s leginkább sikeresnek és életképesnek tekinthető *Hungarian Quarterly* című folyóirat, melyet 1934-ben terveztek meg a *Magyar Történet* angol és francia nyelvű kiadásával együtt, s amely 1936-tól 1944-ig be is töltötte a neki szánt szerepet.⁵⁶ A lap körül 1935 nyarán társadalmi szervezetként alakult a Bethlen irányította *Society for the Hungarian Quarterly*, tagjai között a Bethlen körül tömörülő angolbarát körök minden nevesebb képviselőjével. Egyidejűleg felújították az 1930-ban alapított *Anglo–Hungarian Societyt* is, amely az angol–magyar kapcsolatok kibontakoztatásának volt hivatva társasági-társadalmi keretétül szolgálni.⁵⁷ Ugyancsak ez idő tájt, 1935-ben számos lépés történt egy londoni magyar egyetemi tanszék létesítése érdekében, előbb egy lektor rövidebb-hosszabb megbízása, majd egy katedra felállítása útján. Magyar vendégtanár meghívását és C. A. Macartney oxfordi alkalmazását is megkísérelték elérni magyar részről, később pedig Szenczi Miklós és Macartney neve merült fel a londoni magyar katedra gazdájaként. 1937-től Szenczi Miklós valóban megbízást kapott a magyar közoktatásügyi kormányzattól a Londoni Egyetem Szláv és Kelet-Európai Intézetében a magyar lektori teendők ellátására, s munkakörét tíz esztendőn át be is töltötte. Ez lett volna az önálló magyar professzúra magja is, amelyet egyébként már 1925-től latolgattak magyar részről, különös tekintettel „a cseh propagandára, amely részben és különösen a pedagógiai területen egészen szégyentelen és szörnyű”.⁵⁸ Szenczi megbízásával párhuzamosan szervezték meg a Debreceni Egyetem Angol Tanszékét, amely Fest Sándor professzor irányításával 1938-ban kezdte el sokágú oktató- és kutatómunkáját, mint a budapesti után az ország második angol katedrája.⁵⁹ S végezetül 1935-ben merült fel először annak a könyvsorozatnak a terve is, amely „az egyetemes magyar civilizációnak (kulturának) az áthozását” vetette fel „angol nyelvre”, kötetenként 10–15 000 példányban.⁶⁰

Hóman Bálint, Szekfű Gyula és Deér József kéziratának meghiúsult kiadási kísérlete tehát ebben a keretben értékelhető igazán a maga teljes jelentőségében. A kudarc nem csökkenti a nagyszabású vállalkozás jelentőségét, s nem kisebbíti a mögötte álló szellemi, politikai és anyagi erők nagyságát. A meg nem valósult könyv története fontos adalék a Horthy-rendszer összetett politikai és ideológiai karakteréhez, működési és gondolkodási mechanizmusa teljesebb megismeréséhez.

⁵⁶ Ehhez lásd a *Hungarian Quarterly*ről írott cikkemet, vö. 44. jegyzet.

⁵⁷ Balogh J.–Bethlen I., 1935. jún. 7., OSzK Kt: Fond 1/322; továbbá a *Hungarian Quarterly*ről írott cikkem, 58. o.

⁵⁸ Feljegyzés a londoni magyar tanszék ügyében folytatott beszélgetésekről, d. n. (1935–36?), OSzK Kt: Fond 1/462 és 464; Balogh József feljegyzése a tervezett londoni magyar tanszék ügyéről, 1935. nov. 25., OSzK Kt: Fond 1/74/469; Frederick Normann–Balogh J., 1925. márc. 28., OSzK Kt: Fond 1/74/470.

⁵⁹ A debreceni Angol Tanszék felavatásának viszontagságos történetéről Maller Sándor számol be *Inauguration Cancelled* című tanulmányában (*Hungarian Studies in English* XII, Debrecen 1979, 7–18. o.)

⁶⁰ Szent-Iványi Domokos–Balogh J. (?), 1935. jan. 21., OSzK Kt: Fond 1/74/471.

A PSZICHIÁTRIAI BETEGSÉG MINT FILOZÓFIAI PROBLÉMA*

(Az antipszichiátriai irányzat bírálatához)

KATONA PÉTER – SZILÁRD JÁNOS – TEMESVÁRY BEÁTA

Az *Orvosképzés* egyik számában a következő szerkesztőségi megjegyzés olvasható: „Az elmúlt évtizedekben – a többi klinikai tudományággal együtt – az elmeorvosászat is gyors lépésekben fejlődött. A psychotrop gyógyszerek megjelenése és elterjedése új terápiás lehetőségeket nyitott; a genetikai és neurokémiai kutatások az endogén pszichózisok lényegét is érintették; a szociálpszichiátriai tapasztalatok pedig ismereteinket az egyén és a közösség viszonylatában gyarapították. Időközben azonban az elmeorvosászat különböző kritikai áramlatok ütközőpontjába került. Emiatt alapjait, helyzetét, válságba jutott fogalmait és módszereit ismételten tisztázni kellett. Ezeknek a kérdéseknek az aktualitása miatt határozta el szerkesztőségünk e két, a szokottnál némileg terjedelmesebb tanulmány közzését abban a reményben, hogy szélesebb körű érdeklődésre számíthatnak.” (1; 363)** (A Szerkesztőség ezekkel a gondolatokkal adta közre Simkó Alfréd és Fenyvesi Tamás egy-egy tanulmányát.) (2) (3)

A külföldi és a hazai pszichiátriai és szociológiai irodalmat figyelembe véve *némi túlzással a pszichiátriának az utóbbi évtizedekben bekövetkezett válságáról beszélhetünk*: ez elsősorban a pszichiátriai betegségek hagyományos, ún. orvosi modelljét kérdőjelezi meg, amely a pszichiátriai betegséget is – a modern medicina paradigmájának megfelelően – a struktúra és funkció abnormitásaként definiálja. E válságnak *filozófiai aspektusa* is van, amire elemzésünk elsősorban irányul.

Az agy szerkezetének és működésének kutatói – morfológusok, fiziológusok, pszichológusok, pszichiáterek stb. – kutatásaikban, valamint hipotéziseik és teóriáik felépítésében *tudatosan vagy nem tudatosan* valamilyen filozófiai irányzatot követnek. Mint azt E. A. Bugyilova *A filozófia és a szovjet pszichológia* c. művében megjegyzi: „Bármely pszichológiai felfogás számára perdöntő a pszichikum természetéről kialakított álláspont. Ez szabja meg a filozófiai problémák szerepét a pszichológiai elmélet felépítésében. Ettől – a szellem és az anyag, a tudat és a lét viszonyát illető filozófiai állásponttal kapcsolatos döntéstől – függ a pszichikum karakterisztikuma, a pszichológiai tudomány tárgyának és feladatainak a meghatározása. Ettől függ azoknak a módszertani elveknek a kidolgozása is, melyek a tudományos kutatást irányítják és egységes fogalmi rendszerbe foglalják a kutatások eredményeit. Ennélfogva a pszichológia filozófiai problémái – nevezetesen: a

*A tanulmányhoz további hozzászólásokat a következő számunkban közlünk. – Szerk.

**A zárójelben közölt számok a dolgozat végén levő irodalomjegyzékben megadott forrásmunkákra vonatkoznak. Az első szám a munka irodalomjegyzékbeli sorszáma, a pontosvevő utániak pedig az oldalszámok. Ha csak egy szám szerepel, az az irodalomjegyzékben megadott munka sorszáma. A jegyzékben csakis a tárgyalt vagy említett munkák szerepelnek előfordulásuk sorrendjében.

pszichikum és a környezet, a pszichikai és a fiziológiai viszonya, a pszichikum determinációjának a problémája, a biológiai és a szociális determinánsok összefüggése, a tudat aktivitása és az emberi tevékenységgel való kapcsolata – mind olyan problémák, amelyek módszertani szempontból jelentősek a pszichológia tudománytörténeti tanulmányozásában.” (4, 5–6)

Mint ismeretes, a filozófiai problémáknak ez a szerepe világosan nyomon követhető a marxista megalapozottságú pszichológiában. De a pszichológia más irányzatai is nemegyszer rámutatnak erre az elkerülhetetlen összefüggésre. Hadd idézzük a példa kedvéért J. C. Eccles Nobel-díjas agykutatót. A Pontificia Academia Scientiarum (a Vatikáni Tudományos Akadémia) által megrendezett szimpozium anyagát tartalmazó *Brain and Conscious Experience* c. könyv előszavában Eccles megemlíti, hogy az Akadémia elnökének kérésére – miszerint a szimpozium tudományos jellegű legyen és ne foglalkozzon filozófiai problémák megvitatásával – azt válaszolta, hogy „a filozófiához való viszonyt nem lehet kizárni” az agy és a tudatos tevékenység vizsgálatából. (5; VIII) Saját filozófiai álláspontjának lényegét pedig pregnánsan így fejezte ki: „Az elsődleges realitás a mi tudatunk, minden más csak derivátuma ennek”. (5; 327)*

A szóban levő válság filozófiai aspektusa a filozófia lényegéből következik. Ezzel kapcsolatban a filozófia lényegére és fogalmára vonatkozó felfogásunkra utalunk, amely szerint a filozófiai problematika kialakulásában és változásaiban *négy alapvető elv* (1. a tárgyi-tartalmi elv, 2. a szisztematizáló elv, 3. az ideológiai-világnézeti elv és 4. a történetiség elve) érvényesül, és *bármely probléma* filozófiai problémává válhat, *ha valamiképpen érinti a négy elv együttesét*. (9; 47–54) Nézetünk szerint a pszichiátriai betegséggel kapcsolatos viták, különösen az ún. antipszichiátriai nézetek igen közelről érintik a filozófiát, a filozófia konstituáló elveinek együttesét, különösen a 2. elv alapvető tartalmát képező „anyag–tudat” problémát.

Elsősorban ezért tartjuk fontosnak az antipszichiátria filozófiai tartalmának elemzését. Ugyanakkor megemlítjük azt is, hogy bár az antipszichiátria nem „hivatalos” irányzat hazánkban, radikális és sokszor tetszetős nézetei nem hagyják érintetlenül a pszichiátriai életet, s – egyébként művészileg értékes – irodalmi alkotások (Ken Kesey: *Száll a kakukk fészkére*, Heinar Kipphardt: *Alexander*) révén visszhangra találnak a közvéleményben is.

Írásunk első részében bemutatjuk az antipszichiátriát, második részében pedig megvizsgáljuk filozófiai tartalmát és felvázoljuk filozófiai bírálatának főbb szempontjait.

Már itt hangsúlyozzuk: *az antipszichiátria pozitívumának tartjuk azt, hogy a környezeti és a társadalmi tényezőkre, ezek között az interperszonális kapcsolatok zavaraira irányítja a figyelmet*. Tekintettel arra, hogy az antipszichiátriát nem az említett pozitívuma miatt bíráljuk, érthető, hogy írásunkban ezekkel a tényezőkkel, ill. e tényezők pszichiátriai és filozófiai vonatkozásaival viszonylag keveset foglalkozunk. Nem mellőzzük azonban ezeket: főként a tudat sok irányú determinációját és „a pszichikus tevékenység determinációja külső okok által a belső feltételeken keresztül” tétel tartalmát elemezve foglalkozunk velük.

*Megjegyezzük, hogy J. C. Eccles szubjektív idealista koncepciója azóta – főként Popper hatására – bizonyos változásokon ment keresztül. Erről olvashatunk *Facing Reality. Philosophical Adventures by a Brain Scientist* c. könyvében. (6) „Trializmusának” lényegét Garai László ismerteti és elemzi *Létezik-e az agyelmélet?* c. cikkében. (7) Eccles jelenlegi filozófiai-pszichológiai nézeteinek figyelemre méltó vizsgálatát találjuk B. F. Lomov tanulmányában (8).

Az antipszichiátria lényegét a következő pontokban foglaljuk össze:

1. AZ ELMEBETEGSÉG NEM BETEGSÉG, HANEM MÍTOSZ

A magyar származású Thomas Szasz, az antipszichiátriai irányzat egyik legismertebb képviselője már könyvének címében is hangsúlyozza, hogy az elmebetegség mítosz: *The myth of mental illness. Foundations of a theory of personal conduct.* (10) Szasz a „mítosz” ryle-i (G. Ryle) értelméből indul ki: „Egy mítosz természetesen nem tündérmese. Ez az egyik kategóriához tartozó tények előadása a másikhoz tartozó idiómákkal. Egy mítosz szétrobbantása nem a tények megtagadása, hanem azok rehabilitása.” Azaz: szerinte meg nem engedett módon kapcsolják össze a magatartásra és az agy fiziológiai történéseire vonatkozó szavakat, holott eltérő kategóriákról van szó. (11; 11–17)

Említett könyvében Szasz ezt írja: „A pszichiátriát úgy szokás definiálni, mint az elmebetegségek tanulmányozásával, diagnózisával és kezelésével foglalkozó orvosi szakágat. Ez a definíció értéktelen és félrevezető. Az elmebetegség mítosz. A pszichiáterek nem elmebetegségekkel és azok kezelésével foglalkoznak. Tényleges gyakorlatukban az étellel járó személyes, szociális és etikai problémákkal van dolguk.” (12; 487)

Tudományos szempontból kétségbeejtőnek tartja, ha valakiről azt állítják, hogy „elmebeteg”. Az emberi étellel járó problémákkal kapcsolatban az ilyen állítás mélyén rejlő felfogás „aláássa az egyéni felelősség elvét, amely a demokratikus politikai rendszer szükségszerű alapja, azáltal, hogy külső tényezőt ('betegséget') hibáztat az antiszociális viselkedésért”. (Uo.) Az, amit elmebetegségnek neveznek, a társadalmi háttért vagy a társadalom betegségét helyettesíti. „A Szovjetunióban divatos a szimuláció fogalma. Ezt a nyugati országokban főleg a hisztéria, a neurózis és az elmebetegség fogalma helyettesíti. E fogalmak egyike sem fejez ki vagy ír le egy 'betegségentitást'. E fogalmak lényegében a terápiás szituáció társadalmi háttérének jellegzetes vonásaiból származnak és ezeket a vonásokat tükrözik vissza.” (Uo.)

A hisztéria elemzésében a testi jelzéseket (pl. a hisztériás görcsöt vagy bénulást) az ún. pszichiátriai tünetek egy típusának jellegzetes példáiként tekinti. A „pszichiátriai tünet” azonban szerinte nem más, mint a képnyelv egyik formája. A következőkről van szó: A hisztériás testi nyelv protonyelv és logikailag alacsonyabb rendű kommunikációs mód, mint a szokványos tárgyi nyelv, amilyen a verbális nyelv is, amely a protonyelvhez viszonyítva metanyelv. Kognitív célokra a protonyelv alacsonyabb rendű, mint a tárgyi nyelv és a metanyelvek, affektív és promotív kommunikációs célokra azonban alkalmasabb. (A súlyos szenvedés mimikai kifejezése könnyek és nyögések kíséretében sokszor hatékonyabban közöl érzelmi állapotot és hatékonyabban vált ki kívánt akciót, mint az a kijelentés, hogy „fáj valamim”.) A protonyelv, így pl. a hisztériás testi nyelv kétirányú kommunikációra nem alkalmas, a segítségével történő kommunikáció során sok a hiba és szinte szükségszerű a félreértés lehetősége. „A hisztériát vagy bármely elmebetegséget felfoghatjuk indirekt kommunikációként, vagy olyan nyelvként, amelyet félreérthetően használnak, rendszerint azért, hogy a közlés befogadójának (recipiense) ezáltal megadják a választás lehetőségét több alternatív válasz közül . . . A 'hisztériás tünetet' is fel lehet

fogni mint célzást, amely a páciens számára fontos személyeknek vagy az orvosoknak szól. A célzás – és így a hisztéria – fő előnyei a következők: 1. Alkalmat ad olyan közlésekre, amelyeknek hatásától a személyiség fél, vagy azért, mert a kommunikáció én-idegen vágyat fejez ki, vagy pedig azért, mert agresszív szemrehányást tartalmaz olyan emberrel szemben, akit a személyiség szeret és akire szüksége van. 2. Lehetővé teszi a kommunikációt úgy, hogy nem kell érte teljes mértékben felelősséget vállalni. Más szóval: lehetséges a kibúvó, ha a közlés félresikerül vagy visszaütne. 3. Lehetővé teszi, hogy a személyiség megkapja azt, amit szeretne, anélkül, hogy nyíltan kellene kérnie. Így azután megvédi a segítséget kérő embert attól a megaláztatástól, amelyet a kérés visszautasítása jelent . . . Bizonyos emberek számára nem áll rendelkezésre a verbális nyelv ahhoz, hogy embertársaikhoz legitim módon közeledjenek. Ha minden sikertelen, akkor még megmarad a betegség nyelve, amely mindenütt a világon használható és megérthető . . . Az átlagos laikus, vagy a gyógyításnak élő orvos, vagy a pszichiáter nehezen hallja meg a nem-specifikus segítségkérésnek ezt az üzenetét, mivel abból a feltételezésből indul ki, hogy amit lát vagy hall, az 'betegség' megnyilvánulása. Ez nem ad más választást, mint törekedni a 'betegség' 'meggyógyítására' vagy legalábbis 'javítására'. De az egész kép hamis! Az élénk táruló látvány egyszerűen az *emberi állapot* egy arculata, amelyet nevezhetünk fátumnak, sorsnak, életstílusnak, karakternek, egzisztenciának, vagy amit akarunk – és amit látunk vagy hallunk, az *segélykiáltás* vagy annak *képi kifejezése*." (12; 488–494) Szasz szerint a XIX. századból maradt az a leegyszerűsítő nézet, amely mindenféle viselkedést az izom- és az idegélettan problémájának tekint. Ez a nézet azon a hiedelmen alapult, hogy nincs lényeges különbség a tanult magatartás jelenségei és a testi defektusok megnyilvánulásai között; ha a test defektív működését látták, ezt a betegség *közvetlen* bizonyítékának tekintették. „Az ideggyógyászat gyakorlati munkája különösen hajlamossá tesz e hiba elkövetésére. Gyakran előfordul, hogy az idegrendszer betegségei (pl. sclerosis multiplex, agydaganat stb.) először a viselkedés furcsaságaiban nyilvánulnak meg. Ilyen jelenségek nyomán *csábító arra a következtetésre jutni, hogy az agy és a magatartás egymással egyszerű oksági kapcsolatban áll*” (12; 484–485) (Az utóbbi aláhúzás tőlünk származik. – *Katona Péter, Szilárd János, Temesváry Beáta*. A továbbiakban: – *Szerzők*.)

Nem érdektelen már itt is utalni arra, mennyire változékonyak az egészségkárosodás kritériumai, és milyen nehézségekkel jár értelmezésük még az olyan esetekben is, amikor az külső fizikai okokra vezethető vissza. Az agyrázkódás senki által nem vitatottan az agy váratlan erőhatás következtében létrejövő átmeneti, de súlyos funkciózavara, mely a tudati, emlékezési stb. működések másodpercekig-percekig tartó felfüggesztődésével is jár. Ezt megelőzően és követően azonban néhány perces intervallummal mindezen funkciók teljesen épek lehetnek, sem morfológiai, sem anyagcsere-károsodás ebben az állapotban nem mutatható ki, maradandó elváltozás sem. Mégis vitathatatlan, hogy ez a kóros állapot az agy károsodásán alapul. Az ilyen tényeket nem vesszük figyelembe azok, akik pl. azt állítják, hogy a hisztéria vagy bármely pszichés anomália független az agytól, és ezt azzal vélik bizonyítani, hogy ezekben az esetekben laboratóriumi módszerekkel nem lehet elváltozásokat kimutatni az agyban. Holott az ilyen kritika legfeljebb az aktuális vizsgálati eljárások hatáira utal.

2. „DEVIANT BEHAVIOUR” ÉS „LABELLING”: A „DEVIÁNS VISELKEDÉS” ÉS A „CÍMKÉZÉS” MINT A PSZICHIÁTRIAI BETEGSÉG LÉNYEGE

Walter Buckley – rendszerelméleti szempontból – így vázolja e problémát: „A deviancia az események és folyamatok olyan hálózatának rendszerterméke, amelybe a következő tényezők tartoznak bele: a történelmileg kialakult intézményes és kulturális struktúra, a hozzá kapcsolódó érdekekkel és 'morális vállalkozóival'; e struktúrán belül az interperszonális tranzakciók olyan hálózata, amelynek révén a mindennapi szerepviselkedések alkalmazkodásokat, kompromisszumokat és véletlenszerű vagy próbálkozó jellegű deviációkat alakítanak ki, amelyek a 'társadalmi reakciók' összefüggésében a 'minősítéshez' ('labelling') vezetnek, és ahhoz, hogy a személyiség deviánsként definiálja önmagát; a deviáns karrierok ebből következő felépülése, melyek lehetnek az elmebetegek vagy a rendkívül kreatív személyek, az elidegenedettek vagy a politikai aktivisták szubkulturái, a bűnözők formális szervezetei stb.; végül az ilyen csoportok reakcióinak visszacsatolódása közvetve vagy közvetlenül a szociokulturális struktúrába, amely hozzájárul annak differenciálódásához vagy dezintegrálódásához.” (13; 143–144)

A szóban levő deviancia és címkézés összefüggésével kapcsolatban Buckley is hivatkozik Thomas J. Scheff *Being mentally ill: A sociological theory* c. munkájára. (14) Az itt kifejtett elmélet körvonalait Buckley a következőképpen adja elő: „Különböző – biológiai, lélektani és/vagy szociális – okokból a legtöbb ember bizonyos időpontokban elkövet *jellegtelen* (residual) *szabályszegést*, vagy olyan szokatlan magatartást mutat, amelyet a társadalom bizonyos tagjai esetleg abnormálisnak vagy rossznak minősíthetnek. (A 'különböző okok' természetesen szükségessé tennék, hogy elmélyedjünk a feszültségleletkezés szociológiai és lélektani elméleteiben.) A jellegtelen szabályszegések többségét *letagadják*, nem minősítik vagy nem reagálnak rá, mintha nem lenne jelentőségük; ezáltal a szabályszegés nem amplifikálódik, átmenetivé és súlytalanává válik. Ugyanakkor azonban – attól függően, hogy milyen az egyén státusza, jellegtelen szabályszegése mennyire szembevetendő, mekkora a közösség toleranciája stb. –, a szabályszegő viselkedés és annak hatása a családra vagy a barátokra 'nyilvános krízishez' vezethet, amelynek keretében minősítik és az 'elmebetegség címkejét' (label) ragasztják rá. Az egyén számára jelentős személyek ilyen szociális reakciói, valamint az egyén szuggesztibilitása az ilyen stresszteljes életszakaszban, továbbá a mentális zavarban szenvedőnek a normális szocializációs folyamatban eltanult sztereotip viselkedésmódja együttesen hozzájárulnak ahhoz, hogy az egyén önmagát deviánsnak minősíti... Amennyiben ez a belső minősítés már zavart emberben történik, az illető önkontrollja tovább romlik, ennek nyomán nagyobb a valószínűsége a 'szokatlan' viselkedés újabb epizódjainak. Így tehát egy deviációt erősítő visszacsatolási kör jön létre, amely kölcsönhatás-sorozatot indít el az 'éntől' és annak viselkedésétől a jelentős környezeti személyek felé, majd e személyektől a nyilvánosság – például pszichiáter, bíró, háziorvos vagy aggódó szomszéd – felé, innen pedig vissza az egyén én-képzetére. Az én egyre inkább belemegy a nyíltan deviáns szerepviselkedésbe, ezt elősegíti az, amikor a pszichiáter például megpróbálja az én-szimptomásnak feltételezett egyén viselkedését beleilleszteni a hagyományos klinikai kategóriákba, és ennek során akaratlanul is jutalmazza, ha az a 'megfelelő' viselkedési szimptomákat és verbális reakciókat mutatja, és bünteti, ha az egyén megpróbálja tagadni deviáns szerepét. Ez is egyik lehetséges forrása a deviáció erősítésének, amely hozzájárulhat ahhoz, hogy az én végleg

stabilizálódják a karrier jellegű deviáns szerepben – a neurotikus vagy a pszichotikus szerepében.” (13; 145–146) (Az olvasó elnézését kérjük ezért a terjedelmes idézetért. Úgy véljük, hogy Buckley igen pontosan foglalta össze Scheff elméletének lényegét, és nem szükséges, hogy mi változtassunk ezen az összefoglaláson, vagy hogy újat adjunk. – Szerzők.) Megjegyezzük, hogy Szasz is nagy jelentőséget tulajdonít a deviancia-elméletnek és a labelling teóriának. (12; 494–497)

A fentiek szerint tehát a pszichiátriai betegség lényegét a „deviáns viselkedés” és a „címkézés” kölcsönhatása képezi. Ezek szerint a pszichiátriai betegség nem az agy funkciójaként létező tudatműködés zavara, pontosabban: nem az agy betegsége, és az ilyen fajta betegséget tulajdonképpen sajátos környezeti tényező, a „labelling”, a címkézés idézi elő és tartja fenn. Ebben a tekintetben az a mi véleményünk, hogy valóban: „A környezet, a társadalom, ill. az orvos által pszichiátriai beteggé történő nyilvánítás, minősítés igen lényeges. Ez a stigmatizáció, előítéleteken keresztül igen nagy mértékben befolyásolhatja a beteg életútját, gyógyulását, öngyilkosságba kergetheti azt, újabb, 'másodlagos' pszichiátriai betegség forrásává válhat (neurózis, reaktív depresszió stb.). *A hangsúly azonban ez esetben az 'újabb' jelzőn van.*” (15; 2470)

3. SZEREPIÁTSZÁS, CSALÁS, BOSZORKÁNYÜLDÖZÉS ES A PSZICHIÁTRIA

Ismét T. Szasz koncepciójára hivatkozunk.

A „szerepiátszás” azt jelenti, hogy hamis jogcímen behelyezkedünk valakinek a szerepébe. A *csalás* fogalmát olyan emberek viselkedésére használják, akiknek játékbeli tevékenysége eltér a helyes vagy megegyezésen alapuló szabályoktól. Pl. a szimuláció, a Ganser-szindróma és a hisztéria magában foglalja a csalás elemeit: előnyök növelése érdekében az adott személy megsérti a szabályokat.

Szasz szerint az elmebetegséggel és pszichiátriai kezelésével kapcsolatban kettős szerepiátszással találkozunk: „Egyrészt az úgynevezett pszichiátriai beteg játssza a beteg szerepét: a hisztériás úgy viselkedik, mintha testi beteg volna, és az orvosi játék szabályainak megfelelően igényli a 'kezelést'. Ehhez társulva a pszichiáterek és a pszichoanalitikusok – azzal, hogy betegek problémáit elfogadják, mint 'betegség' megnyilvánulásait – szintén szerepiátszának, orvosoknak tettetik magukat és a gyógyító orvos szerepét játsszák. Ez a szerepiátszási aktus azonban a betegek törekvéseitől függetlenül is végbemegy.” Továbbá: A legtöbb mai pszichiáter szerint a pszichiátria – beleértve a pszichoterápiát is – az orvostudomány egyik szakága. „Nekem azonban az a véleményem, hogy az orvosi pszichoterapeuták, akik orvosi kiképzést kaptak, csak látszólag olyanok, mint a többi orvosok – ugyanúgy, ahogyan a hisztériások is csak hasonlítanak a szervileg beteg emberekre. A pszichoterapeuta pusztán kommunikatív beavatkozásai és az orvos fizikai és kémiai akciói közötti különbség a két foglalkozási csoport között olyan szakadékot képez, amelyet az intézményes hasonlóság nem tud áthidalni... Ugyanezt el lehet mondani az orvosi képzettségű pszichoterapeutáról, akinek munkája ugyancsak lényeges mértékben eltér a sebésztől vagy a belgyógyásztól... Ugy gondolom, hogy most megérett az idő arra, hogy komolyan mérlegeljük annak a lehetőségét, hogy a pszichoterápia orvosi oldala annyira létezik, mint a mesebeli király ruhája, amelynek olyan finom

volt a szövése, hogy csak a legbölcsebb emberek voltak képesek meglátni. Azt állítani tehát, hogy a király meztelen, egyenlő volt az ostobaság bevallásával és sértés is volt . . .” (12; 499)

Az orvosi-pszichiátriai társasjáték a boszorkánysághoz hasonlít, ami a középkori keresztény élet-játék integráns része volt. (A pszichiátriai magyarázat szerint ugyanis a boszorkányok félreismert hisztériások – vagy egyéb pszichiátriai betegségben szenvedők – voltak.) A teológia olyan játékszabályokat írt elő, amelyeket lehetetlen volt megtartani. Így ezek megsértése, vagyis a család elkerülhetetlen volt, gyakorlatilag mindenkinek csálnia kellett. A magasabb társadalmi rangú emberek biztonságosabban tudtak csalni, mint az alacsony rangúak. A boszorkányok többsége a különösen hátrányos helyzetben levő szegény öregasszonyok közül került ki. A római katolikus egyház magas rangú tisztségviselői, akik maguk is megszegték a szabályokat, Isten – a fő játékos – nevében segítették azok üldözését, akikről feltételezték a csalást. A boszorkányok üldözése azt jelentette, hogy a szegény és jelentéktelen embereket feláldozták azért, hogy biztosítsák az uralkodó osztályok jólétét és biztonságát. A boszorkányvadászatok és a boszorkánypelek a társadalom biztonsági szelepeinek funkcióját töltötték be. „A jelenkori pszichiátriai gyakorlat egyes megnyilvánulásai – különösen azok az akciók, amelyek nem-önkéntes betegekkel és törvényszéki eljárásokkal kapcsolatosak – hasonló funkciót látszanak betölteni, mint a középkori boszorkánypelek. A teológiai vádló és a boszorkány közötti vita, küzdelem, szorosan párhuzamos azzal a küzdelemmel, amely az intézmény pszichiátere és az akarata ellenére odautalt elmebeteg között zajlik. Az előbbi mindig a győztes, az utóbbi mindig a legyőzött. Az elmebetegség koncepciója és azok a társadalmi akciók, amelyeket a koncepció nevében foganatosítanak, az orvosi és a pszichiátriai szakma önös érdekeit szolgálják, ugyanúgy, mint ahogyan a boszorkányság fogalma is a teológusok érdekeit szolgálta, akik Isten nevében cselekedtek. Ahogyan a múltban a teológiai társasjáték a 'népek ópiuma' volt, úgy ma az orvosi-pszichiátriai társasjáték a mai ember ópiuma. Mindegyik társasjáték társadalmi 'nyugtatószer' funkcióját tölti be azáltal, hogy levezeti az interperszonális és a csoportok közötti feszültséget.” (12; 494–497)

Ez a gondolatmenet és ez az idézet is világosan tanúsítja az *antipszichiátria* pszichiátria-ellenességét; itt is kitűnik, hogy az antipszichiátria szerint a pszichiátriai betegség nem más, mint interperszonális és csoportok közötti feszültség megnyilvánulása, és hogy – a betegségfogalom hagyományos értelmében – nem tekinthető betegségnek.

Hangsúlyozzuk, hogy nézetei alapján Szaszt mi az antipszichiátria szélsőséges képviselőjének tartjuk. Más „antipszichiáterek” mérsékeltbben képviselik ezt az irányzatot. De kötelességünk megemlíteni egy olyan véleményt is, mely szerint Szaszt nem lehet antipszichiáterként besorolni, klinikusként a szisztéma rabja marad” – olvashatjuk Juan Obiolsnak Franco Basagliával, az olasz antipszichiátria egyik élharcosával készült interjújában. (16; 34)

*

Az antipszichiátria bírálata számos könyv, tanulmány vagy cikk tárgyát képezi. Ezek főként szaktudományos (orvosi, pszichiátriai) szempontból bírálják ezt az irányzatot. Az olvasó figyelmét először is H. M. van Praag *The scientific foundation of anti-psychiatry* c. tanulmányára irányítjuk. (17)

Tanulmányának bevezetőjében H. M. van Praag hangsúlyozza, hogy az antipszichiátriának nincs pontosan definiált tartalma, és az „antipszichiátereknek” nincs jól körülhatárolt programjuk. A közös vonás: az ún. orvosi modell és az erre épülő gyógymódok elutasítása. *Az antipszichiátria centrumát a labelling-teória képezi, ezen áll vagy bukik az egész mozgalom.* Tekintettel arra, hogy az elmélet, ill. az elméleti megalapozás és a tapasztalati kutatás az antipszichiátriának „gyenge oldala”, a szerző – a labelling teóriából kiindulva – maga állított fel néhány jellemző tézist (amelyek megalapoznák az antipszichiátriát), és ezeket összevetette a tapasztalati adatokkal (amelyek igazolhatnák a téziseket). A célpont: a labelling-teória, amelyet szociológusok dolgoztak ki általános viselkedés-zavarok eredetének kutatására.

A szerző által vizsgált tézisek a következő kérdésekkel, ill. témákkal kapcsolatosak: Túl könnyen címkézik-e betegnek a primer deviáns viselkedést mutató személyt? Van-e lényeges különbség az elmebeteg és a normális személyiség között? Milyen összefüggés van a stressz és az abnormális viselkedés között? Gyógyászati intézmény-e az elmeegógyintézet? Labelling és kórházi ápolás. Labelling és megbélyegzés.

Az első tézis: „A primer deviáns viselkedés általában nem nagy jelentőségű. Az 'elmebeteg' címke többnyire olyan viselkedésre vezethető vissza, amely alig különbözik a 'normálistól'. A 'morbifikáció' folyamata addig nem kezdődik el, amíg e viselkedést a nyilvánosság nem tekinti abnormálisnak. A másodlagos patológia alig fejlődik ki, ha figyelmen kívül hagyják a primer deviáns viselkedést.”

A szerző által folytatott vizsgálatok során nyert adatok cáfolják ezt a tézist: a környezet nem fokozza, hanem inkább mérsékelni igyekszik a viselkedés-zavarral kapcsolatos labelling-et és stigmatizációt. Ismert példa az alkoholszenvedély. Az alkoholizmus esetében gyakran hosszú idő telik el a kezdeti fázis és a diagnosztizálás között, amikor is azok, akiknek közük van az ügyhöz (a páciens, a rokon, az orvos és mások) inkább tagadni próbálják a szomorú valóságot. Persze, nemcsak ilyenfajta szenvedély-betegségről van szó. A probléma szempontjából igen érdekes az, hogyan szemléli a feleség a férj elmebetegségét. A megfigyelt esetekben a feleség minden elképzelhetőt megtett, hogy a férj viselkedését normálisnak tüntesse fel. Amikor ez végül is lehetetlenné vált, arra törekedett, hogy kisebbítse a betegség jelentőségét. Általában a férj viselkedése már azelőtt zavart volt, mielőtt a feleség kérte a gyógykezelést, de a feleség még ekkor is tagadni próbálta, hogy egyáltalában elmebetegségről van szó. Érthető, hogy a „közel álló” (a feleség pl.) az, aki utolsónak fogadja el a „címkézést”, de nincs bizonyíték arra, hogy mások könnyebben „stigmatizálják” a beteget. Továbbá: skizofrén betegek gyógykezelése során végzett megfigyelések tanúskodnak az orvosi modellel való megegyezésről és a gyógyítás szavatoltságáról. Egyáltalában: Nincs arra bizonyíték, hogy túl könnyen bélyegeznék meg a kisebb viselkedés-zavarokat, és hogy türelmetlenül sürgetnék vagy eldöntenék a gyógykezelést. (Megjegyezzük: hazai és külföldi vizsgálatok adatai mutatják, hogy skizofrén betegek első ízben rendszerint későn kerülnek gyógyintézeti felvételre, míg később egyre kisebb ok elegendő, hogy a környezet sürgesse az intézeti kezelést.)

A fentiekhez hasonlóan cáfolja van Praag a többi lehetséges tézist is. Végül azokról a *károkról* szól, amelyeket az antipszichiátria idéz elő a pszichiátriai kutatás és a gyógyítás leértékelésével, diagnosztizálás- és hospitalizálás-ellenességével stb. Nem tagadja az antipszichiátria ösztönző-jellegét, azt, hogy ez az irányzat – bár erősen eltúlozva és az egyéb összefüggésekből kiragadva – a környezeti feltételekre és az emberek közötti viszonyokra

irányítja a pszichiáterek figyelmét. Hangsúlyozza azonban az egyéb feltételek figyelembevételének fontosságát, azt például, hogy *a pszichikai funkciók mindenkori előfeltétele a működő agy*. Szerinte „a viselkedés-zavart az exogén stimulusok és az individuális (pszichológiai és biológiai) reakcióképesség közötti kölcsönhatás eredményezi”, az utóbbit viszont „az egyén genetikai ’felépítése’ és az élettapasztalatok határozzák meg”. (17; 136) (H. M. van Praag tanulmánya terjedelmes irodalomjegyzékkel zárul.)

A hazai irodalomban is jelentek meg olyan írások, amelyek bírálják az antipszichiátriát. Ezek között Böszörményi Zoltán cikke – van Praagéhoz hasonlóan – az antipszichiátria *tudományellenességére* mutat rá. (18) Simkó Alfréd a klinikai pszichiátriával szemben kibontakozott kritikus kampány megjelenésének okait, körülményeit, mozgatóit, szemléletének elvi és gyakorlati vonatkozásait tekinti át. (2) Fenyvesi Tamás a skizofréria fogalmának válságát elemezve bírálja az antipszichiátriát. (3) Szilárd János és Temesváry Beáta írásai is részben ezt a célt szolgálják. (15) (19)

Az antipszichiátria filozófiai-világnézeti és metodológiai tartalma szükségessé teszi, hogy filozófiai szempontból is értékeljük ezt az irányzatot.

II

Az antipszichiátriái irányzat mélyén – az előbbi elemzésre támaszkodó meggyőződésünk szerint – egyfelől egy olyan filozófiai elképzelés rejtőzik, amely a viselkedést végeredményben elszakítja az agytól; ez az irányzat másfelől egy mechanikus materialista és metafizikus (antidialektikus) szemléletmódra épül.

Láttuk: az antipszichiátria prominens képviselői szerint az elmebetegség *mítosz*, a pszichés anomália nem az agy betegsége, a deviáns magatartás nem áll oksági kapcsolatban az aggyal. Vagyis az antipszichiátria tagadva az elmebetegségnek mint a pszichés funkció zavarának az agyi mechanizmusokkal való kapcsolatát, *elszakítja a pszichiátriái betegséget az agytól*, és ezzel bizonyos lépéseket tesz visszafelé, a pszichikumnak egy idealista felfogása felé. Továbbá: Az antipszichiátriát a pszichés jelenségek egyoldalú (csakis a társadalmi környezettől, pontosabban: az interperszonális zavaroktól függő) determinált-ságának koncepciója jellemzi. Vezéreszméje az az elképzelés, hogy a környezeti hatás mechanikusan, az egyéb feltételek hozzájárulása nélkül hozza létre, váltja ki azt az állapotot, amelyet a klinikai pszichiátria pszichiátriái betegségnek nevez. A társadalmi környezet szerepének mértéktelen felnagyítása és eltorzítása, valamint a többi alapvető tényező elhanyagolása *antidialektikus gondolkodásmódról* tanúskodik, olyanról, amely mechanikus materializmushoz, innen pedig – mint jeleztük – idealizmushoz vezet (hiszen az egyoldalúan a társadalmi közege visszavezetett pszichés jelenségeket az antipszichiátria elszakítja az agytól).

Ujra hangsúlyozzuk: *az antipszichiátria pozitívumának tartjuk azt* – ami a szociálpszichiátriái irányzatoknak különösen nagy érdeme –, *hogy a környezeti, társadalmi tényezőkre és a pszichiátria embertelen módszereinek kiküszöbölésére irányítja a pszichiáterek figyelmét*. Nézetünk egybevág H. M. van Praag, H. S. Akiskal és M. McKinney nézeteivel, akik a radikális irányzatok – köztük az antipszichiátria – „szentizáló” szerepét emelik ki, vagyis azt, hogy olyan jelenségekre (tolerancia, stigmatizáció) hívják fel a figyelmet, amelyek kihatnak a beteg további sorsára. (17; 134) (21)

Az antipszichiátria létrejöttében meghatározott ismeretelméleti és társadalmi okok játszottak szerepet, amelyekre érdemes felfigyelni.

A főbb ismeretelméleti okok: a) *Viszonylag keveset és ellentmondásosat tudunk a pszichiátriai betegségekről.* (Azonban, amit tudunk, az lényegesen több annál, amit néhány évtizeddel korábban tudtunk.) b) *E tudás alkalmazását diagnosztizálási nehézségek korlátozzák.* Sokszor hiányoznak az „egzakt” diagnosztikai módszerek. A viselkedés (általában deviáns viselkedés) a jelenség-szintet mutatja, ami nem mindig esik egybe a lényegi szinttel. A diagnosztika az intrapszichés folyamatokra gyakran csak a beteg szubjektív panaszából következtet. – A diagnosztizálás más területeken is lehet problematikus, de a pszichiátriai betegségek esetében fokozottabban jelentkezik a nehézségek. Ezeket illusztrálva és az e nehézségekből fegyvert kovácsoló „antipszichiáterekeket” bírálva Böszörményi Zoltán már idézett cikkében (18) a Rosenhan-féle kísérletekre hivatkozik. Rosenhan és társai az orvosok nemtörődömségét, rutinszerű kórismézésüket és a nozológiai fogalmak dogmatikus használatát akarták bebizonyítani. Pszichésen egészségesekből álló álbeteg csoportot alakítottak. A csoport tagjai különböző elmeintézetekben önként jelentkező panaszként említve, hogy bizonytalan jellegű hangokat (mint pl. „üres”, „tomp”) hallanak. Életrajzi adataikban félrevezető információt nem közöltek. Felvételük után normális magatartást tanúsítottak, betartották az utasításokat, csak a gyógyszereket nem szedték be, egyébként mintabetegként viselkedtek és mielőbbi elbocsátásukat kérték. A pszichés kórtünetek teljes hiányában hamarosan mint „remisszióba került skizofrén” betegeket bocsátották el őket. Rosenhan ellenpróbát is végzett: Egyik neves elmeklinika vezetőjével (kinek munkatársai tudtak az előző kísérletről) közölte, hogy náluk is fognak álpáciensek jelentkezni. Valójában egyetlen szimulánst sem küldött hozzájuk. Az eredmény mégis az volt, hogy a 193 ez idei beteg közül 41-et a személyzet legalább egy tagja álbetegnek vélt, 23-at legalább egy pszichiáter ezzel gyanúsított, 19-et pedig egy pszichiáter és egy másik team-tag is. E kísérlettel kapcsolatban Böszörményi megjegyzi, hogy alig akad pszichiáter nálunk vagy a szomszédos országokban, aki ennek az USA-ban végzett kísérletnek megfelelően csupán „hanghallás” alapján skizofréniát kórismézne. A neves biológiai pszichiátert, Ketyt idézi: ha valaki csirkevért inna, utána egy belosztályon gyomorfájdalmakkal jelentkezne és kihányná a megivott vért, senki sem nehezményezné, hogy az orvos vérző gyomorfekélyre gyanakodott és felvette a jelentkezőt. Általában pedig: diagnosztikai tévedésektől az orvostudomány egyetlen ágazata sem mentes, azok sem, amelyeknél a kórismezés egzakt laboratóriumi, szövettani stb. leletekre is támaszkodhat. c) *Az ismeretelméleti nehézségek, így a tudás elégtelensége és a diagnosztizálási nehézségek adott esetben – a kutató beállítódásától, szemléletétől függően – a környezeti hatás vagy éppenséggel az interperszonális zavarok szerepének felnagyítására és abszolutizálására csábítanak.*

Az említett tudáselégtelenség és a diagnosztizálási nehézségek azonban nem indokolhatják eleve azt, hogy hátrat fordítsunk az ún. hgyományos vagy klinikai pszichiátriának. A valamennyire következetes tudományos eljárás más irányt követel! A hiányos tudást a pszichiátriai betegségek tudományos vizsgálatának útján kell kiegészíteni. A diagnosztizálási nehézségek sem leküzdhetetlenek. A pszichiátria fejlődése és a pszichiáterek jobb felkészítése lényeges változást eredményezhet a szóban levő betegségek kórismezésében és gyógyításában. Továbbá: az ismeretelméleti okok leküzdésében jelentős szerepe lehet egy *dialektikus* materialista gondolkodásmódnak, amely metodológiai tartalmával is elősegít-

heti azt, hogy a pszichiátriai betegségeket *valóságos, sokoldalú összefüggéseikben* vizsgálják.

Az említett ismeretelméleti okok az antipszichiátriai elképzelések megjelenésének, ill. eluralkodásának csak a lehetőségét teremtik meg. E lehetőség valóra válásában igen nagy szerepe van a *társadalmi okoknak*. Ezek megértéséhez lényegesen hozzásegít Sz. K. Roscsin *A pszichológia alkalmazása a kapitalista társadalom szociális kontrollja rendszerében* c. tanulmányában. (22)

Hol kereshetjük az antipszichiátriai irányzat létrejöttének és elterjedésének társadalmi okait? *a)* Az utóbbi évtizedekben az USA-ban és sok más, iparilag fejlett országban bonyolultabbakká váltak a gazdasági és a társadalmi viszonyok, rosszabbodtak az életfeltételek. Mindezek jelentős mértékben *hozzájárulnak* a pszichiátriai betegségek kifejlődéséhez és ahhoz, hogy egyre több ember vesz fel a pszichopatakéhoz hasonló magatartásformát. A kapitalista társadalom politikai és ideológiai válságának olyan új szimptomái jelentkeznek, mint a vandalizmus és az erőszak, a narkómia-járvány, az elidegenedés-érzet, a miszticizmus, az új irracionalizmus és egyebek. *b)* Ezek a jelenségek a pszichológiai, a szociálpszichológiai és a pszichiátriai kutatások tárgyává válnak. A kutatók egyre több figyelmet fordítanak a deviáns magatartásformák és a társadalmi anomáliák kapcsolatára. A társadalmi válság *elmélyülésének*, valamint a felszínre kerülő pszichiátriai esetek és az életfeltételekhez való alkalmazkodás által kikényszerített deviáns magatartásformák *elszaporodásának* párhuzamára épül az a diagnózis, amely szerint elsősorban a társadalom a beteg és a társadalmat kell meggyógyítani. Ez a párhuzam, ill. ez a diagnózis azonban a pszichiátriai betegségek esetében lehetővé teszi a *társadalmi* és a *klinikai* diagnózis azonosítását, ill. ezeknek egymással való felcserélését: úgy tűnhet – és ez a Mill-féle „párhuzamos változások módszere” segítségével éppenséggel igazolható is –, hogy társadalmi rendellenességek képezik a pszichiátriai betegségek egyedüli okait; más oldalról pedig a kétféle diagnózis felcserélése megkönnyíti annak a hamis tételnek az elfogadtatását, hogy *a társadalmi problémák az emberi tökéletlenségekből erednek*, hogy a gazdasági és a politikai nehézségekben, bajokban nem a társadalom gazdasági, politikai és szociális berendezkedése a „bűnös”, hanem az ember, az emberi teljesség hiánya. *c)* Az uralkodó kizsákmányoló osztálynak és a kormánynak érdekében áll a problémáknak és az okoknak ez az azonosítása, ill. felcserélése. A kapitalizmus politikai és ideológiai válságának említett új szimptomáit nem tudja a hagyományos eszközökkel – politikai propagandával és agitációval, rendőri kényszerrel vagy a vallás segítségével – eltüntetni, ill. leküzdeni. Rendelkezésre állnak azonban a szociológia, a szociálpszichológia, az alkalmazott pszichológiák és a pszichiátria bizonyos eredményei és eszközei. A szóban levő társadalmi és klinikai problémák felcserélhetőségének lehetőségéből következik, hogy a burzsoá ideológia szempontjából nem tetsző magatartási formákat pszichopatológikusoknak lehet minősíteni – elmosva a határokat és a különbségeket az eltérő deviáns magatartásformák között. Felszínre kerülnek az állam terapeutikai törekvései, amelyek – „a társadalmi problémák az emberi tökéletlenségből erednek” tételnek megfelelően – elsősorban a szociálpszichológia és a pszichiátria ún. organikus koncepcióihoz kapcsolódnak. *d)* Az említett tudományok egyes képviselői tudatosan vagy akaratok ellenére, elismerésvágytól fűtve (hogy „méltók legyenek szakmájukhoz”, vagy hogy jutalmat kapjanak), vagy az ún. instrumentum-törvény hatására (pl. a biológusnak szakmájából következően biológizálnia, a pszichológusnak pedig pszichologizálnia kell a társadalmi jelenségeket) „bele-

mennek a játékba”, és támogatják az említett törekvéseket. Ezzel kapcsolatban Roscsin példaként hivatkozik arra, hogy L. J. West amerikai pszichiáter az USA-beli nonkonformista fiatalokat a lázongók három kategóriájába sorolta: az elsőbe tartoznak a „zöldek”, a narkománok, a másodikba a „vörösök”, a forradalmárok és a harmadikba a „feketék”, a radikális néger szervezetek tagjai. Ily módon a narkomán betegek és a demokratikus átalakulásért, valamint a négerrek jogaiért harcolók csak abban különböznek, hogy a patológikus esetek különböző fajtáit jelenítik meg. Hasonló politikai és ideológiai funkciójuk van – képviselőik szubjektív szándékától függetlenül – azoknak az elméleteknek, amelyek a társadalmi bajokat az emberi teljesség hiányára vezetik vissza.

A fentebbieket figyelembe véve megérthetjük és méltányolhatjuk, sőt jogosnak is tarthatjuk Szasz és eszmetársai tiltakozását. Szasz – humánus eszmék által vezérelve – egyidejűleg küzd azok ellen, akik elszakítják az elmebetegséget a társadalmi okoktól és a társadalmi háttértől, és azok ellen, akik támogatják a kormányzás terapeutikai törekvéseit. A társadalmi tényezők szerepét hangsúlyozva és a kormányzás terapeutikai törekvéseit bírálva (11; 248) – és egyáltalában az antipszichiátriai eszmék néhol igen szellemes kidolgozásában – azonban Szasz (és az antipszichiátriai irányzat sok más híve) igen súlyos hibát követett el: a társadalmi és a klinikai szempontokat összekeverve, és a pszichiátriai betegségek társadalmi okainak jelentőségét túlhangsúlyozva, *a politikai-ideológiai bírálatot is összekeverte a szakmai bírálattal*. A politikai-ideológiai és a szakmai aspektusokat sohasem szabad összekeverni vagy felcserélni. Megjegyezzük, hogy ehhez hasonló hibát vétettek egyes marxisták is, amikor a szociálpszichológia bírálatában felcserélték, ill. azonosították a bírálat különböző szempontjait. E témát vizsgálva írta Pataki Ferenc: „Midőn e tudományág (ti. a szociálpszichológia – *Szerzők*) egészének vagy valamely kutatási irányzatának, iskolájának társadalmi beágyazottságát és *társadalmi funkcióját*, valamint – akár világosan megfogalmazott, akár csupán hallgatólágoosan előlegezett – elméleti-ideológikus előfeltevéseit vagy következtetéseit vizsgáljuk, e művelettel egyúttal még semmiképpen sem végezzük el szűkebb *szaktudományos* eredményeinek (immanens) kritikáját. Legfeljebb a szaktudományos eredmények körére, általánosíthatóságára vonatkozóan teszünk bizonyos megállapításokat. Módszertanilag rendkívül fontosnak ítéljük, hogy e kétfajta (jöllehet egymástól természetesen nem független) elemzési és bírálati nézőpont elkülöníthetőség, mivel önkéntelen vagy szándékolt felcserélésük . . . számos zavar forrása lehet. Valamely szociálpszichológiai irányzat ideológikus és manipulatív funkcióinak bírálata (hacsak nem szintiszta ideológikus illúzióról van szó, de ez ma már kevéssé fordul elő) nem merítheti ki egyúttal az irányzat *szaktudományos* minősítését, s viszont . . .” (23; 10) Nem lehet nem egyetérteni az idézett megállapítással.

Az antipszichiátriai irányzat filozófiai tartalmának, valamint ismeretelméleti és társadalmi okainak elemzése arról győz meg bennünket, hogy ez az irányzat a pszichiátriai betegségek organikus természetének vizsgálatában tulajdonképpen az agy és a tudat kapcsolatának mechanikus materialista elképzelése ellen lép fel, amikor tagadja, hogy a tanult viselkedés is úgy kapcsolódik az agyhoz, mint az alacsonyabb rendű viselkedési formák („az agy és a magatartás nem áll egymással egyszerű oksági kapcsolatban”). Mivel azonban maga is a tudat determináltságát leegyszerűsítő, mechanikus materialista eszmét képvisel, nem tud felemelkedni a *dialektikus* materializmushoz, nem képes a maguk sokoldalúságában elemezni a pszichés anomáliákat.

Az antipszichiátriai irányzat mélyén rejlő tudatfelfogást elemezve megkíséreljük *felvázolni* 1. „a tudat az agy funkciója” tétel mai tartalmát és 2. a tudat determináltságának sokoldalúságát.

1. *Mit jelent ma az a tétel, hogy „a tudat az agy funkciója”?* A. R. Lurija szerint az emberi pszichikus tevékenység agyi alapjainak vizsgálatában három alapvető koncepció alakult ki a pszichofiziológia története során. (24) (25) (26) (27)

Az egyik a „*szűk lokalizacionalizmus*” koncepciója, amely szerint a pszichikus funkcióknak saját, állandó „agy szervek” felelnek meg, és valamiféle „izomorfizmus” van a pszichikus folyamatok és az őket létrehozó agyi szubsztrátum között. Már F. A. Gall, a kitűnő anatómus, de nagy fantasztá tökéletlen megfigyelések és spekulatív következtetések alapján úgy tartotta, hogy az agykéreg egyes elszigetelt területei nemcsak a szenzoros vagy motorikus funkciók központjai, hanem olyan képességekkel is rendelkeznek, mint pl. a gyermekszertet, a szülők tisztelete, az „emelkedett” érzések, a „tulajdonérzet”. Később az agy finomabb morfológiájának fejlődése, a fiziológiai kísérletezés és a klinikai megfigyelések sok olyan adatot szolgáltatottak, amelyek a szóban levő koncepció alátámasztását szolgálták. Megszületett az a gondolat, hogy az agykéregnek olyan központjai vannak, mint pl. az írás központja, a számolás központja stb. Végül olyan hatalmas anyag halmozódott fel, hogy K. Kleist német pszichiáter 1934-ben már megpróbálkozott az emberi agykéreg teljes „funkcionális térképének” felrajzolásával, megjelölve azokat a helyeket, ahol pl. a szavak és mondatok megértése, a számképzetek, az aktív gondolkodás vagy a „személyes szociális és vallásos Én” helyezkedik el. Megfigyeléseiből a kutatók – mellőzve a pszichikus folyamatokban keletkezett zavarok struktúrájának alapos vizsgálatát – azt a következtetést vonták le, hogy ha az agy bizonyos gócos sérülése esetén zavar lép fel egy bizonyos funkcióban, ez azt jelenti, hogy a szóban levő funkció az adott területen van lokalizálva. Ennek az irányzatnak a hívei abból indultak ki, hogy *mind az elemi, mind a magasabb funkciókat az agy szűken körülhatárolt területei közvetlen funkcióinak kell tekinteni.*

A lokalizációellenes irányzat hívei (K. Goldstein, K. Lashley) – egyetértve azzal, hogy az elemi funkciók az agy pontosan körülhatárolt területeihez kapcsolódnak – *azt gondolták, hogy a magasabb tudati folyamatok nem az agy egyes területeinek, hanem az agynak mint egésznek a funkciói, és ezeket a funkciókat közvetlenül az „agy tömegével” kapcsolták össze.* Ez a felfogás az agy funkcióját tagolatlan és egynemű idegszövet tömegének működéseként képzelel el, és a magasabb funkciók károsodását leggyakrabban „általános agyi szimptomának” tekinti, amely csak a sérülés súlyosságát tanúsítja, de nincs semmiféle topikus jelentősége.

A pszichikus tevékenység agyi alapjainak vizsgálatában Lurija egy harmadik tant, *a pszichikus funkciók dinamikus lokalizációjának tanát* találja elfogadhatónak, korszerűnek és termékenynek. E tan alaptétele a következő: „*a magasabb pszichikus funkciók lokalizációja az agykéregben rendszerjellegű*”. (26; 105) Ez azt jelenti, hogy a magasabb pszichikus funkciók hosszas társadalmi-történelmi fejlődés eredményei; az emberek tárgyi tevékenységének hatására, egymással való érintkezésük folyamatában alakulnak ki; s gyakorlatilag mindig a kéreg közösen, összerendezetten működő zónáinak komplexumára támaszkodó bonyolult funkcionális rendszerek. (25; 80)

Az agyat és a pszichikumot kutató tudományok fejlődésének eredményeképpen a pszichikus folyamatok természetéről és felépítettségükről alkotott nézetek gyökeresen megváltoztak.

A *vizuális észlelést* régebben a regehártya és az agykéreg látóközpontjainak viszonylag egyszerű funkciójaként fogták fel. Ma már azonban világossá vált, hogy a tárgy észlelésében, a látottak belső képmásának kialakulásában a szemmozgásnak is szerepe van, hiszen az ember szemmozgás segítségével választja ki a tárgy legtöbb információt hordozó pontjait. Kiderült, hogy a vizuális benyomások kódolásában a beszédrendszer is részt vesz, sőt a tárgyat bizonyos kategóriába besoroló gondolkodás is jelen van ebben a folyamatban; bebizonyosodott, hogy a vizuális észlelés gyakran annyira megközelíti a szemléletes gondolkodást, hogy igen nehéz, szinte lehetetlen megvonni közöttük a határt. (25; 81)

A *szándékos mozgás* neurológiai mechanizmusai is egyszerűnek tűntek 70–80 évvel ezelőtt: feltételezték, hogy ez a gyrus centralis anterior ötödik rétegében, azaz a motoros kéregben levő óriás piramissejtek funkciója. N. A. Bernstein kutatásai – összhangban L. A. Orbeli, P. K. Anohin, G. Liepmann, O. Foerster és mások adataival – azt bizonyították, hogy a mozgások tartós irányítása csak az afferens impulzusok állandó közreműködésével lehetséges. Ezek egyesülve hozzák létre az *afferens mezőt*, s ez biztosítja a mozgás szükséges sémáját és azoknak a beidegzéseknek a plasztikus korrekcióját, amelyek elengedhetetlenek ahhoz, hogy a motoros impulzusok pontosan a kívánt hatást váltsák ki. Ezek az afferens mezők különböző struktúrát öltenek a mozgások felépítésétől és annak a „motoros” feladatnak a jellegétől függően, amelyet az adott mozgásnak meg kell oldania. Ha a mozgás bonyolult szinergia jellegű (mint pl. az úszás, a tánc), az afferens szintézisben a kinesztéziás afferenciák játszanak vezető szerepet. Amikor a mozgás bizonyos térbeli pontosságot igényel (lokomóció, célba dobás), akkor a külső koordináták rendszerében való tájékozódást biztosító térbeli szintézis foglalja el a vezető helyet. Azokban az esetekben, amikor a mozgás tárgyi jelleget ölt, a megfelelő tárgy szintetikus képmása határozza meg a cselekvést. A „szimbolikus mozgásokban” (a rajzban, az írásban) pedig összetett afferens szintézisek játszanak meghatározó szerepet. E bonyolult funkcionális rendszerek működésében és sikeres afferens szintéziseiben a (csupán a motoros aktus „kimenetét” képező) gyrus centralis anterior mellett sok más kérgi zóna is részt vesz. Ilyenek: a kéreg posztcentrális területei (ezek a látási-térbeli szintézisekért felelősek), a kéreg premotoros részei (ezek biztosítják a kinesztéziás szintéziseket), a kéreg parieto-okcipitális részei (amelyek az egymást követő impulzusok egységes „kinetikus dallamba” való szintetizálásában vesznek részt), s végül az agy homloki részei (funkciójuk, hogy alárendelik a mozgásokat a kezdeti szándéknak és összegegyeztetik azzal a cselekvés eredményét). Bármelyik említett terület sérülése az akaratlagos motoros aktus károsodásához vezethet, és az akaratlagos motoros aktus károsodása e zónák bármelyikének sérülése következtében sajátos, más károsodástól eltérő lesz. (25; 82–84)

Az *írás* még az előzőeknél is bonyolultabb folyamat. Száz évvel ezelőtt habozás nélkül tekinthették a bal oldali premotoros zóna középső részében levő ún. Exner-központot az írás központjának, hiszen amikor írunk – úgy gondolták –, ez azt jelenti, hogy kézzel gondosan kiszámított mozdulatokat végzünk és – a jobbkezeseknél – a kéz izmainak mozgató központja (a legújabb tankönyvek szerint is) a bal premotoros zóna középső részében van, a finomabb mozdulatok pedig ennek a zónának a másodlagos, azaz fejlettebb részeivel kapcsolatosak. Az írás azonban nemcsak finom kézmozgatást kíván. Ha

nem másolunk, hanem egy saját magunk által kigondolt szót írunk le, akkor először is „hallanunk” kell a hangokat, azt, hogy pl. az első hang nem „z”, hanem „sz”, a második pedig nem „a”, hanem „ó” stb. A probléma lényege itt nem általában a hallással kapcsolatos. A kutya is rendelkezik a hallás kiváló tulajdonságaival, de az emberi nyelv fonémáit képtelen felfogni. Arról van szó, hogy *az emberi hallást társadalmilag kialakult beszédrendszer szervezi*, az állatokét pedig a számukra jelentős tárgyakkal kapcsolatos hangok biológiai értelme; azaz: az állatok a számukra biológiai szempontból jelentős hangokat „szűrik ki” (a macska pl. az egércincogást), az emberek pedig azokat a hangokat, amelyek egyik vagy másik nyelv fonematikus rendszerétől függenek. Pl.: Az orosz nyelvben a szavak jelentése nagyban függ a magánhangzóktól: mul (öszvér), mol (móló) és mel (kréta) – ezek különböző szavak az orosz nyelvben. A török nyelvekben a magánhangzó változhat, a szó mégis ugyanaz marad: man, min és men – egyaránt azt jelenti, hogy „én”. A kemény és a lágy „l” az orosz fül számára lényegesen különbözik, de a német szempontjából ennek nincs jelentősége. Az orosz számára a magánhangzó hosszúsága nem fonematikai ismertetőjegy, az angol számára viszont ez egyike a leglényegesebbeknek. A vietnami nyelvben a „ba” szónak a tónustól függően hat jelentése van; az európai ember ezeket alig tudja egymástól megkülönböztetni stb. stb. Azaz: sajátos ismertetőjegyek „szervezik” az emberi hallást a nyelvnek abban a rendszerében, amelyben az egyén felnő. A finom kézmozdulatok elindításához tehát először is hangelemzés szükséges. Ez a halántéki kéreg segítségével lehetséges: a beszéd fonematikai egységeinek elemzése (a jobbkezeseknél) a bal halántéki kéreg másodlagos mezőinek közreműködésével történik. E kérgi területek sérülése esetén a beteg megőrzi elemi hallását, de az egymáshoz közelálló fonémákat nem tudja megkülönböztetni, ill. anyanyelvének hangjait ugyanolyan nehezen különbözteti meg, mint az egészséges ember a számára ismeretlen fonémarendszer által meghatározott idegen nyelv hangjait. A fonematikus hallás sérülése az írásban is tükröződik: a beszéd hangösszetételének elemzésében bekövetkezett károsodás nem teszi lehetővé a leírandó szó hangokra való bontását, és így a beteg hibákat követ el az írásban is. Ha a hangok fonematikus elemzése rendben van, ez még nem elegendő az íráshoz. Szükség van a hangok kinesztetikai, mozgási elemzésére is. Ebben, miként a hangképzésben is, a nyelv mozgása is részt vesz. Érthető tehát, hogy a posztcentrális zóna alsó területeinek károsodása lehetetlenné teszi a beszéd kinesztetikai analízisét. De a hangok fonematikus elemzése és a beszéd kinesztetikai analízise együttesen sem elég az íráshoz. Elengedhetetlen, hogy a fonémát és az artikulémát grafémává (betűvé) változtassák. Ebben az agykéreg fali-nyakszirti részei működnek közre, ugyanis a nyakszirti részen van a látási analizátor kérgi végződése, a térbeli analízisben pedig a fali részeknek van szerepük. Ha ezek a részek sérültek, akkor az ember továbbra is kitűnően hall és kitűnően ejti ki a hangokat, de nem tud térben tájékozódni, és problematikusá válik számára, hogy hol van a jobb és hol a bal oldal; az „o” betűt helyesen írja le, de nem tud boldogulni pl. a „p” vagy a „q” betűvel, azaz: írásának térbeli organizációja károsodik. De haladjunk tovább. Mi általában nem egyes, különvett betűket, hanem szavakat írunk le, azaz pl. először leírjuk az „sz” betűt, majd az „a”-t, ezután a „v”-t, az „a”-t, a „k”-t és így tovább. Nyilvánvaló, hogy az írás során össze kell kapcsolni az egyes aktusokat. Ezt az agy premotoros részei valósítják meg. Ha ezek a részek sérültek, akkor a beteg nem tud áttérni a következő betű írására, bár tudja, hogy át kell térnie. Továbbá: mi általában nem különvett szavakat, hanem mondatokat, többé-kevésbé átgondolt szöveget szoktunk írni,

azaz, az írás folyamatát meghatározott programnak vetjük alá. Ezt a funkciót az agy frontális lebenyei végzik. Sérülésük esetén sikertelen az egységes program szerinti cselekvés: az egyes aktusok elkülönülnek egymástól, egyik vagy másik feleslegesen ismétlődik, értelem nélkülivé válik. Végül: az írás funkciójának bonyolultságát az írás különböző típusai is tetézik. Ha két ember agyának azonos részei, pl. a halántéklebeny sérül meg, és az egyik ember orosz, a másik kínai, akkor az előbbi nem tud írni, az utóbbi viszont éppen úgy ír, mint ahogyan sebesülése előtt írt. Ennek az a magyarázata, hogy a kínaiak hieroglifa-írást használnak. Érthető tehát, hogy a kínai sebesült a hallási analizátor károsodása esetén is tud írni. Ha viszont ugyanígy sebesül meg egy japán (jobbkezes esetében a bal oldali halántéki részen), akkor annak írása csak részben károsodik, részben megmarad. Ennek oka az, hogy a japán írás részben szótagoló írás, részben pedig hieroglifa-írás. Hallási analízis hiányában tehát az előbbi károsodik, az utóbbi pedig – az egyéb feltételek megléte esetén – megmarad. (28; 65–67) (29; 29–37)

A fentiekből is kitűnik, hogy a szűk lokalizacionalizmus tanát és ellentétét, a „globalizmust” a pszichikus funkciók dinamikus lokalizációjának tanával kell felváltani. Említettük már, hogy ez utóbbi elmélet szerint a magasabb pszichikus funkciók hosszas társadalmi-történelmi fejlődés eredményei; az emberek tárgyi tevékenységének hatására, egymással való érintkezésük folyamatában alakulnak ki; s gyakorlatilag mindig a kéreg közösen, összerendezetten működő zónáinak komplexumára támaszkodó bonyolult funkcionális rendszerek.

Az új szemléletmód centrális fogalmai: *a funkcionális rendszer és a funkcionális szerv.*

A *funkcionális rendszer* az organizmus integratív tevékenységének fogalma. „A funkcionális rendszer dinamikus képződmény, amelyben az ingerület számos cikluson végighaladva cirkulál. Mindegyik ciklusnak megvan a maga specifikus szerepe és alkalmazkodási végeffektusa a viselkedési aktus megvalósításában. Ez a szervezet a szó igazi értelmében funkcionális rendszer, föltétlenül centrális-periferikus felépítésű, és természetesen mindig valamilyen konkrét anyagi szubsztrátumban bontakozik ki.” Így pl. azoknak az apparátusoknak és mechanizmusoknak az együttese, amelyek állandó szinten tartják a vér ozmotikus nyomását, funkcionális rendszert alkot meghatározott alkalmazkodási végeffektussal. Funkcionális rendszer a beszéd, az ember alkalmazkodó tevékenysége, sőt egész pszichikus tevékenysége is. (30; 255) A *funkció* kifejezés itt sajátos értelemben szerepel: nem egy adott szövet vagy szerv szűk, pontosan körülhatárolt rendeltetését (mint pl. a máj epe kiválasztó funkcióját vagy a Corti-féle szerv hallási funkcióját) jelenti, hanem az egész rendszer bonyolult munkáját, egy egész rendszer (olykor az egész szervezet) bonyolult alkalmazkodási tevékenységét, amely meghatározott viszonyokat teremt a környezettel, és bizonyos bonyolult feladatkomplexum ellátása révén alkalmazkodást biztosít. Ebben az értelemben beszélünk pl. a légzés, a vérkeringés funkciójáról vagy a beszéd segítségével való érintkezés funkciójáról, az intellektuális funkciókról stb. A szervezet, illetve a szervek egymástól eltérő funkciói a funkcionális rendszer *elvé* szerint realizálódnak. A funkcionális rendszer centrumát az alkalmazkodási végeffektus képezi, állandó eleme a végeffektus, egyes lánczemeire pedig a kölcsönös helyettesíthetőség jellemző; azaz: az ilyen rendszer változó eszközökkel végzi munkáját. (Így pl. Je. A. Asztratyan kimutatta, hogy a végtagokon és az idegrendszer különböző pontjain végrehajtott műtéti beavatkozás után a lokomóció a motoros impulzusoknak a szokásostól eltérő sorozata útján is biztosítható, amely azonban ugyanazt a végső effektust eredményezi. Ez a jelenség igen világosan

mutakozott meg Lashley kísérleteiben. A patkánynál tájékozódási készséget dolgoztak ki egy bizonyos útvesztőben. Ezután különböző szinteken kétoldalt átmetszették a gerincagyát vagy extirpálták a kisagyát, mire a patkány teljesen új eszközökkel, illetve módon változatlanul realizálta említett készségét, pl. gurulva hengeredett a kitűzött cél felé, és azelőtt sohasem használt izom-impulzusok sorozatával érte el a célt.) (24; 278)

A *funkcionális szervek* az agykéregben levő funkcionális (időleges idegi) kapcsolatok specifikus rendszerei, amelyek alapján a sajátos emberi képességek és funkciók (mint pl. a logikai vagy matematikai viszonyok felfogása, áttekintése) megvalósulnak. A funkcionális kapcsolatoknak ezek a rendszerei az ontogenezis során alakulnak ki és szilárdulnak meg, és mint egységes szervek funkcionálnak. A funkcionális szervek jelentőségét hangsúlyozva írta A. N. Leontyev: „Ha megkérdeznék, hogy mit tartok az agy emberivé válása legfőbb eredményének, azt válaszolnám: az agykéreg olyan szervvé való átalakulási folyamatának befejeződését (a társadalmi feltételek hatására), amely szerv funkcionális szerveket képes kialakítani.” (31; 38) (Ez nem jelenti az agy filogenetikai és funkcionális fejlődésének lezárulását!)

A *funkcionális rendszer* és a *funkcionális szerv* fogalma alapjaiban változtatja meg az agyra mint a pszichikum szervére vonatkozó elképzeléseket. Ezzel kapcsolatban írta A. R. Lurija: „Ha az embernél és az állatnál közös alkalmazkodási funkciókat, de méginkább és összehasonlíthatatlanul nagyobb mértékben az ember pszichikus funkcióit *olyan bonyolult funkcionális rendszerekként* kell felfogni, amelyek egy hosszú (az embernél társadalmi) fejlődés termékei, állaguk igen bonyolult, és alkotó láncszemeik plasztikus megváltoztatására is képesek – akkor világos, hogy a bonyolult pszichikus funkcióknak körülhatárolt agyi területeken való lokalizálásáról egyszerűen szó sem lehet. Ugyanis teljesen nyilvánvaló, hogy az agyban, amely egy rendkívül bonyolult módon differenciált egész, és magasabbrendűen specializált neuronok rendszerével rendelkezik – oly módon, hogy e neuronok egy-egy analizátorral állnak kapcsolatban –, akkor ebben az agyban nem lehetnek állandó szervek az egyén fejlődéstörténete folyamán kialakuló bonyolult funkcionális rendszerek realizálására. Világossá válik, hogy a szűk lokalizacionalizmus alapján álló elavult pszichomorfológiai elképzeléseket – amelyek a maguk idejében elősegítették ugyan a tudomány haladását, de már rég a további fejlődés fékjévé váltak – fel kell váltaniuk új koncepcióknak, amelyek megfelelnek annak a bizonyított tudásunknak, hogy az ember pszichikus tevékenységének bonyolult formái társadalmi eredetűek és rendszerbeli szerkezetet mutatnak.” A funkciók dinamikus agykérgi lokalizációjának koncepciója ahhoz az állításhoz vezet, amely szerint az emberi nagyagyban nincsenek kész, biológiailag örökölt szervek, amelyek determinálnák a pszichikus tevékenységet: a pszichikus képességek nincsenek meg kész formában az emberi agyban; az emberi pszichikus tevékenység bonyolult formáinak anyagi szubsztrátumát az egyén fejlődéstörténete folyamán kialakult funkcionális rendszerek alkotják, amelyek egységes funkcionális szervekké válnak, és maga az agykéreg olyan szerv, amely mindig újabb funkcionális szerveket tud kialakítani. (24; 286–287) Továbbá: „Az a tény, hogy az embernél a történelmi fejlődés folyamatában új funkciók jönnek létre, nem jelenti azt, hogy mindegyikük az idegsejtek új csoportjain alapul, s hogy a magasabb pszichikus funkcióknak új 'központjai' jönnek létre. Ez inkább azt bizonyítja, hogy az új 'funkcionális szervek' fejlődése az *új közvetett funkcionális rendszerek* kialakulása útján megy végbe. Így válik az emberi agykéreg a civilizáció szervévé, amely határtalan lehetőségeket rejt magában, és nem igényli új

morfológiai apparátus létrehozását minden olyan esetben, amikor a történelemben új funkciókra van szükség.” (26; 105) Megjegyezzük, hogy a funkcionális rendszer és a funkcionális szerv lehetőségét, ill. valóságát Szentágothai János kutatásai „neuron-szinten” is igazolják. (32) (33)

A pszichikus funkciók dinamikus lokalizációjának tana magát az agyat is sajátos rendszerként fogja fel. A R. Lurija erről így írt: „A tudomány mai állása szerint az agy bonyolult rendszere legalább három fő szerkezeti egységből vagy blokkból áll. Az *egyik* az agytörzs és a formáció retikuláris felső részeit, valamint az ősi (mediális és bazális) kérgi képződményeket foglalja magában. Ez biztosítja a kéreg magasabb központjainak normális működéséhez szükséges tónust. A *második*, amelyhez mindkét agyfélteke hátsó részein levő, fali, halántéki és nyakszirti lebenyek tartoznak, a tapintási, hallási és látási receptorok felől érkező információk felvételét, feldolgozását és megőrzését biztosítja. Végül a *harmadik* blokk, amely az agyféltekék elülső területeit, elsősorban a homloklebenyeket foglalja magában, lehetővé teszi a mozgások és cselekvések programozását, a folyamatban levő aktusok szabályozását és a cselekvések eredményének összehasonlítását a cselekvést elindító szándékkal. E három blokk együttesen vesz részt az ember pszichikus tevékenységében, viselkedésének szabályozásában, de mindegyiknek megvan a maga sajátos szerepe, és a blokkok mindegyikének sérülése más és más módon károsítja a pszichikus tevékenységet.” Ha pl. patológiás folyamat szakítja meg az *első blokk* működését, akkor a beteg érzékelő szférája nem károsodik, mozgása és beszéde ép marad, és birtokában van megszerzett ismereteinek. De csökken agykérgének tónusa, ami abban nyilvánul meg, hogy figyelme labilissá válik, patológiásan fáradékony és aluszékony lesz. Affektivitása megváltozik: vagy közömbös lesz minden iránt, vagy pedig patológiásan izgatott. Romlik bevésési képessége és gondolatainak szervezettsége. Az agytörzsi képződmények sérülése tehát az „ébrenléti” tudatot károsítja. A *második blokk* sérülésekor a beteg pszichés tónusa és affektivitása ép marad, tudata is tiszta, figyelmét tudja összpontosítani, az információk felvétele, feldolgozása és megőrzése azonban erősen károsodik. A *harmadik blokk* sérülése viselkedési defektusokat idéz elő: károsodik a mozgások és cselekvések, valamint a meghatározott program szerint lezajló tevékenység szervezése, a céltudatos viselkedést az egyes benyomásokra adott impulzív reakció vagy mozgások értelmetlen és céltalan ismételtetése váltja fel. A homloklebeny-sérült beteg nem képes kijavítani hibáit, és nem tudja „menet közben” ellenőrizni, hogy helyesen cselekszik-e. Az ilyen betegnél az ébrenléti szint változatlan, az információfelvétel normális, a beszéd sértetlen. (27; 120–139) (28; 61–63)

„A tudat az agy funkciója” tétel korszerű tartalmának vázlatát Lurija szavaival zárjuk: „Az a tétel tehát, mely szerint a magasabb pszichikus funkciók lokalizációja az agykéregben rendszerjellegű, megszünteti az ellentmondást a szűk lokalizacionalizmus és az agy egységes egészként való elképzelése között. Már nem képzelünk minden specifikus funkciót valamely 'központ' termékének, másrészt pedig az agynak mint egésznek a funkcióját sem úgy képzeljük el, mint egy tagolatlan és egynemű idegszövet tömegének működését. Mindkét elképzelés helyébe a kéreg együttesen működő, magasan differenciált zónáinak rendszeréről kialakított tétel kerül; e zónák az új feladatokat az új 'központközi' viszonyok segítségével oldják meg.” (26; 105)

A pszichikus funkciók dinamikus lokalizációjának tana a modern agykutatásokra és a pszichológia mai eredményeire épül; figyelembe veszi mindazokat – a tan szempontjából

szóba jöhető – nagy jelentőségű felfedezéseket, melyek az agykutatás és a pszichológia „modern vonulatához” tartoznak; tudományos alapjait nemcsak L. Sz. Vigotszkij, P. K. Anohin, N. A. Bernstein, L. A. Orbeli, A. N. Leontyev és más szovjet kutató neve fémjelzi, hanem G. Moruzzi, H. W. Magoun, W. Penfield, H. H. Jasper, K. H. Pribram, G. W. Walter és más nevek is. (34)

A pszichikus funkciók dinamikus lokalizációjának tanában „a tagadás dialektikus tagadása” van előttünk: ez a tan – a szűk lokalizacionalizmus koncepcióját tagadó „globalizmus”-t tagadva – magasabb fokra emelve meg is őrzi a pszichikus funkciók lokalizálódásáról szóló pozitív tudást.

Nyilvánvaló, hogy az itt vázolt korszerű elmélettel nem egyeztethető össze az antipszichiátriai irányzat híveinek az az egyoldalú felfogása, amely a pszichés anomáliákat kizárólag a környezet, a társadalmi közeg hatásaiból magyarázza, és elzárkózik ezek agyi hordozóinak számba vételétől. Ez a modern elmélet arról győz meg bennünket, hogy – noha a tudat társadalmi termék – a magasabb pszichikus funkciókat és a tanult viselkedést mégsem szabad elszakítani az agyi szubsztrátumtól.

2. *Áttérünk a tudat determináltságának problémájára, a determináció sokoldalúságára és dialektikus jellegére.* Előre hangsúlyozzuk, hogy e témának is csak a főbb összefüggéseit érintjük.

Már többször rámutattunk arra, hogy az antipszichiátriai irányzat elméleti háttérében a pszichés jelenségek egyoldalú (csakis a társadalmi környezettől, pontosabban: az interperszonális zavaroktól függő) determináltságának koncepciója húzódik meg: a szóban levő irányzat vezéreszméje az az elképzelés, hogy a környezeti hatás mechanikusan, az egyéb feltételek hozzájárulása nélkül hozza létre, váltja ki azt az állapotot, amelyet a klinikai pszichiátria pszichikai betegségnek nevez. A társadalmi környezet szerepének mértéktelen felnagyítása és eltorzítása, valamint a többi alapvető tényező elhanyagolása antidialektikus gondolkodásmódról tanúskodik, olyanról, amely egyfajta mechanikus materializmus-hoz, innen pedig – mint jeleztük, a pszichés jelenségek agyhoz kötődésének elhanyagolása következtében – filozófiai idealizmushoz vezet.

Témánkkal kapcsolatban két tételt emelünk ki: a) a tudat sok irányú determinációjának tételét és b) „a pszichikus tevékenység determinációja külső okok által a belső feltételeken keresztül” tételt. E két tétel jelentős eredménye a marxista megalapozottságú materialista pszichológiának. A tudat determináltságának e két tétel szerinti értelmezése a valóságban érvényesülő egyetemes összefüggés és kölcsönhatás dialektikus materialista koncepciójára és a tükröződési elméletre épül. Ebből a koncepcióból, ill. ebből az elméletből következik az az elv, hogy sokoldalúan kell vizsgálni a pszichikumot, számításba kell venni az anyagi világhoz fűződő különböző kapcsolatait és viszonyait, és ebből a felfogásból következik „a pszichikus tevékenység determinációja külső okok által a belső feltételeken keresztül” tétel is. Ezek a szemléleti-metodológiai elvek roppant termékenyeknek bizonyultak a pszichés jelenségek valóságos determinációs viszonyainak a feltárásában.

a) B. F. Lomov szerint a pszichikus jelenségek tanulmányozásánál – a tükröződési elmélet szempontjából – *legalább három* viszonyt kell figyelembe venni:

1. a tükröződés (a megismerési kép) viszonyát a tükröződés tárgyához, pl. a perceptív képmás viszonyát az eredetihez, a külső világ objektumához, ahhoz, ami az érzékszervre

hat (itt nem annyira a gnoszéológiai aspektusról van szó, hanem inkább azokról a folyamatokról, amelyek a külső energiának tudati tényvé való átalakulását biztosítják);

2. a tükrözödés viszonyát hordozójához, az agyhoz, pl. a perceptív képmás kialakulását jellemző dinamika viszonyát azokhoz az idegi folyamatokhoz, amelyek az analízátorban végbemennek, ill. a pszichikai folyamatok viszonyát a neurofiziológiaiakhoz;

3. a tükrözödési (megismerési) kép viszonyát a viselkedéshez és a tevékenységhez, pl. a perceptív kép viszonyát azokhoz a mozdulatokhoz, amelyek révén az ember hat a visszatükrözendő tárgyra. (Ez a viszony nem más, mint a pszichikum regulatív funkciója.)

Ezek a viszonyok a tudományok fejlődése során váltak ismeretessé és lettek viszonylag önálló kutatási tárgyai egy-egy tudománynak. Tudnunk kell azonban azt, hogy egymástól izoláltan tanulmányozva ezek bármelyike a valóságot visszatükröző tudatnak csak részleges megismeréséhez vezet, ily módon csupán részleges ismeretekhez lehet jutni, és nem meríthető ki a tudat gazdag problematikája. A legfontosabb feladat napjainkban éppen az, hogy a felsorolt viszonyokat kölcsönös összefüggéseikben ismerjük meg. Ezért elengedhetetlen, hogy szintetizáljuk az általános pszichológia, a pszichofizika, a pszichofiziológia, a neuropszichológia, a neurofiziológia és más tudományok újabb eredményeit. Továbbá: az ember és az emberi tudat társadalmilag determinált, a személyiség a valóság emberi átalakításának *alánya*, és tudatának aktivitása elválaszthatatlan a valóságot átalakító emberi aktivitástól. Ezt is figyelembe véve látnunk kell, hogy „a tudat, az agy és a külvilág” probléma megoldásához elengedhetetlen a természettudományok és a társadalomtudományok együttműködése. (8; 110–111)

A fentebb ismertetett elképzelés helyesen mutat rá a tudat vizsgálatának *alapvető* vagy *fő* aspektusaira. Nem állhatunk meg azonban ezeknél, hanem további *specifikus* viszonyokat kell feltárnunk *sajátos* aspektusokból. Ma már közismert pl. (és a szaktudományok idevonatkozó eredményeit összegzi a szintelmélet, ill. a modern, dialektikus materializmus anyagelmélete), hogy az emberi agy sajátos bonyolultságú anyagi képződmény, amely az ember társadalmi életmódja függvényében megőrzi magában az alacsonyabb rendű anyagfajták sajátosságait és törvényszerűségeit. Azaz: a valóságot oly csodálatosan visszatükröző emberi agyban az újabb szerveződési szint átfogóbb törvényszerűségeinek alávetett fizikai, kémiai, biológiai, fiziológiai stb. folyamatok mennek végbe, és ezek egyben a valóság leképezésének szükségszerű feltételét képezik. A Lomov által kiemelt alapvető összefüggésekhez vagy viszonyokhoz hasonlóan egymagukban ezek sem merítik ki a tudat vagy a tudatműködés lényegét. Ugyanakkor azonban a „nagy” összefüggések (pl. a tudat és a lét összefüggése) mellett ezek sem hanyagolhatók el. A tudat működésének szempontjából nemcsak az szükséges, hogy a külső világ hasson az agyra, hanem az is, hogy az agy fizikai, kémiai, biológiai stb. szempontból működőképes legyen. Pl. a biokémiai szempontból károsult agy nem teszi lehetővé a szükséges agyműködést, nem biztosíthatja a valóság precíz leképezését.

Sz. L. Rubinstein általános, ill. filozófiai szinten vizsgálta ezt a problémát: „Mivel a jelenségek egyetemes kölcsönös összefüggése a kölcsönhatás hierarchikusan egymás fölött elhelyezkedő szféráira tagolódik, óhatatlanul felmerül az a kérdés, milyen viszonyban vannak egymással ezek a szférák. A mai tudományos ismeretek elegendő alapot adnak ahhoz, hogy kijelentsük: az 'alacsonyabban' fekvő területek általánosabb törvényei megőrzik érvényességüket az összes 'magasabban' fekvő területeken is. Egyúttal az 'alacsonyabban' fekvő területek általános törvényszerűségeinek a speciálisabb területekre való

kiterjesztése nem zárja ki azt, hogy az utóbbi területeknek saját szerű törvényei is legyenek. A jelenségek minden saját szerű területén, a kölcsönhatás minden szférájában egyaránt érvényesülnek általános és saját szerű törvényszerűségek. S mert ez így van, felmerül a kérdés: mi történik az általános (pl. a fizikai és kémiai) törvényszerűségekkel a speciálisabb jelenségekre, pl. a biológiai jelenségekre való átmenetkor? A kérdésre nyilvánvalóan ez a felelet: akkor megváltoznak a törvények működésének feltételei, s ennek következtében hatásuk effektusa is, maguk a törvények viszont érvényben maradnak.” (35; 19)

Az antipszichiátria és az ehhez hasonló – a biológiai és a környezeti tényezők bonyolult együttes hatását tagadó – áramlatok bírálata során először is tehát azt kell kiemelni, hogy *az agy funkciójaként létező tudatot az anyagi világ, a természeti és a társadalmi feltételek sokféleképpen vagy sokoldalúan determinálják*. Bármennyire is jelentős egyik vagy másik determinációs tényező, mégsem szabad azt egyoldalúan felnagyítani a többi tényező rovására, és semmiképpen sem szabad figyelmen kívül hagyni eme tényezőket. Elismerve pl. az aktuális társadalmi környezet vagy az interperszonális kapcsolatok determináló (vagy befolyásoló) szerepét, egy pillanatra sem szabad megfeledkezünk arról, hogy az agy működését, a tudati tükröző tevékenységet egyéb társadalmi feltételek (pl. a kommunikáció és a kultúra történelmileg kialakult rendszerei) és természeti (fizikai, kémiai, fejlődéstani stb.) tényezők is determinálják.

A tudat sokoldalú vagy sok irányú determinációjának ténye arra figyelmeztet, hogy az egyes determinációs összefüggéseket nem szabad vizsgálódásaink során felcserélni és összekeverni, nem szabad az egyiket a másik helyébe állítani.

A tudat sok irányú determinációjának tétele nemcsak az antipszichiátriai irányzat tudományos háttérének tisztázását segíti elő, hanem – módszertani tételként felhasználva – irányt mutat a pszichiátriai betegségek kutatásában, az egyes konkrét problémák megoldásában. E tételt figyelembe véve úgy tűnik, hogy a pszichiátriai betegségek ún. biológiai vagy organikus és szociálpszichológiai iskolái között az ellentét nem is igazi ellentét, hanem abból eredő nézetkülönbség, hogy az egyik iskola a jelenségek és okaik egyik csoportját hangsúlyozza, a másik iskola pedig más jelenségeket és más okokat emel ki, figyelmen kívül hagyva a fenomenológiai sokféleltséget és az okok sokaságát.

b) Ezek után – szem előtt tartva az antipszichiátriai irányzat leegyszerűsítő, mechanikus materialista eszméit – vizsgáljuk meg „a pszichikus tevékenység determinációja külső okok által a belső feltételeken keresztül” tételt.

A probléma: a pszichikus jelenségek külső determinációjának „hogyan”-ja.

Megemlítjük, hogy e probléma megoldásával kapcsolatban a szovjet pszichológiában két megközelítési mód, két irányzat alakult ki. Ezek ma is élnek és hatnak. Az egyiket A. N. Leontyev és P. J. Galperin fogalmazta meg, és ezt más pszichológusokkal együtt dolgozták ki. Ezt az irányzatot hívei Vigotszkij-vonalnak nevezték el. Ez az irányzat L. Sz. Vigotszkijnak azokat a gondolatait fejlesztette tovább, melyek szerint a belső pszichikus folyamatok eredetileg külső tevékenységből származnak: a pszichikus tevékenység kialakulásának mechanizmusa a külső cselekvések interiorizálódásának a mechanizmusa. A másik irányzatot Sz. L. Rubinstein munkái alapozták meg. (A két irányzat állítólagos ellentétével kapcsolatban figyelembe kell vennünk E. A. Bugyilova véleményét: „Ha az említett iskolák módszertani sajátosságait vetjük egybe, akkor azt kell megjegyeznünk, hogy a pszichikum determinánsának kutatásakor Vigotszkijnál és követőinél az

emberi létmód szociális jellege, Rubinsteinnél és munkatársainál pedig a pszichikus tevékenységet meghatározó külső és belső feltételek kölcsönviszonya állt a vizsgálat középpontjában. A kutatások ilyen irányultságai . . . a pszichikum természetének különböző interpretációihoz, valamint a konkrét kutatások meghatározásánál az általános pszichológiai problémák különböző megközelítéséhez vezettek.”) (4; 150)

Sz. L. Rubinstein szerint az interiorizáció koncepciója egyoldalúan hangsúlyozza, hogy a belsőt a külső determinálja, nem emeli ki a külső determináció belső feltételezettségét. Legfőbb ellenvetését így adta elő: „Helytelen . . . az elméleti vagy értelmi, tisztán gondolati tevékenység helyébe általában a pszichikus tevékenységet állítani, s azt mondani, hogy ez először a gyakorlati tevékenység 'interiorizálásának' eredményeként jön létre. Az ember mindenféle *külső* anyagi tevékenysége már *magában foglal* pszichikus összetevőket (jelenségeket, folyamatokat), amelyek révén szabályozása történik. Nem lehet az ember cselekvését kizárólag külső, végrehajtási részére redukálni, egészen kivonni külső gyakorlati tevékenységéből a pszichikus összetevőket, és a 'külső' emberi tevékenység határai közül kiemelni a 'belső', pszichikus folyamatokat, ahogyan ezt tudatosan vagy tudattalansul, explicite vagy implicite teszik azok, akik szerint a pszichikus tevékenység a külső tevékenység interiorizálásának eredményeképpen jön létre. Valójában az interiorizáció nem a minden pszichikus, belső összetevőt nélkülöző anyagi, külső tevékenységből indul ki, hanem a pszichikus folyamatok egyik létezési formájától — a külső, gyakorlati cselekvés összetevőiként való létezésüktől — halad létezésük másik formája felé, amely viszonylag független a külső, anyagi cselekvéstől.” „Az interiorizálás nem azt jelenti, hogy a pszichikus folyamatok, a pszichikus tevékenység a (csupán) külső, (csupán) anyagi tevékenységből keletkeznek, hanem azt, hogy a tevékenység egyik formája átmegy a másikba (e folyamatok a külső, gyakorlati tevékenység összetevőiből elméleti, értelmi tevékenységgé alakulnak át), a bizonyos szintű pszichikus folyamatok más, magasabb szintű pszichikus folyamatokba s ezzel kapcsolatban egyik létezési formából a másikba mennek át. *Maga az 'interiorizáció' pedig nem 'mechanizmus', amelynek révén ez az átmenet végbemegy, hanem csak az átmenet rezultatív kifejezése, annak az iránynak a jellemzése, amelyben ez a folyamat halad.*” (36; 287–288) (A mi kiemelésünk. — Szerzők.)

Rubinstein abból indult ki, hogy a valóság tudati visszatükröződése a valóságban érvényesülő egyetemes összefüggés és kölcsönhatás rendszerébe illeszkedik be. Létezésének alapvető módozata a folyamatként vagy tevékenységként való lét: „a pszichikus jelenségek csak az egyén és a környező világ szüntelen kölcsönhatása folyamatában, a külső világnak az egyénre és választevékenységeire gyakorolt szakadatlan behatásai folyamatában keletkeznek és léteznek, s minden egyes cselekvést azok a belső feltételek határoznak meg, amelyek az adott egyénnél a történetét meghatározó külső behatásoktól függően alakulnak ki”. (35; 272) A gondolatmenet a továbbiakban a következő: A valóságban érvényesülő egyetemes összefüggés és kölcsönhatás rendszerébe beilleszkedő tudat is determinált, mégpedig nem a mechanisztikus determinizmus, hanem a *dialektikus materializmus determinizmus-koncepciójának értelmében*, amely szerint egy test másakra gyakorolt hatása nemcsak a hatás jellegétől, hanem annak a jelenségnek a természetétől is függ, amely „elszenvedi” a hatást. A pszichikus jelenségekre alkalmazva ez a következőt jelenti: „Végső sorban minden jelenséget külső hatás idéz elő, de akármilyen külső hatás csupán közvetített módon, e hatásoknak kitett személyiség tulajdonságain, állapotain és

pszichikus tevékenységén mint valamilyen prizmán keresztül tükröződve határozza meg a pszichikus jelenségeket.” (35; 19)

Helyénvalónak tartjuk, ha itt hivatkozunk Lick József kutatásaira. *Személyiség és filozófia* c. könyvében a szerző – a személyiség determinációját vizsgálva – a következő gondolatokat hangsúlyozza témánkkal kapcsolatban: „A személyiség elsősorban a pszichikum révén kapcsolódik természeti előfeltételeihez, miután a pszichikus struktúra természeti és társadalmi meghatározottságú. *A személyiséget elsősorban a társadalmi tényezők határozzák meg, de nem lehet elszakítani természeti szubsztrátumától, mivel ’megszüntetve-megőrzi’ a biológiai-fiziológiai tényezőket, az idegrendszert és a reflextevékenységet.* A biológiai-fiziológiai aspektus természetesen fennmarad, hiszen a tudat – jóllehet tartalmában és formájában egyaránt társadalmilag meghatározott – az emberi agy működése, funkciója.” Továbbá: „Az agy, az idegrendszer és működési funkciója, a pszichikum az az integráló tényező, amely szerves egységbe fogja össze a személyiség struktúrájának alkotóelemeit. Ezért a személyiség erről a ’társadalmilag meghatározott természeti’ (Rubinstein) oldalról tekintve mindig egész jellegű, totális, integrált személyiség, illetve esetleges ’dezintegráltsága’ agyi, idegrendszeri megbetegedés következménye.” (37; 205–206) (A mi kiemelésünk. – *Szerzők.*)

A fentebb idézett gondolatok arra figyelmeztetnek, hogy a pszichiátriai betegségeknek nevezett jelenségek – pl. a hisztéria, a skizofrénia – vizsgálatában is dialektikusan kell eljárunk: tekintetbe kell vennünk a jelenségek sok irányú determinációját, és a külső okok mellett fel kell kutatnunk a belső okokat is; a szóba jöhető természeti (kémiai, biológiai stb.) és társadalmi tényezők (a társadalmi létfeltételek, a kultúra történelmileg kialakult rendszere, az egyén aktuális létfeltételei és életkörülményei) kölcsönhatásának rendszerében a pszichiátriai betegséget előidéző vagy fenntartó „gyenge láncszem” vagy láncszemek (ok vagy okok) mellett a többit is számításba kell venni. Nyilvánvaló, hogy ezt a szemléletet a terápiában is érvényesítenünk kell.

Tévedés lenne azt gondolni, hogy mindez „csak filozófiai” eszme, amely távol van az orvosi-pszichiátriai realitástól. A klinikai pszichiátria gyakorlatában – tudatosan vagy nem tudatosan – a fenti eszmék valósulnak meg. Ezeket az eszméket – a tudat sok irányú és közvetett determinációjának koncepcióját és a pszichiátriai betegségnek az agytól való elválaszthatatlanságát – bizonyítják a modern kutatások is, a legújabbak is. Ezt az állításunkat igazoljuk, amikor a *Voproszi Pszichologii* c. folyóirat 1978. évi első számában megjelent *A pszichológia és szerepe a medicinában* c. cikkre hivatkozunk. Ez a cikk átfogó tájékoztatást ad a Szovjetunióban folyó lélektani, ill. orvosi-lélektani kutatásokról. Egyik – témánkkal kapcsolatos – megállapítását idézzük: „A materiális ’szubsztrátummal’ bíró alapvető pszichikai betegségek (az agy organikus sérülésén alapuló pszichózisok, az epilepszia, a skizofrénia, a mánia-depressziós pszichózis és egyebek) károsult pszichikus folyamatainak a kísérleti lélektan eszközeivel feltárt törvényszerűségei sok klinikai szimptóma létrejöttére és kialakulására adnak magyarázatot. Éppen így realizálódik a betegségek adott körének a jelenségtől (a klinikai fenoménektől) a mind mélyebb lényeghez vezető megismerése, amikor a patopszichológiai vizsgálódás szintje közvetíti a pszichopatológiai adatoknak a betegség patofiziológiai mechanizmusaival való kapcsolatát.” Továbbá: *A személyiséganomáliák vizsgálatának eredményei azt mutatják, hogy „a patológiaszükségletek és motívumok kialakulása ugyanolyan törvényszerűségek szerint megy végbe, mint normális esetekben, de az agy megbetegedése az a feltétel, amelynek követ-*

keztében realizálódik a tevékenység rendellenessége". (38; 32) (A mi kiemelésünk. — Szerzők.) Tehát: Lurija és társai az újabb orvosi-lélektani kutatások eredményeit összefoglaló cikkükben, azt emelik ki, hogy a szóban levő betegségek esetében agyi megbetegedések, az agyi mechanizmusok zavarai figyelhetők meg, sokrétű összefüggések keretében.

*

Cikkünk tartalmának összegzéseként:

1. Az antipszichiátriai irányzat sajátos történelmi helyzetben, meghatározott ismeretelméleti és társadalmi okok következtében jött létre. Legfőbb (más összefüggésekben azonban megkérdőjelezhető) érdeme az, hogy a társadalmi feltételekre és az interperszonális kapcsolatokra irányítja a pszichiáterek figyelmét.

2. A szakmai bírálókat szerint tudományellenes és pszichiátria-ellenes álláspontjából következően ez az irányzat helytelen utakon keresi a pszichiátriai betegségek problémájának megoldását, terápiái programja pedig félrevezető.

3. Megállapíthatjuk, hogy filozófiai szempontból mechanikus materialista leegyszerűsítő szemléletmód jellemzi ezt az irányzatot, és a pszichés anomáliák agyi összefüggéseinek elhanyagolása révén pedig közel kerül a filozófiai idealizmushoz.

4. Az antipszichiátria már túlhaladta delelőpontját, mégis, mint divatos irányzat sok zavart és kárt okoz szakmai és ideológiai téren egyaránt.

IRODALOMJEGYZÉK

1. Orvosképzés 53. 1978.
2. Dr. Simkó Alfréd: A „klinikai” és a „kritikus” pszichiátria ellentéteiről. Orvosképzés 53. 1978.
3. Dr. Fenyvesi Tamás: A schizophrénia fogalom válságáról. Orvosképzés 53. 1978.
4. E. A. Bugyilova: A filozófia és a szovjet pszichológia. Kossuth Kiadó, Bp. 1978.
5. *Brain and Conscious Experience*. Ed. by J. Eccles. Berlin—New York—Heidelberg, Springer, 1966.
6. J. C. Eccles: *Facing Reality. Philosophical Adventures by a Brain Scientist*. Springer Verlag. New York—Heidelberg—Berlin 1970.
7. Garai László: *Létezik-e az agy-elmélet?* Világosság, 1978. 12. sz.
8. Б. Ф. Ломов: *Сознание, мозг и внешний мир*. ж. Вопросы философии. 1979. № 3.
9. Katona Péter: *A tükröződési elmélet és a tudat aktivitása*. Akadémiai Kiadó, Bp. 1978.
10. Thomas S. Szasz: *The myth of mental illness: Foundations of a theory of personal conduct*. New York 1961.
11. Thomas S. Szasz: *Law, Liberty and Psychiatry*. New York 1963.
12. Thomas S. Szasz: *Az elmebetegség mítosza. A személyként való viselkedés elméletének alapja. — Összefoglalás és következtetés*. In: *A deviáns viselkedés szociológiája*. Gondolat Kiadó, Bp. 1974.
13. Walter Buckley: *Szociológia és rendszerelmélet*. In: *A deviáns viselkedés szociológiája*. Gondolat Kiadó, Bp. 1974.
14. Thomas J. Scheff: *Being mentally ill: A sociological theory*. Chicago 1966.
15. Dr. Szilárd János és dr. Temesváry Beáta: *A pszichiátriai betegség*. Orvosi Hetilap, 1979. 120. évf. 41. sz.
16. *Antipsychiatrie*. Rohwohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg 1978.
17. H. M. van Praag: *The scientific foundation of anti-psychiatry*. Acta psychiat. scand. 1978. 58. Psychiatric University Clinic, Utrecht.
18. Böszörményi Zoltán: *Tudományellenesség és antipszichiátria*. Új Írás, 1977. 8. sz.
19. Dr. Szilárd János: *Egyéni szabadság, humanitás és a pszichiátria*. Ideggyógyászati Szemle, 1978. 31. sz.

20. V. I. Lenin: *Materializmus és empiriokriticizmus*. Kossuth Kiadó, Bp. 1961.
21. H. S. Akiskal, M. M. McKinney: *Psychiatry and pseudopsychiatry*. Arch. gen. Psychiat. 1973. 28.
22. С. К. Рощин: *Использование психологии в системе социального контроля капиталистического общества*. Сб. *Психологические проблемы социальной регуляции поведения*. Изд. „Наука”. М. 1976.
23. Pataki Ferenc: *Utak és válaszutak a mai szociálpszichológiában*. Akadémiai Kiadó, Bp. 1976.
24. A. R. Lurija: *Az emberi agy és a pszichikus folyamatok*. In: *Filozófiai problémák a magasabb rendű idegműködés fiziológiájában és a pszichológiában*. Akadémiai Kiadó, Bp. 1965.
25. A. R. Lurija: *A neuropszichológia és jelentősége a pszichológia és a klinikum számára*. In: Alekszandr R. Lurija: *Válogatott tanulmányok*. Gondolat Kiadó, Bp. 1975.
26. A. R. Lurija: *A magasabb pszichikus funkciók és lokalizációjuk*. In: Alekszandr R. Lurija: *Válogatott tanulmányok*. Gondolat Kiadó, Bp. 1975.
27. А. Р. Лурья: *Функциональная организация мозга*. Сб. *Естественнонаучные основы психологии*. Изд. „Педагогика”. М. 1978.
28. A. R. Lurija: *Az agy kutatás és az emberi viselkedés*. In: Alekszandr R. Lurija: *Válogatott tanulmányok*. Gondolat Kiadó. Bp. 1975.
29. Карл Левитин: *Мимолетный узор*. Изд. „Знание”. М. 1978.
30. P. K. Anohin: *A feltételes reflex sarkalatos problémáinak módszertani elemzése*. In: *Filozófiai problémák a magasabb rendű idegműködés fiziológiájában és a pszichológiában*. Akadémiai Kiadó, Bp. 1965.
31. А. Н. Леонтьев: *О социальной природе психики*. ж. *Вопросы философии*, 1961. № 1.
32. Szentágothai J.: *The neuronal machine of the cerebral cortex as a substrate of psychic functions*. In: 16th World Congress of Philosophy 1978.
33. Szentágothai János: *Egységes agyelmélet: utópia vagy realitás?* Magyar Tudomány, 1979. 8–9. sz.
34. А. Р. Лурья: *О естественнонаучных основах психологии*. Сб. *Естественнонаучные основы психологии*. Изд. „Педагогика”. М. 1978.
35. Sz. L. Rubinstein: *Lét és tudat*. Kossuth Kiadó, Bp. 1962.
36. Sz. L. Rubinstein: *A pszichológia fejlődése. Elvek és utak*. Tankönyvkiadó, Bp. 1967.
37. Lick József: *Személyiség és filozófia*. Kossuth Kiadó, Bp. 1969.
38. А. Р. Лурья, В. В. Зейгарник, Ю. Ф. Поляков: *Психология и ее роль в медицине*. ж. *Вопросы психологии*, 1978. № 1.

EGY EGYOLDALÚ ELMÉLET EGYOLDALÚ BÍRÁLATÁRÓL

VERECZKEI LAJOS

A marxista filozófia létrejöttének egyik objektív feltétele az volt, hogy a természettudományok – ill. általában a szaktudományok – egy meghatározott, eléggé magas fejlettségi szintet elérjenek. A szaktudományos megismerés során nyert eredmények számbavétele azonban nemcsak a megalapozáshoz volt nélkülözhetetlen, hanem ezek *folyamatos* nyomonkövetése, feldolgozása és általánosítása feltétele annak is, hogy a marxizmus az emberi gyakorlat és megismerés állandó változásai közepette is adekvát világnézet maradjon. Éppen ezért sajnálatos, hogy az utóbbi néhány évtizedben nemegyszer előfordult, hogy új és fontos szaktudományos eredmények filozófiai feldolgozása és értékelése késett, illetve elmaradt. Elsősorban áll ez a biológia és általában az ember lényegének megértését elősegítő szaktudományok esetében.

A fentieket figyelembe véve csak örömmel üdvözölhetjük Katona Péter, Szilárd János és Temesváry Beáta cikkét, melyben a pszichiátriai betegséget, mint filozófiai problémát teszik vizsgálat tárgyává. A cikk megírására az indítást számukra *T. S. Szasz*, magyar származású amerikai pszichiáter 1961-ben publikált és nagy feltűnést keltett könyve, *Az elmebetegség mítosza*, adta. A szerzők tanulmányukban Szasz elméletével foglalkoznak és annak kritikai elemzését kívánják adni.

Szasz koncepciójának lényege a pszichiátriai betegségek hagyományos, ún. *orvosi modell* szerinti felfogásának igen éles kritikája, e modell elvetése. Az orvosi (vagy biológiai) modell alapján való gondolkodást az jellemzi, hogy a pszichiáterek ugyanúgy kórokozókat keresnek, kórszövettani, biokémiai, gyulladáshoz stb. elváltozások után kutatnak az elmebetegségek oka és magyarázatáért, mint más orvosi szakterületen dolgozó kollégáik. Ennek megfelelően más orvosokhoz hasonlóan vizsgálják a betegeket, tüneteket állapítanak meg, diagnózist állítanak fel, majd gyógyszerekkel, ill. különböző kezelésekkel gyógyítanak. Szasz szerint azonban mindez tévedés és félrevezető. Az elmebetegség – mítosz. Amit az orvosi modell alapján gondolkodva elmebetegségnek neveznek, az ugyanis nem más, mint az étellel járó személyes, szociális és etikai problémák. Ezért az elmebetegségeket az orvosi gondolkodásmód révén nem – az orvosi modell lényegében visszaélés az orvostudománnyal, mondja Szasz –, hanem csakis egy másik, ún. *társadalmi (vagy szociopszichológiai) modell* alapján lehet megérteni. Az elmebetegségek ilyen módon való szemlélete viszont azt jelenti, hogy a pszichiátriai beteget olyan embernek kell tekintelnünk, aki nehézségekkel küszködik az életben, nehezen tud alkalmazkodni a külső körülményekhez, zavarok támadtak emberi kapcsolataiban, ki nem elégített lélektani-emberi szükségletei vannak. Az elmélet szerint ezért általában nem is a „beteg” a felelős, hanem a környezete, társadalmi háttere. De ha ez így van, akkor az elmebetegség

deklarálásával a környezet tulajdonképpen a társadalom betegségét helyettesíti, ill. takarja el. Mindebből az következik, hogy ezeknek a problémáknak a megoldása, gyógyítása nem állhat a hagyományos értelemben vett orvosi kezelésként. A terápiának ilyen esetben csak az lehet az adekvát formája és járható útja, hogy a betegek segít abban, hogy reálisan tudja szemlélni a külvilágot, megismerje és elfogadja önmagát, tudatosítsa helyzetét és problémáit, támogassa életútja megválasztásában, megtanítsa pozitívan viszonyulni környezetéhez, kommunikálni az emberekkel.

Szasz koncepciójában, a hagyományos pszichiátriával szembenálló ún. antipszichiátriában, van reális mozzanat, mégpedig az, hogy a pszichikumot, ill. a beteg pszichikumot nem lehet megérteni és megváltoztatni *kizárólagosan biológiai* megközelítéssel és gondolkodásmóddal. Az antipszichiátria kétségtelen érdeme és pozitívuma – ezt Katona és munkatársai többször is helyesen hangsúlyozzák cikkükben –, hogy a kóros pszichés működésekkel, az elmebetegségekkel kapcsolatban is felhívta a figyelmet a társadalmi tényezők és az interperszonális kapcsolatok számbavételének fontosságára.

Ezen eredmény ismertetése és elismerése után Katona és munkatársai kritikai szempontjukat fejtik ki, melynek lényege az, hogy *szerintük az antipszichiátria tagadja a zavart pszichés funkcióknak az agyműködéssel való kapcsolatát*. Ennek következtében ez a nézet a pszichiátriái betegséget elszakítja a központi idegrendszertől, „és ezzel bizonyos lépéseket tesz visszafelé, a pszichikumnak egy idealista felfogása felé”.

Ami a cikkhez való hozzászólásra késztet, az elsősorban Katona és munkatársainak az a kritikája, amelyet egyrészt indokolatlannak és megalapozatlannak, másrészt az ő saját, többször, de főleg a cikk második felében hangoztatott és kifejtett álláspontjukkal is ellentmondásban lévőnek tartok.

Véleményem szerint félreértés vagy félreértelmezés – de mindenképpen tévedés – az az állítás, hogy az antipszichiátria akár a normális, akár a kóros lelki működéseket elszakítja, függetlennek véli az agytól. Ami helytálló, az az – és ezt Katona és munkatársai is helyesen állapítják meg –, hogy az antipszichiátria az agy és a pszichés működések kapcsolatának *mechanikus materialista* interpretálása ellen vagy még pontosabban: a pszichés működések egyoldalúan biológiai tényezők általi determináltsága ellen lépett fel. Szasz híres-hírhedt könyvének már a bevezetésében azt hangsúlyozza, hogy „a pszichológia törvényeit a szociológia törvényeitől függetlenül nem lehet feltárni” (1961, 8). Egy másik ismert könyvében is azt hangsúlyozza, hogy ő a *deviancia* szociológiai megközelítését alkalmazza (1970, XXV).

Ezen utóbbi megállapításával kapcsolatban szeretném felhívni a figyelmet arra, hogy véleményem szerint Szasz elméletét sokan tulajdonképpen túláltalánosították akkor, amikor *általában az elmebetegség* új teóriájaként kezelték. Mert az tény ugyan, hogy ő az elmebetegség mítosza ellen kívánt fellépni, de azok a nem normális magatartási jelenségek, amelyekkel *konkrétan és részletesen* foglalkozott, csak a hisztéria (Szasz, 1961), a homoszexualitás és a zsidók, illetve a kisebbségek elleni előítéletalkotás voltak (Szasz, 1970). Sohasem elemezte viszont mélyrehatóan saját elméletének keretében a klasszikus, ún. nagy elmeegógyászati kórképeket: a szkizofréniát és a mániás-depressziót. A deviancia és az előítéletes viselkedés természetesen nem normális emberi magatartási formák, de ezek ugyanakkor nem is elmebetegségek. És bár az bizonyára igaz, hogy a deviancia létrejöttében van legnagyobb szerepük azoknak a társadalmi és interperszonális viszonyoknak, melyeknek fontosságát Szasz is felismerte –, én azért ehhez is hozzátenném,

hogy szerintem ezek sem lehetnek teljesen függetlenek a központi idegrendszer valamilyen, valószínűleg inkább enyhébb, és ma még sajnos nem vagy nem eléggé ismert működési zavarától. Az előítéletekalkotás folyamatának szociálpszichológiai vizsgálatát különben már az antipszichiátria előtt legalább egy évtizeddel elkezdték (Allport, 1977). Ezen vizsgálatokra azonban Szasz idézett két könyvében egyáltalán nem hivatkozott.

Az a felfogás, amely szerint az ember lényege biológiai szervezetének zárt határai között nem meríthető ki, és ebből következően a pszichiátriát sem lehet kizárólag biológiai tudományként felfogni, olyan koncepció, amely teljes mértékben megegyezik a marxista filozófiai gondolkodással is. Ez a nézet is problematikusvá válhat azonban, mégpedig akkor, ha az organikus-biológiai tényezőkkel szemben, de ugyancsak egyoldalúan, a társadalmi faktorok szerepét feszítjük túl, ill. abszolutizáljuk. Ekkor az egyoldalú biológiai nézőpontot végeredményben egyoldalú szociológiai értelmezéssel váltottuk fel. Szasz pontosan ezt a hibát követte el. Ennek következtében, amiért az antipszichiátriai irányzat véleményem szerint is jogosan bírálható, az a *társadalmi-szociológiai szempontok egyoldalú alkalmazása, a túlfeszített szociologizálás!* Ez filozófiailag szintén mechanikus-metafizikus gondolkodásmódot jelent, amely végső soron valóban idealizmushoz – egy objektív típusú idealizmushoz – vezet, ill. vezethet. Semmi bizonyítékot nem ismerek azonban arra vonatkozóan, hogy az antipszichiátriai irányzatnak ez *tudatos* filozófiai koncepciója lenne. Sőt éppen ellenkezőleg, Szasz azt mondja, nem hiszi, hogy az idegrendszeri-anyagi és a pszichés folyamatok két különböző entitás megnyilvánulásai lennének. („I view the connection between the psychological and the physical not as a relationship between two different types of occurrences or processes”; 1961, 78) Továbbá, sem Szasznál, sem az antipszichiátria más képviselőjénél nem találtam olyan utalást, még kevésbé rendszerezetté váló koncepciót, hogy akár a normális, akár a kóros pszichés működések függetlenek lennének az agytól. Enyhén szólva megdöbbenő is lenne, ha ilyen nézetet a XX. sz. második felében élő *orvosok* hirdetnének. Ezért tehát úgy gondolom, hogy – ha csak mégis explicit módon ellenkező véleményt nem nyilvánítanak – az antipszichiátria képviselőiről is fel kell tételeznünk, hogy magától értetődő dolognak tartják, hogy mind a normális, mind a kóros lelki működések valamilyen módon az agy funkciói, az agyhoz is kötődnek. Ez olyan alapvető tény, amellyel Szasz nem foglalkozik (kritikai megjegyzést csak az olyan nézettel kapcsolatban tesz, amely szerint az agyműködés és a magatartás egyszerű oksági kapcsolatban állnának egymással – és ez természetesen jogos észrevétel), hanem ehelyett, és olyan elfogultsággal, amely egy új tényre felfigyelő kutató esetében a tudomány történetében egyáltalán nem ismeretlen és nem ritka, egyoldalúan csak az általa is felfedezett és eddig figyelembe nem vett másik tényező fontosságát hangsúlyozza. De ez nem azt jelenti, hogy azt hinné, hogy az emberi pszichikum és magatartás – akár normális, akár kóros formájában – független lenne az agytól. Ellenkezőleg, ha a pszichikum és az agy viszonya akár implicit akár explicitebb módon előkerül nála, akkor véleménye szükségszerűen az egymástól való elválaszthatatlanságukat juttatja kifejezésre. Implicite ezt tartalmazza pl. a nézeteit summázva összefoglaló egyik azon megállapítása, hogy az elmebetegség nem olyasmi, amit az ember megkap, kívülről birtokol, hanem az az ember maga, az amit az ember csinál („Mental illness is not something a person has, but is something he does or is”; 1961, 267). Az viszont nyilvánvaló, hogy amit az ember cselekszik, vagyis az emberi magatartás, nem lehet független az agytól. De az a tény, hogy az agy az emberi magatartás irányítója, nem

azt jelenti – mondja Szasz –, hogy a szociális és személyes konfliktusok az orvostudomány problémái lennének, ugyanúgy, ahogy az atomenergiának háborúban való felhasználása miatt a nemzetközi konfliktusok nem fizikai problémák – és ebben újra csak igaza van. („The fact that the brain is used in human behavior does not make moral and personal conflicts problems in medicine”; 1961, 26.) Ezzel ugyanakkor Szasz még egyáltalán „nem állítja azt, hogy az emberi kapcsolatok vagy szellemi folyamatok (mental events) neurofiziológiai vákuumban zajlanának” (1961, 101). Sőt, kétségtelenül egyoldalú koncepciója ellenére explicite is kijelenti, hogy „bizonyos elmebetegségekben (egyszer majd) jelentős fizikokémiai zavarokat fedezhetünk fel” (will be found; 1961, 102). Ezeket a fizikokémiai zavarokat vagy bármilyen biológiai tényezőt ő azonban saját teóriájában nem elemzi, hanem egyoldalúan és túlfeszítetten csak a szociológiai tényezőket vizsgálja és okolja. A terápiában pedig ennek megfelelően döntő mértékben a szociális tényezők változtatásának, befolyásolásának tulajdonít jelentőséget. (Az egyoldalúságában is bizonyos differenciáltságot mutató Szasz-féle felfogás objektivebb ismerete érdekében, valamint saját azon véleményem alátámasztására, hogy Katona és munkatársai szélsőséges konklúziója indokolatlan, még arra is utalhatok, hogy egy 1977-ben írt cikkében Szasz az ún. „psychosurgery”, vagyis a lelki gyógyítás érdekében végzett agyi sebészeti beavatkozás jogosultságát is elismeri.)

Véleményemet összegezve úgy gondolom tehát, hogy mindenképpen érdemes és indokolt az antipszichiátriával marxista filozófiai szempontból is foglalkozni, mert ez a tanulmányozás több tanulsággal is járhat számunkra. Egyrészt azzal, hogy az egyoldalú biológiai, vagyis redukcionista megközelítési mód nem adekvát az emberi pszichés működések értelmezéséhez, és hogy erre a felismerésre a pszichiátriának polgári világnézeti talajon álló művelői is eljutottak. Ez kétségtelen érdemük. Másrészt tanulság az is, hogy ezzel az egyoldalú felfogással szembeállított ellentétes, de ugyancsak egyoldalú felfogás, vagyis a társadalmi-szociális tényező szerepének túlfeszítése a lelki jelenségeknek egy hiposztazált entitásból való dedukciójához vezet. Ez viszont ugyanúgy mechanikus-metafizikus felfogás, mint az, amely ellen szól, filozófiailag pedig objektív idealizmus az eredménye. Ez az antipszichiátriával szembeni jogos és szükséges kritikai észrevétel. Mindenképpen indokolatlan azonban ezt az irányzatot azzal vádolni, hogy a kóros lelki működéseket elszakítja az agytól.

A jelenlegi helyzet objektív értékeléséhez és ahhoz, hogy egy jogos kritikai lendület ne hogy túlzásokra ragadtasson bennünket, annak is tudatában kell lennünk, hogy ezzel a kritikával a marxista filozófia egy kicsit sajnos megint elkésett és egy kicsit túláltalánosított. Az antipszichiátria ugyanis egyrészt sohasem volt a pszichiátria *általánosan* elfogadott paradigmája – Nyugaton sem. Az persze kétségtelen tény, hogy az iránta való lelkesedés, különösen az Egyesült Államokban, egy időben rendkívül nagy volt. Ebben szerintem két fő tényező játszott szerepet. Az *egyik* az a – nyilván a koncepció kidolgozását is motiváló – nagyon pozitív, humánus törekvés, hogy az elmebetegek helyzetén, a velük való bánásmódon javítsanak. Az elmebeteggé válás és nyilvánítás ugyanis egyrészt a társadalomba való beilleszkedési lehetőséget a legsúlyosabban befolyásoló és megnehezítő ítélet az egyén számára, másrészt az elmebetegekkel való intézeti bánásmód, Ph. Pinel (1745–1826) minden jó szándékú törekvése ellenére is, még ma is bőven hagy kívánnivalót maga után többfelé. (Nem véletlen és nem alaptalan, hogy Szasz *Az örület gyára* c. könyvében az elmebetegek helyzetét az inkvizícióval és a boszorkány-

üldözésekkel hasonlítja össze és azzal megegyezőnek látja.) Ezzel viszont elérkeztünk ahhoz a ponthoz, ahol szerintem láthatjuk, hogy a nyilvánvalóan erősen motivált javító szándék következtében, az antipszichiátriával tulajdonképpen az történt, hogy az *elmebetegekkel szembeni előítélet* képzés társadalmi folyamatát okként átvitte, kiterjesztette *magukra az elmebetegségekre* is – ami nyilvánvalóan helytelen. Az antipszichiátria iránti lelkesedés *másik* nem elhanyagolható okának azt tartom, hogy az irányzat által előtérbe került pszichoterápia nemcsak segítségnyújtás a betegeknek, hanem jövedelmező üzlet, el nem hanyagolható bevételi forrás is egyben – az orvosnak.

A jelenlegi helyzet korrekt értékeléséhez másrészt azt kell látni, hogy az antipszichiátria 1961-ben elindult hulláma mára már kifutotta magát (cikkük végén azt Katona és munkatársai is megállapítják), a hívei részéről megnyilvánuló túlzott lelkesedés elült, és a pszichés, ill. pszichiátriai jelenségek meghatározásában alapvető tényezők lényegében kiegyensúlyozottan a helyükre kerültek – Nyugaton is. Marmor, az Amerikai Pszichiátriai Társaság elnöke, az 1976. évi elnöki összefoglalójában azt hangsúlyozta, hogy a pszichopathológia kutatási területe többé nem az individuális pszichikum, hanem az egyén viszonyainak összessége (his total system), amely viszont biológiai és genetikus, valamint családi, csoport és nagyobb közösségi viszonyokat tartalmaz, mint determináló tényezőket. A kiegyensúlyozott szemléletet mutatja, hogy Marmor arra is figyelmeztet, hogy az elmebetegségek vonatkozásában növekvő biológiai ismereteink miatt vigyáznunk kell arra, nehogy alábecsüljük a pszichodinamikai és szociokulturális determinánsokat. A kauzális összefüggések ugyanis nem lineárisak és csaknem mindig multifaktoriálisak. Ennek megfelelően az elmebetegségek megelőzésére irányuló erőfeszítéseknek is sokoldalúaknak – genetikai, biokémiai, családi, interperszonális, szociokulturális – kell lenniük. (Our efforts at the primary prevention of mental disorders. . . always have to be made on a variety of fronts.) Másképpen: pszichoterápiára és farmakoterápiára egyaránt szükség van; ezek nem ellentmondanak, hanem kiegészítik és kölcsönösen erősítik egymást (Marmor, 1976). A korábban szétválasztott és szembeállított két modell dialektikus egységben való alkalmazásának fontosságát hangsúlyozzák ma a szocialista országok pszichiátriájában is (Simkó, 1978, Jankowski, 1979). Dialektikus koncepciót fejt ki egy korábbi cikkében Katona két társszerzője is (Szilárd és Temesváry, 1979). A két modell egyensúlyának helyreállása természetesen a legkevésbé sem jelenti azt, hogy az általuk nyújtott lehetőségeket a kutatás és a gyógyítás akárcsak megközelítőleg is kimerítette volna már.

A cikk a továbbiakban egyrészt „a tudat az agy funkciója” tételt, másrészt a tudat dialektikus materialista determináltóságának lényegét fejtegeti. Ezek a problémakörök azonban véleményem szerint logikailag nem a legszorosabban illeszkednek a cikk témájába és gondolatmenetébe. A cikk fő témája ugyanis az antipszichiátriai irányzat, ill. ennek bírálata. A bírálat során a cikk jogosan fejt ki, hogy ez az irányzat az elmebetegségek lehetséges alapvető okai közül egy csoportot, a társadalmi-szociális tényezőket egyoldalúan kiemelte és eltúlozta. Ezen bírálat logikailag következetes folytatásaként – és a cikk pozitív mondanivalójaként – ezek után azt várnánk, hogy elemzi vagy legalábbis felhívja a figyelmet az antipszichiátriai irányzat által figyelembe nem vett biológiai-organikus, azaz genetikai, biokémiai, neurokémiai stb. tényezőkre is. Véleményem szerint sem képzelhető el ugyanis az, hogy a normálistól rendszeresen eltérő emberi magatartást – akár deviáns viselkedést, főleg pedig elmebetegséget – csak a társadalmi körülmények, az

interperszonális kapcsolatok zavarai eredményeznék. Ha ez így lenne, akkor a személyiség fejlődése szempontjából kedvezőtlen, ugyanazon társadalmi körülmények között élő, valamennyi egyénnek deviánssá kellene válnia. Tudjuk azonban, hogy ez soha sincs így. Az interperszonális kapcsolatok zavarainak szerepével kapcsolatban pedig különben is óvatosságra kell intenie bennünket annak, hogy ezeket elég nehéz adekvát oksági láncolatba illeszteni és helyesen értékelni. A környezet és az egyén kölcsönhatási folyamatában ugyanis ok és okozat nehezen különíthetők el, ill. nagyon könnyen felcserélhetők. Véleményem lényege tehát az, hogy a normálistól eltérő emberi magatartás hátterében okként *mindig és feltétlenül* jelen kell lennie a központi idegrendszer valamilyen elváltozásának: monoamin vagy transzmitter anyagcsere zavarnak, a szinaptikus kapcsolatok valamilyen mennyiségi vagy minőségi eltéréseinek, funkcionális egyensúly eltolódásnak a különböző agyi alrendszerek dinamikájában stb. Ezek természetesen nem a szomatikus betegségek esetén megszokott feltűnő és durva kórbonctani eltérések, és nyilván emiatt is, ma még elég keveset tudunk róluk. Természet tudományos és materialista filozófiai alapon azonban elképzelhetetlen és elfogadhatatlan, hogy ilyen anyagi eltérések meglétét kizárjuk. Szerintem ezért jogos várakozás az, hogy az egyoldalúan szociologizáló Szasz-féle elmélet pozitív kritikájaként a szerzők foglalkozzanak azokkal a – kétségtelenül nem túl sok, de azért már mégis meglévő – ismeretekkel, amelyekkel az előbb általam is röviden említett neurális tényezők területén rendelkezünk.

Nem tartom logikusnak, hogy mindezek helyett „a tudat az agy funkciója” (egyébként természetesen helytálló) tételt elemzik. Erre persze azt lehet mondani, hogy miért kéri számon bárki is a saját elképzeléseit egy mások által írt cikkben – és ezen ellenvetés jogosságát nehéz is lenne vitatni. Azt viszont már a szerzők *saját* logikáját és bírálati szempontjait elfogadva is egyértelműen ellentmondásosnak tartom, hogy a tudatról szólva nem mennek túl annak többszöri megállapításán, hogy a pszichikus tevékenység bonyolult formái társadalmi eredetűek, sőt, hogy a tudat társadalmi *termék*. Ez ugyanis ugyanolyan egyoldalú koncepció a pszichikum lényegéről általában, mint amilyen a Szasz-féle pszichopatológiai felfogás, amelynek bírálata céljából cikküket írták. Vagyis az antipszichiátriai irányzat egyoldalúságának bírálatát a tudat lényegének ugyanabból a szempontból egyoldalú felfogására alapozzák, mint amely szempontból a kritizált felfogás egyoldalú. Úgy gondolom, hogy ha valaki éppen a metafizikus gondolkodás miatt bírál egy koncepciót, akkor elvárható lenne, hogy maga legalább logikai következetességre és dialektikus gondolkodásra törekedjék.

Ezen utóbbi megállapítást a tudatról mondottakkal szembeni immanens kritikai szempontnak is tartom. A tudatot *egyoldalúan* társadalmi eredetűnek, sőt társadalmi *terméknek* interpretálni ugyanis azt jelenti, hogy a társadalmat „a konstruálás emeltyűje”-ként (Engels), vagyis hiposztazált entitásként használjuk – ez pedig idealizmus. Ezért, ha már az idealizmus irányába tett lépésekről beszélünk, akkor sajnos azt kell megállapítanunk, hogy Katona felfogása legalább annyi lépést jelent visszafelé, mint Szaszé. És ha most ennek a tudat-felfogásnak a pszichiátriai teoretizálás számára adódó konzekvenciáit kívánánk levonni, akkor pedig szükségszerűen éppen az a következtetés adódna, mint amit a cikk az antipszichiátriában jogosan bírál. A koncepció ezen lényegén semmit sem változtat sem az, ha hozzátesszük, hogy „a cselekvést még sem szabad elválasztani az agyi szubsztrátumtól”, sem pedig az, hogy ezt a nézetet ma sajnos több marxista filozófus is határozottan vallja.

Csak röviden térnék ki arra, hogy nem tartom eléggé korszerűnek azt sem, amit Katona és munkatársai az emberi pszichikus tevékenység lokalizációjával kapcsolatban modanak. E nézeteiket lényegében Lurija (Vigotszkijtól induló) felfogására alapozzák, ezért ellenvetésemet természetesen Lurijával szemben is tartom (Lurija, 1975). A lokalizáció rendszerjellegéről mondtak, ill. főleg az, hogy ezt a rendszer-jelleget *egyoldalúan* az agykéregre korlátozzák, különösen a nem-szakember olvasó számára félrevezető lehet. (Az agykéregnek természetesen döntő szerepe van éppen a legspecifikusabb emberi funkciókban – de egyetlen specifikus emberi pszichés teljesítmény sem jöhet létre kizárólag a kéreg izolált működésének eredményeként.) A kéreg szerepének egyoldalú túlhangsúlyozása főleg az 50-es évek filozófiai irodalmára volt jellemző, és akkor a formatio reticularis idegéletteni felfedezése (Magoun, 1958, 1964), ill. ehhez kapcsolódóan az ún. centrencefalikus teória (Penfield, 1957, 1958), ill. ennek bizonyos fokig eltorzított, egyoldalú interpretálása ellenhatásaként jött létre. Ma azonban ezen a helyzeten a szaktudomány már régen túljutott, és a filozófiának is túl kellene lennie. A cikk kétségtelenül foglalkozik azzal is, hogy a modern idegrendszerkutatás szerint az agy legkomplexebb teljesítményei *legalább három* nagyobb szerkezeti egység együttműködésének eredményei. A kéreg szerepének túlhangsúlyozása miatt azonban féltő, hogy ezt a helyes koncepciót a nem-szakember olvasónak a cikkből nem könnyű kihámozni. Másrészt pedig és ettől függetlenül, a kéreg szerepét a cikk mindenképpen egyoldalúan fejti ki.

A tudat determináltságának tárgyalása során a szerzők az antipszichiátriai irányzatot szintén a társadalmi környezet szerepének mértéktelen felnagyítása és ezáltal eltorzítása miatt bírálják. Helyesen mutatnak rá arra, hogy ez mechanikus materializmust jelent, ami viszont idealizmushoz vezet. Rubinsteinre hivatkozva azt hangsúlyozzák, hogy a pszichikum determináltságának problémáját csak a külső és belső faktorok, azaz a társadalmi és az agyi-organikus tényezők kölcsönös *egységben* való szemlélete alapján lehet megoldani. Ez véleményem szerint is teljes mértékben helytálló felfogás. Problémát kizárólag abban látok, hogy ennek az alaptételnek leszögezése után és kifejtése során, a cikk megint csak következtelen. A tárgyalás folyamán a hangsúly egyoldalúan annak kiemelésére helyeződik át, hogy az emberi személyiséget elsősorban a társadalmi tényezők határozzák meg. Ezek után én nem látom világosan, hogy a szerzőknek tulajdonképpen mi a véleménye: a tudat egyoldalúan és egyedül csak társadalmilag determinált vagy nem? Ha igen, akkor miért bírálják az antipszichiátriát; ha nem, akkor miért nem következetesek a bírálatukban, ill. saját véleményük kifejtésében?

Végül a szerzők azon összegező megállapítására szeretnék kitérni, hogy az antipszichiátria „sok zavart és kárt okoz szakmai és ideológiai téren egyaránt”. Az elmondottak alapján azt hiszem megalapozottan állíthatom, hogy ez a vélemény nem a legadekváttabban értékeli a jelenlegi helyzetet. Szakmailag ugyanis – ahogy erről már szoltam – az organikus és a társadalmi faktorokat lényegében és egyre inkább dialektikus kölcsönhatásukban szemlélik. Ennek következtében nem hiszem, hogy az antipszichiátria egyoldalú szemlélete ideológiailag komolyabb veszélyt jelentene. Ami viszont szerintem sem megnyugtató ideológiailag, az az, hogy manapság eléggé széleskörűen elterjedt a szociális tényezők és a társadalmi determináltság „marxista” filozófiai szempontból való túlfeszítése és ennek következtében egy egyoldalú tudat-koncepció hirdetése – úgy, ahogy ezt a szóban forgó cikkben is láthatjuk.

Bonyolult dolgok esetében persze nem könnyű következetesnek lenni. Éppen ezért nagyon örülnék, ha jelen megjegyzéseim mindenekelőtt és főleg legalább annak kifejezésre juttatásában lennének konzekvensek, hogy nem az antipszichiátria hibáinak védelmében, hanem bármiféle bíráló korrekció és következetes volta fontosságának hangsúlyozása érdekében szólnak.

IRODALOM

- Allport, G. W.: *Az előítélet*. Gondolat, Bp. 1977.
- Engels, F.: Levele K. Schmidthez, 1890. aug. 5. *MEM* 37, Kossuth, Bp. 1977.
- Jankowski, K.: *Pszichiátria és humánium*. Gondolat, Bp. 1979.
- Katona P.–Szilárd J.–Temesvári B.: A pszichiátriai betegség mint filozófiai probléma. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1980. 6.
- Lurija, A. R.: *Válogatott tanulmányok*. Gondolat, Bp. 1975.
- Magoun, H. W.: *The waking brain*. Thomas, Springfield, 1958 és 1964.
- Marmor, J.: Presidential Address: Psychiatry 1976 – The continuing revolution. *Am. J. Psychiatry*, 133:739–745, 1976.
- W. Penfield: *Consciousness and centrencephalic organization*. Premier congr. Intern. Sci. Neurol., Bruxelles, 1957.
- W. Penfield: Centrencephalic integrating system. *Brain*, 81:231–234, 1958.
- Simkó A.: A „klinikai” és a „kritikus pszichiátria” ellentéteiről. *Orvosképzés*, 53:373–383, 1978.
- Szasz, T. S.: *The myth of mental illness*. Perennial Lib., Harper and Row, New York, 1974 (első kiadás: 1961).
- Szasz, T. S.: *The manufacture of madness*. Harper and Row, New York, 1970.
- Szasz, T. S.: Aborting unwanted behavior. *The Humanist*, 1977. July/August.
- Szilárd J.–Temesvári B.: A pszichiátriai betegségfogalom a marxista emberfelfogás tükrében. In: *Filozófia, ember, szaktudományok*. Szerk.: Vereczkei L. és Jóri J. Akadémiai, Bp. 1979.

S Z E M L E

SZINTÉZISKÍSÉRLET A „TEVÉKENYSÉG” JEGYÉBEN*

BALOGH TIBOR

Leontyev szerint a pszichológiai kutatások fejlődésének felgyorsulása paradox helyzetet teremtett: antagonisztikus viszony feszül a pszichológiai tényanyag (az experimentális eredmények) grandiózussága és az elméleti, módszertani alapok „szánalmassága között”. Az antagonizmust remélhetően túlhaladhatja a marxista pszichológia, amely „nem külön irányzat, nem iskola, hanem új történelmi szakasz”. Előszavában Leontyev a következőket írja: „*megpróbáltam a pszichológia szempontjából átgondolni azokat a legfontosabb kategóriákat, melyekből ellentmondásmentes rendszer építhető fel a pszichológiában.* Ilyen kategóriák a *tárgyi tevékenység* kategóriája, az *emberi tudat* kategóriája és a *személyiség* kategóriája.” (15) E háromból a legfontosabb, kiinduló kategóriának Leontyev a *tárgyi tevékenységet* tartja.

Leontyev műve legelején számot ad az értekezését preformáló elvekről, s hogy mennyire következetesen gondolja azt, amit állít, arra a kötet egésze a bizonyíték; példázza többek között személyiség-felfogása – szerinte a személyiség olyan sajátos minőség, amelyre a társadalmi viszonyok rendszerében tesz szert a természeti individuum. Marxista–leninista tételekből és metodikából indul ki Leontyev, aki nem érzi ugyan befejezettnek a *Tevékenység–tudat–személyiség* című kötetet, ám úgy véli, hogy egy ellentmondásmentes rendszer felépítésének a kísérlete próba-nivoltában is megérdemelheti a közzétételt. Leontyev marxizmushoz kötődése igen kifejezett: „a marxizmus jelentőségét tekintve többet adott a pszichológia tudományának, mint a pszichológia Marx előtti és Marx utáni legnagyobb elméleti felfedezései”. (22) Leontyev szerint Marx nem

azonosította a gyakorlatot és a megismerést; a szemlélődő-szenzualista megközelítéstől eltérően összekapcsolja a szerző az észleletet és a tevékenységet – az észlelet (a képmás) teljessége, adekvátsága az érzékelő ember és az érzékleti tárgy között a tevékenység által létesülő kapcsolatot jellegetől függ. Az emberi észlelés természetét tekintve társadalmi-történelmi jellegű. Az észlelés egyik állandó komponense az a folyamat, amelyben a szubjektum a reális tulajdonságokat, a stabil jellemzőket, viszonyokat a valóságból kiválasztja, majd rögzíti s reprodukálja új tárgyak felismerésekor, emlékezetbeidézéskor. E folyamat kreativitását illusztrálандó Leontyev a „varázsképek” feladatára hivatkozik. Általában meg szokták nevezni azt a tárgyat, személyt, amelyet, akit elrejtett a rajzoló képben, s amit vagy akit meg kell találni, azonosítani kell. A feladat azonban akkor is teljesíthető, ha a kísérleti személy pusztán azt az információt kapja, hogy keresse meg az elrejtettet. „Ilyen körülmények között a folyamat egyáltalán nem mehetett végbe a szerint a séma szerint, hogy a kísérleti személy a tárgy benne élő képmását összehasonlíttja annak a képi rajz elemeiben rejlő ábrázolásával. A kísérleti személyek mégis megfejtették a varázsképet, 'kiszűrték' a tárgy ábrázolását a képből, és aktualizálódott bennük egy ismert tárgy képmása.” (84) Mindez Leontyev számára azt bizonyítja, hogy nemcsak fogalmaink, hanem képzeink is dialektikusak.

A gondolkodás levált és viszonylagosan elkülönült ugyan a gyakorlati tevékenységtől, s ezt elsősorban a társadalmi munkamegosztás idézte elő; szembenállásuk azonban a fejlett kommunizmus társadalmában megszűnik, noha minőségi különbözőségük megmarad. A gondolkodás két formájáról ír a szerző; az ipari tevékenységben, a kísérletezésben tárgyi formát öltő, a tárgyi feltételek által behatárolt formától elkülöníti az ún. elméleti gondolkodást, amelynek igazolása nem

*A. Ny. Leontyev: *Tevékenység–tudat–személyiség.* Gondolat–Kossuth, Budapest 1979, 342 oldal.

mindig közvetlen igazolás, s akár évtizedekkel is megelőzheti az „elméleti gondolkodás” eredménye az eredmény igazolását. Figyelmeztet Leontyev arra: a pszichológia nem elégedhet meg általános dialektikus materialista tételekkel az emberi gondolkodás vizsgálata során, igyekeznie kell ezeket konkretizálni az éppen megoldandó aktuális feladatokban.

A pszichológiában a tevékenység problémája igazán karakterisztikusan fogalmazódott meg a múlt századi fiziológiai pszichológiában, pszichofizikában, s ezt követően a behaviorizmusban. Ma számunkra a következő alternatíva okozhat gondot: a tevékenység problémáját felfoghatjuk úgy, hogy az objektum hatására a szubjektum eredeti állapota megváltozik (e szemlélet a hagyományos S – R sémába tömöríthető), vagy közbeiktatjuk – a szubjektum eredeti állapotának megváltozása elé helyezve – a szubjektum tevékenységét, céljait, eszközeit, mint a változást befolyásoló, determináló tényezőket. Ily módon nem azt állítjuk, hogy a tudatot a dolgok, jelenségek határozzák meg, hanem azt, hogy az emberek társadalmi léte a meghatározó, s ez nem egyéb, mint az emberek tényleges életfolyamata: tevékenységük komplexuma. A tevékenység nem reakció – sajátos struktúrával, fejlődéssel rendelkező rendszernek kell tekintenünk, amely nem az ember és egy vele ellentétesen szembenálló világ viszonya; a társadalom viszonyai bonyolult transzformációkkal kapcsolódnak a személyiséghez, e kapcsolódás mikéntjére éppen az emberi tevékenység geneziséét, felépítését vizsgálva jöhetünk rá. A tevékenység leglényegibb jellemzője tárgyra irányultsága; a szervezet és a környezet közötti kölcsönhatást realizáló folyamatok ciklikus jellegét nem magából a gyűrűs szerkezetből kell dedukálnunk, hanem a szubjektumnak a tárgyi világgal gyakorlatilag létesített kapcsolatából. „Ez utóbbi azt jelenti, hogy a tevékenység folyamatait *elsődlegesen maga a tárgy szabályozza*, és csak másodlagosan annak képmása – utóbbi mint a tevékenység *szubjektív* terméke, amely rögzíti, stabilizálja és magában hordozza a tárgyi tartalmat.” (103) A tevékenység folyamatában átalakul a tárgy, de átalakul a tevékenység maga is: saját szubjektív termékévé válik. Leontyev a pszichikum tárgyi természetéről megfogalmazott elképzelését a megismerő folyamatokon túl a szükségletek és az érzelmek körére is kiterjeszti.

Az interiorizáció, a bensővé tétel problémáinak taglalásakor Vigotszkij alapeszméinek különösen mélyreható és szép elemzését adja Leontyev. A descartes-i, locke-i duplikálástól eltérően

Leontyev a tárgyi valóságot és eszmei reprezentálódását, továbbá a külső és belső folyamatokat egyaránt tartalmazó tevékenységet (a szubjektum tevékenységét) különbözteti meg. Így azaz a problémával kell szembenéznünk, hogy milyen összefüggések, kölcsönhatások konstatálhatók az emberi tevékenységek különböző formái között. Leontyev a tevékenységet a motívummal kapcsolja össze; a tevékenység fő összetevőiként a cselekvéseket nevezi meg, melyek az anticipált eredményre vonatkozó képzetnek, a cél tudatának vannak alárendelve. A cselekvés kivitelezési módjai a műveletek; amíg a cselekvés a célnak felel meg, addig a műveletek a feltételeknek. A cselekvések és a műveletek mássága az eszközös cselekvésben igazán szembeötöl.

A tevékenység és a cselekvés mineműségét érzékeltetendő Leontyev a következő példát hozza: „Tegyük fel, hogy az ember tevékenységét a táplálkozás szükséglete ösztönzi, ez a motívuma. A táplálkozási szükséglet kielégítéséhez azonban olyan cselekvéseket kell elvégeznie, amelyek közvetlenül nem az étel megszerzésére irányulnak. Az ember célja lehet például a csapdát szolgáló eszköz elkészítése; akár maga használja fel később az általa készített eszközt, akár másoknak adja át, s csak a közös zsákmány egy részét kapja meg. A lényeges az, hogy egyik esetben sem egyezik meg az, ami a tevékenységet ösztönözte, azzal, amire konkrét cselekvései irányultak.” (123–124)

Egy társadalmon kívüli egyéni pszichikumban nem alakulhat ki a külvilág tudatos képmása, de nem alakulhat ki az egyén cselekvéseinek, állapotainak tudatos képmása sem. Az érzéki képmás *jelentéssel* rendelkezik, s ez az emberi tudat leglényegesebb alakítója. Ontogenetikailag nézve: amikor a gyermek cselekvéseket tanulva műveleteket sajátít el, a jelentésre mint sűrített, eszmei formában egzisztáló képződményre tesz szert. Leontyev elkülöníti a társadalmilag kidolgozott *objektív jelentéstől* a szubjektum (önmaga) számára kidolgozott *sajátos jelentését*, a *személyes értelem*. A jelentéseket a társadalom termeli ugyan, s ezek ilyenképpen függetlenek az egyéntől, tárgyaivá válnak a szubjektum tudatának. Ám a szubjektum tudatának tárgyaivá lett jelentések felismerési módoikként is funkcionálnak, s mint ilyenek szubjektívalódnak, esetleg az elfogultságig deformálódnak, individualizálódnak. A tudat irányultságát, elfogultságait a személyes értelem konstituálja.

Az egyes szubjektumot az *egyed* fogalmával jelöli Leontyev, s ha az egyednek az emberi nem többi egyedétől való eltérését is érzékeltetni

óhajtja, az *egyén* fogalmát használja. Az egyén a biológiai evolúció terméke, mindenekelőtt genotipikus képződmény. A *személyiség* a tevékenységből születik: „*az ember társadalmi-történelmi és egyedi fejlődésének viszonylag késői terméke*”. (203) Leontyev szerint az egyént jellemző tulajdonságok az ontogenetikus fejlődés során végig megmaradnak mint az egyén tulajdonságai, de nem válnak a személyiség sajátosságaivá, a személyiség kialakulásában játszott szerepük nem egyértelmű (példáéként itt az idegműködés meghatározott típusaira hivatkozik a szerző, mint a személyiség kifejlődése nélkülözhetetlen előfeltételének valamely típusára, amely elengedhetetlen kritérium ugyan, ám „csak azoknak az idegi mechanizmusoknak a szintjén nyilvánul meg, amelyek révén az egyén és a külvilág közötti kapcsolat realizálódik”. (205)).

Leontyev úgy véli: az egyénre születésekor jellemző morfofiziológiai adottságok, szükségletek és ösztönök befolyásolják ugyan az egyén fejlődését, ám megszűnnek azok lenni amik, midőn az egyén cselekedni kezd. A személyiség az ember sokféle tevékenységének összességében formálódik. „Az emberi személyiség reális alapjai nem a genetikai programban, nem természeti adottságaiban és hajlamaiban, s még csak nem is az általa megszerzett, többek között szakmai jártasságokban, ismeretekben és készségekben rejlenek, hanem azon tevékenységek rendszerében, amelyeket ezek az ismeretek és készségek realizálnak.” (214) E leírást követően a szerző a tevékenységek hierarchiáját vizsgálja, hiszen a tevékenységek alá-fölé rendeltségi viszonya alkotja szerinte a személyiség alapját. Az említett hierarchia feltárásához a motívumok elemzésével juthatunk el.

A belső motíválóerőt, a szükségleteket az emberek *termelik*. Pontosabban fogalmazva: megkülönböztethetjük a tevékenység nélkülözhetetlen, belső előfeltételeit mint szükségleteket, és a szubjektumnak a tárgyi világban zajló konkrét tevékenységét irányító, szabályozó, termelt szükségleteket. Az előbbieket (pl. az éhség keltette táplálkozási szükségletet) „funkcionálisan autonómnak” vagy „anasztatikusnak” nevezi Leontyev, s noha szerinte az emberi szükségletek átalakulása ezeket a szükségleteket is érinti, külön választja a szerző a tárgyi-funkcionális szükségleteket – pl. a munka és a művészi alkotás szükségletét. A pszichológia számára az alapvető séma a *tevékenység–szükséglet–tevékenység* séma, hiszen ha kezdetben az ember elemi létszükségleteinek a kielégítési szándéka által inspirálva cselek-

szik is, később „az ember azért elégíti ki elemi létszükségeit, hogy cselekedhessen”. (225)

Leontyevről írt nekrológiában Váriné Szilágyi Ibolya megjegyezte: „Leontyev teoretikus hagyatékában vannak egyenetlenségek. Jobb lett volna, ha kiérleltebb álláspontot nyerhetünk volna örökségül pl. a jelentés és értelem rendkívül fontos megkülönböztetésében, a tevékenység strukturális elemzésén túl a tevékenység társas viszonyainak elemzésében stb.” (*Magyar Pszichológiai Szemle*, 1979, 307. o.)

Leontyev *A pszichikum fejlődésének problémái* című 1964-ben magyar nyelven megjelent kötetével összehasonlítva a *Tevékenység–tudat–személyiség* többet és meggyőzőbbet tartalmaz a jelentés-értelem megkülönböztetéséről. E többlet azonban még mindig kelthet hiányérzetet. A motívumok megismerő és érzelmi aspektusának elválásáról írva a szerző *személyes értelmet adó (értelemalkotó) motívumokról és ingermotívumokról* beszél. Az értelemadást és a nyers ösztönzést igyekezően így elhatárolni egymástól. Leontyev úgy véli: a magántulajdonon alapuló viszonyok megszüntetése egyben a jelentés és értelem ellentétének a feloldódását is eredményezi, noha a jelentés és az értelem a továbbiakban sem válik eggyé, nem lesz a kettő azonos. „A személyes értelmek és a társadalmilag-történelmileg kidolgozott jelentések eltérése, meg nem felelése állandóan újratermelődik, mert ez következik a szubjektum tudatának intencionális, elfogult voltából” (180) A kötetet olvasva néhányszor az a benyomás támad: Leontyev idealizál. „A munkatevékenység például társadalmilag motivált, de olyan motívumok is irányítják, mint mondjuk az anyagi haszon. Mindkét motívum létezik, de a kettő külön síkon helyezkedik el. A szocialista viszonyok között a munka értelmét a munkás számára a társadalmi motívumok szülik; ami pedig az anyagi jutalmat illeti, szintén van ösztönző funkciója, 'dinamizálja' a tevékenységet, de nem ez válik a munkával kapcsolatosan fő funkcióvá, a munka személyes értelmét alkotó tényezővé.” (232–233) Talán elegendő okunk van azt állítani: szocialista viszonyok között is hatékony társadalmi motívumként az anyagi jutalom ösztönző funkciója, amely akár a munka személyes értelmét adó tényezőjévé is válhat.

Leontyev programatikusan fejtegetéseithez vszszatérve: fontos és jelentős vállalkozás, eredményeket tartalmazó mű a *Tevékenység–tudat–személyiség*. A „szánalmas” elméleti alapokat kevésbé fogyatékosná tudta tenni a kötet, s a marxista pszichológiát illetően komoly, ellentmondásmentes rendszert körvonalaz. Érzésem

szerint ez a rendszer azonban önmagában nem alkalmas a módszertani pluralizmus redukálására. Egyrészt azért nem, mert noha önmaga is veszélyesnek ítéli, ha nem konkretizálódnak aktuális feladatokban az általános dialektikus materialista tételek, olykor Leontyev is megfedkedni látszik a marxizmus pszichológiai konkretizálásáról. Másrészt – és ez a döntőbb – *elméleti pszichológia-ként* (vagy filozófiai pszichológiaként) eklatáns és hasznos, de további közvetítések nélkül talán nem alkalmas a *Tevékenység-tudat-személyiség* experimentális eredmények általános felülbírlására, vizsgálati-kísérleti eljárások megkérdőjelezésére. Ha ilyenre tesz kísérletet, Leontyev maga is bizonytalanak tetszik; kijelenti ugyan, hogy nem kell lemondanunk a pszichológiai tesztek alkalmazásáról, de nem szimpatizál „a már rég problematikussá vált képességvizsgáló tesztekkel”, „a tintafolt képekre adott értelmezésekkel”, a klinikai vizsgálatokkal. Az természetesen nem tagadható, hogy tisztán metodikainak látszó feladatok is mélyreható elméleti analízist követelnek, hogy az említett eljárások olyan alapokon

konstituálódnak, amelyeket nem lehet önmagukban megtalálni, s hogy minden differenciálpszichológiai kutatás egy többé-kevésbé világosan körvonalazódó általános elméleti koncepcióra utal. Az is igaz azonban, hogy a mélyreható elméleti analízis, az elméleti koncepció önmagában nem diagnosztizáló; nem alkalmas képességvizsgálatokra és -fejlesztésre sem. A függelék-ként mellékelt „A tanulás tudatosságának pszichológiai kérdései” ígéretes ugyan, a „főszöveggel” egybevetve azonban természetesen igen keskeny sávot mutat.

A besorolás néha ellenszenvesnek tűnő feladatot vállalva, mondhatjuk Leontyev kötetét elméleti lélektani jellegűnek, értékeit, érvényességét az elméleti lélektan respektálhatja és erősítheti meg.

Végül megjegyezzük: e Leontyev-mű magyar nyelven való megjelentetésével nem kellett volna ennyit várni – az első kiadása 1975-ben látott napvilágot a Szovjetunióban. Természetesen az is használt volna a kötetnek, ha a feltűnően sok nyomdahiából a kiadó megkímélte volna azokat, akik kezükbe veszik a *Tevékenység-tudat-személyiség*-et.

A „RAWLS JELENSÉG”

F Ö L D E S I T A M Á S

A 70-es évek polgári etikai irodalmának szenzációja J. Rawls igazságosságról szóló monográfiája. A könyv nagy feltűnést keltett, megjelenése óta több száz kritika értékelt, és több helyütt önálló speciálkollégiumot tartanak belőle. (Így pl. Ch. Péréiman intézetében, a brüsszeli Université Libre-en.) Átütő sikere annál meglepőbb, mert az igazságosság az utóbbi két évtized polgári etikai irodalmának kedvelt témaköre, s a könyvpiac szinte telített az igazságosságról szóló művekkel.

J. Rawls, a Harvard Egyetem filozófia professzora korántsem ismeretlenként tört be a polgári etikai irodalom élvonalába. Amióta 1958-ban megjelent az igazságosságról szóló első nagyobb tanulmánya a „Justice and Fairness” a *The Philosophical Review*-ben, amelyben egy új igazságossági koncepció megalapozására tett kísérletet, munkásságát nagy figyelemmel kísérték a szakmabeliek. Közel 600 oldalas könyve tulajdonképpen

szintézise egy kétévtizedes kutatómunkának, amelynek egyes fejezetei az időközben megjelent igazságossági tanulmányra épültek. („Constitutional Liberty”, 1963., „Civil disobedience”, 1966., „Distributive Justice”, 1967., „Distributive Justice: some Addenda”, 1968.)

Könyve azonban nemcsak saját írásainak számos új fejezettel kibővített foglalat, hanem azoknak az évtizedes oktatási tapasztalatoknak és tudományos vitáknak leszűrődése, amelynek során a témakört munkatársaival és tanítványaival „körüljárták”. Erről tanúskodik az a szokásosnál jóval nagyobb méretű köszönőjegyzék, amelyben a szerző számos igen ismert filozófusról is megemlékezik, akik művének elkészítésében segítségére voltak. Rawls azonban nemcsak ezzel kívánja demonstrálni, hogy könyve nem gyökerezen új, egyéni alkotás, hanem azzal is, hogy Locke, Rousseau, de különösen Kant műve folytatójának vallja magát. S ha munkájában a tudatosan vállalt legfőbb ellenpólus az utilitarizmus, bírálói joggal jegyezték meg, hogy műve objektíven az A. Smith, Mill és Sidgwick nevével fémjelzett tradícióhoz kapcsolódik.

*Rawls, John: *A Theory of Justice*. Oxford Clarendon Press, 1972.

A továbbiakban először ismertetem a könyv gondolatmenetét, majd rövid áttekintést adok a kritikákról. A könyv az *igazságosság jelentőségének* felvázolásával kezdődik. A szerző azt az arisztotelési hagyományt folytatja, amely az igazságosságot nem egy értéknek tartja a sok közül, hanem centrálisnak, az erény megtestesítőjének. (Feltűnő egyébként, hogy Arisztotelészt, az igazságosság „első számú” klasszikusát, Rawls nem sorolja elődei közé.) „Az igazságosság a társadalmi intézmények legelső értéke, ahogy az igazság a gondolatrendszereké. Ahogy a legelegánsabb és leggazdaságosabb elméletet is vissza kell utasítani vagy felülvizsgálni, ha hamis, úgy a törvényeket és intézményeket is meg kell reformálni vagy el kell törölni, bármennyire hatékonyak és jól rendezettek is, amennyiben igazságtalanok.” (3. o.)

Ami új Arisztoteleszhez képest – és ez az egész műre rányomja bélyegét –, hogy az igazságosság elsődlegesen nem az egyének tulajdonságaként jelenik meg, hanem intézményesített formában: *a társadalmi rendszer a társadalmi intézmények, a törvények igazságosságaként*. Ezzel Rawls a polgári etikusoknak ahhoz az igényesebb vonulatához csatlakozik, amely még moralizálóként is felismeri, hogy az etikumot nem lehet elválasztani a társadalmi totalitástól, azoktól a politikai és gazdasági determinánsoktól, amelyek jelentős szerepet játszanak az erkölcs, illetve az emberek moralitásának fejlődésében.

Ezzel összhangban könyvének fő célkitűzése: *egy igazságos társadalom felvázolása*, valamint azoknak a problémáknak elemzése, amelyek ennek kapcsán felmerülnek. Kant jegyében azonban az igazságos társadalom „Sollen”-je nem a „Sein” kritikájából nő ki – bár Rawls vitathatatlan érdeme, hogy jelentős és éles társadalomkritikai észrevételei is vannak –, hanem általános etikai és filozófiai elvekből és így a koncepció értékes részgondolatai ellenére óhatatlanul *utópisztikus* jellegű marad. Arra tesz kísérletet, hogy leírja, milyen lenne egy „*jól rendezett* (well-ordered) *társadalom*, amely *egyenlő jogokkal és kötelességekkel rendelkező és az igazságosság elveit elfogadó autonóm és racionális emberek „társadalmi szerződésén” alapulna*. Ennek a társadalmi rendszernek tengelye az igazságosság helyesen értelmezett koncepciója, amelynek alapján az emberek olyan társadalmi feltételeket hoznak önként létre, amelyek lehetővé teszik „az igazságosság uralmát”, ha nem is maradéktalan, de domináns érvényesülését.

Miután koncepciójának tengelyében az igazságosság fogalma áll, Rawls nagy gondot fordít az

igazságosság meghatározására. *Explicit* definíció helyett három, egymásra épülő és egyre finomított jellemzést ad az igazságosság alapveiről. Kiindulópontja Arisztotelész igazságosságról adott „klasszikus” koncepciója, amely az igazságosságot az *egyenlőség és egyenlőtlenység* (arány) egységként értelmezi. Arisztotelész alapgondolata azonban az igazságosság – szükséges, de nem elégséges – formális megközelítése, s így a későbbi korok igazságossági koncepciói számára feladódott a lecke: milyen egyenlőséget, illetve milyen egyenlőtleniséget értékeljenek igazságosként.

Rawls azonban nem az igazságosság elvont általános meghatározását kívánja megalkotni, hanem a *társadalmi igazságosságot*. Szerinte igazságos az társadalom, amelyben az igazságosság *két legfőbb alapelve* érvényesül. „a) Minden személynek legyen egyenlő joga a legkiterjedtebb alapszabadságokra, feltételezve, hogy az kompatibilis mások szabadságával. b) A társadalmi-gazdasági egyenlőtlenégeket úgy kell megszervezni, hogy azok mindenki előnyére szolgáljanak, és mindenki számára elérhető helyzetek és pozíciók legyenek.” (60. o.) Ez a második elv a könyv későbbi részeiben kiegészítődik azzal a gondolattal, hogy mindenkinek „fair” lehetőségei legyenek a helyzetek és pozíciók elérésére, illetve, hogy a különbségek csak akkor igazságosak és megengedettek, ha a legkevésbé kedvezményezettek legnagyobb javára szolgálnak. (83. o.)

A két elv együttesét a következőképpen jellemzi Rawls: „Az összes társadalmi értékek egyenlő elosztása, kivéve ha az egyenlőtlen elosztás mindenki javára válik.” (62. o.) Az egyenlőség határait azonban nem a mindenki javára szolgáló egyenlőtleniségek szabják meg: a két elv nem egyenrangú, a második feltétlenül, *abszolút módon alá van rendelve az elsőnek*. Rawls koncepciója elsődlegesen az egyenlőségre épül, s az alapvető jogok felsorolásából kiderül, hogy azok magukban foglalják a polgári fejlődés által létrehozott emberi és állampolgári jogokat, valamint a jogban érvényesülő igazságossági elveket.

Ezeket Rawls elengedhetetlennek tartja: ahol ezek nem érvényesülnek, ott szó sem lehet igazságos társadalmi rendszerről. Ezért az utilitaristákkal szemben folytatott vitában kiemeli, hogy ezek a jogok nem kompenzálhatók pl. vagyoni előnyök érdekében. „A kevesebb szabadság, több nyereség” gondolata – idegen elgondolásától. Ha csak ezt emelné ki, koncepciója még alig haladná meg a polgári liberalizmus kereteit, Rawls érdeme: tisztában van azzal, hogy az alapvető jogok egyenlőségének *gazdasági és politikai* feltételei,

dilemmái vannak, és a maga módján megpróbál választ keresni ezekre.

Rawls igazságossági koncepciójának azonban nem az első, hanem a másik elve a *novum*, amely eltér az igazságosság szokványos modern polgári megközelítésétől. Az egalitáriánus koncepcióktól eltekintve, amelyek elvileg semmiféle különbséget nem tartottak létjogosultnak (noha történelmi formákban kénytelenek voltak kivételeket tenni), az igazságossági koncepciók zöme elismerte az egyenlőtlenségek igazságos voltát, de azok forrását zömmel az egyes emberek *érdemeiben, munkájukban, teljesítményükben, szükségleteikben* stb.-ben látta, anélkül, hogy behatóan vizsgálta volna azt a problémát, hogy az ilyen különbségtétel nem eredményez-e igazságtalanságot a többi ember számára.

Rawls egyértelműen szembeszáll ezekkel a fel fogásokkal és különösen a napjainkban sűrűbben jelentkező ún. „meritáriánus” koncepciókkal (a meritáriánus nézetek szerint csaknem kizárólag az érdemek teszik igazságossá az egyes juttatásokban kifejeződő különbségeket): az igazságosság lényegét a *kölcsönösségben* és az erre épülő „*fair*” *emberi viszonyokban* és magatartásban látja. „Az igazságosság mint „*fair*”-ség a társadalmi kölcsönös előnyök érdekében létrejött kooperatív vállalkozás – írja. (80. o.) Eszerint semmiféle teljesítmény, érdem vagy más indok önmagában nem tesz igazságossá egy különbségtételt, kivéve, ha az együtt jár a rosszul szituáltak felemelkedésével.

Rawls felismeri, hogy a társadalmak heterogén érdekektől rendelkezők, és éppen az érdekkülönbségben látja az igazi indokot annak, hogy miért kell a kölcsönösségnek és a fairségnek érvényesülnie. „Az igazságosság annak a gyakorlatnak az erénye, ahol versenyző érdekek vannak, és ahol az emberek felhatalmazva érzik magukat, hogy jogaikat ráerőszakolják másokra. A szentek gyűléseiben – ha ilyen egyáltalán létezne – nem vitatkoznának az igazságosságról.” (129. o.)

Már az eddigiekből is kitűnik, hogy Rawls igen *magas követelményeket támaszt* az igazságos társadalommal szemben, és olyan előfeltételeket igényel, amelyek első pillanatban teljesen illuzórikusnak tűntetik fel elképzeléseit. (Gondoljunk arra, hogy minden társadalmi különbség csak akkor jogos, ha a legrosszabb helyzetben lévőknek is előnyös, vagy arra, hogy vajon biztosítható-e a különböző, gyakran ellentétes érdekű emberek számára a kölcsönös előnyökkel járó *fair* együttműködés?)

Mindezek alapján joggal vetődik fel a kérdés, hogy Rawls koncepciója „társadalomspecifi-

kus”-e, tehát meghatározott gazdasági-társadalmi berendezkedéshez köti-e elképzeléseit, vagy sem? Ezt a kérdést a szerző nem teszi fel explicit formában – ami összefügg azzal, hogy nem a marxizmus kategóriarendszerében gondolkodik –, implicit formában azonban válaszol erre a kikerülhetetlen kérdésre. *Elveinek megvalósulása nem kötődik meghatározott társadalmi rendszerhez*, vagyis elvileg elképzelhetőnek tartja érvényesülésüket mind egy demokratikus polgári, mind egy demokratikus szocialista államban. (Csak egyetlen rendszernek nem kegyelmez: a rabszolgaság ősi, ókori és modern formái – per definitionem – igazságtalanok.) Az igazságosság társadalmi szintű megvalósulása szempontjából nem a társadalmi rendszer minemősége a döntő, hanem az, hogy egy társadalmi rendszer biztosítja-e azokat a politikai, jogi, gazdasági feltételeket, amelyek nélkülözhetetlenek az igazságosság realizálásához.

A feltételeket már az *ember születésétől kezdve* meg kell teremteni. Az emberek biogenetikai okok következtében nem nem születnek egyenlő képességekkel, és társadalmi helyzetük is eltérő esélyeket ad számukra. Rawls ezt az igazságosságon kívül eső adottságként értékeli. „A természeti elosztás nem igazságos vagy igazságtalan mint ahogyan nem az, hogy milyen társadalmi pozícióba születnek az emberek. Egyszerűen természeti tények. Ami igazságos vagy igazságtalan, az az, hogy az intézmények hogyan bánnak ezekkel a tényekkel.” (102. o.) Ezért alapvető jelentőségűnek tartja a *reparációt, a kompenzációt*: a társadalomnak nagyobb figyelmet kell fordítania a negatív természeti adottságúakra, mint a kedvezőbb társadalmi körülmények között születettek-re. Igazságtalannak tartja azt a társadalmi berendezkedést, ahol a tehetségesek pusztán nagyobb képességeik következtében profitálnak, anélkül, hogy az együtt járna a gyengébb természeti adottságokkal rendelkezők felemelésével.

Mivel a rawlsi rendszer igazságossági koncepciójában az alapszabadságok állnak a hierarchia élén, alapvetőek azok a *politikai és jogi* biztosítékok, amelyek e jogok megvalósításának, valamint a stabilan igazságos törvényhozásnak feltételei. Ezen a ponton azonban Rawls óhatatlanul beleütközik abba a problémába, hogy akadályozzák-e a gyökeres vagyoni különbségek az igazságos politikai és jogi rendszer létrejöttét és érvényesülését. Kénytelen megállapítani: „Sokat veszíthetnek a szabadságjogok értékeiből, ha a jobban szituáltak nagyobb befolyást gyakorolnak a törvényhozársra.” (225. o.)

Ezért olyan politikai rendszerre van szükség, amelyben szükségszerű a pártok függetlensége és autonómítása. „A termelő eszközök magántulajdona esetén a politikai pártoknak függetleneknek kell lenniük a magán gazdaság érdekeitől.” (225–226. o.) Ez – szerinte – megfelelő adórendszerrel és állami szubvenciókkal megvalósítható. Rawlsnak azonban van annyi realitásérzéke, hogy konstatálja: történelmileg az alkotmányos államok fő hibája: sohasem sikerült azt a függetlenséget és ezzel együtt egyenlő esélyekkel induló fair politikai versenyt és szabadságot megvalósítani. A „fair” politikai versengést és szabadságot mindennemű dogmatizmus veszélyezteti, ezért politikai koncepciójának vezérelve: a tolerancia. Ez a tolerancia a rawlsi koncepcióban széles körű, de nem parttalan: a szabadságot is szabad korlátozni, de csak a szabadság érdekében. (250. o.)

Logikus konzekvenciája ennek a gondolkodásmódnak: a politikai pártok függetlenségét követnie kell a törvényhozás függetlenségének. Az igazságos törvényhozás nem lehet a pártok egymástól eltérő érdekeinek versenytere vagy kompromisszuma: a törvényhozást a közérdeknek kell vezetnie. Ezzel kapcsolatban Rawls híres mondata, amelyet a kiadó a könyv mottójaként emelt ki: „Egy igazságos társadalomban az igazságosság által biztosított jogok nem tárgyai a politikai alkudozásnak és a társadalmi érdekek számígtatásának.” (3–4. o.)

A „Sollen” és a „Sein” szembesítése azonban ismét visszatéríti az ellentmondásos valósághoz, s ezért elismeri, hogy a törvényhozás még racionális, az igazságosság elveit követő törvényhozói többség esetén sem eredményez mindig igazságos törvényeket. Ennek egyik oka: „nincs olyan eljárás, amely garantáltan igazságos törvényhozáshoz vezet”. (358. o.) Ezzel összefüggésben részletesen elemzi a törvények alkalmazásával, különösen az *igazságszolgáltatással* kapcsolatos igazságossági elveket. Ezek zöme a polgári demokratikus jogfelfogás ismét elve, mint a „Hasonló ügyekben, hasonló módon kell eljárni”, a „Nullum crimen sine lege” („Nincs bűncselekmény előzőleg meghozott törvény nélkül”), „A bírácoknak függetleneknek és pártatlanoknak kell lenniök”, „Senki sem lehet bíró saját ügyében”, A tárgyalásoknak faireknek és nyilvánosoknak kell lenniük” stb. Rawls azonban ezek értékelésénél nem esik a jogi fetiszmus hibájába, nem ért egyet azokkal, akik a felsorolt elvek érvényesülését már önmagában igazságosnak tartják. Ezek az elvek az ún. „formal justice” megnyilvánulásai, ezért igazságossági funkciójuk nemcsak a szabályoktól, hanem a

mögöttük meghúzódó tartalomtól függ. Azaz, ha egy igazságtalan jogszabályt a formális igazságossági elvek szellemében alkalmaznak, pl. „a hasonló ügyekben hasonló módon járnak el”, akkor ez mégsem eredményez igazságosságot.

A tartalmi megközelítés jele, hogy behatóan foglalkozik a *polgári engedetlenségi mozgalmak* igazságosságának problémájával, amelynél kiindulópontja, hogy egy közel igazságosságos társadalomban is lehetnek jogi és más eredetű igazságossági sérelmek, amelyekkel szemben a nem erőszakos „engedetlenségi” formák igazságosak. Nyitottságára utal, hogy az igazságtalan és korrump rendszerekkel szemben az ellenállás más formáit – közte persze az erőszaknékülit is – igazolhatónak tartja. (363. o.) Mivel Rawls totális igazságossági koncepció kidolgozására vállalkozik, érthető, hogy a politikai és jogi igazságosság elveit szintetizálva elemzi a *nemzetközi jog*, az államok egymás közötti viszonyának *igazságossági problémáit*. Elvei fő vonalakban itt is megegyeznek a polgári demokráciák által hirdetett – bár a gyakorlatban számtalanszor megtagadott, áttört – elvekkel. A nemzetközi jog „basic principle”-je az *egyenlőség elve*. A népek egyenlőségének konzekvenciái; az önrendelkezés, a nép joga saját ügyeinek rendezésére külső hatalom intervenciója nélkül, az önvédelem és szövetségkötés joga. Az igazságosság azonban nemcsak az önvédelemben és az önrendelkezésben nyilvánul meg, hanem a „pacta sunt servanda” (a megkötött szerződések betartandók) elvében is. Az önvédelem és önrendelkezés elvei elvezetnek a *háború igazságosságosságának* elismeréséhez (amely a polgári irodalomban korántsem közhely, mert él egy olyan koncepció is, amely szerint minden háború, mint erőszak, igazságtalan, az igazságos háború – „*contradictio in adiecto*”).

Ezért Rawls fontosnak tartja taxatíven felsorolni, hogy mikor nem igazságos egy háború: ha világhatalomért, nemzeti dicsőségért, gazdasági nyereségért, területnyerésért folyik, de az igazságos háborúban is vannak az erőszaknak olyan mozzanatait, formáit, amelyek megengedhetetlenek és igazságtalanok. Ez utóbbi azért is fontos, mert egy igazságos háborúnak *igazságos békével* kell végzőnie, és az alkalmazott eszközöknek nem szabad ezt a célt lehetnénné tenniük. (378–379. o.) Feltűnő viszont, hogy Rawls itt már nem foglalkozik ezeknek az elveknek a formai oldalával, noha nyilvánvaló, hogy több elv nem önmagában, hanem csak meghatározott tartalommal együtt felel meg az igazságossági követelményeknek. Gondoljunk pl. arra, hogy a

„pacta sunt servanda” elv alkalmazása egy kis országra erőszakkal rákényszerített szerződés esetén igazságtalan célokat szolgál.

Rawls koncepciójának egyik legizgalmasabb része a gazdasági szférára vonatkozik, az anyagi javak elosztásának területére. S ez nem véletlen: elgondolásainak egyik alapvető próbaköve, hogy hogyan egyeztethetők össze igazságossági alapkövetelményei a különböző gazdasági rendszerekkel. Első állásfoglalása az igazságosság és a termelés fejlettsége közötti összefüggésre vonatkozik. Rawls azt a sajátos – a korai vallásos koncepciókhoz visszanyúló – nézetet képviseli, amely szerint az igazságos társadalmi rend elvileg *nem a magas szintű gazdasági fejlettség* függvénye, hanem viszonylag független attól. Ugyanakkor az utilitarizmussal folytatott tartós polémiájában kiemeli, hogy noha a hasznosság, illetve a hatékonyság nem kritériuma az igazságosságnak, az igazságos társadalmi rend konzisztens *hatékonyssággal*. (79. o.) Ennek jegyében azokat a gazdasági formákat részesíti előnyben, amelyek összhangban állnak az igazságossági elvekkel és ugyanakkor hatékonyak is. Ezek közé elsősorban a *szabad piac* tartozik, amely Rawls illúziója szerint lehetőséget ad a polgároknak szabad választásra, amelyből hiányzik a kényszer és a központi irányítás. (272. o.) Erősen kidomborítja, hogy a szabad piac nem egy meghatározott társadalmi rendszer sajátossága. „Nincs lényeges kapcsolat a szabadpiac és a termelő eszközök magántulajdona között.” (271. o.) Egy „liberális” szocialista rendszerben is érvényesülhet a szabad piac.

Arra a kérdésre, hogy hogyan funkcionálhat a szabad piac úgy, hogy az általa létrehozott különbségek igazságosak maradjanak, mert egyúttal a legrosszabb helyzetben lévők érdekét is szolgálják, Rawls nem tér ki direkt módon. Ám Keynes elméletének értékelése kapcsán bizonyos fókig körvonalazódik álláspontja. Keynes az I. világháború előtti kapitalista fejlődést úgy értékeli, hogy egy, a javak egyenlő elosztásán alapuló társadalomban nem jöhetett volna létre olyan tőkeakkumuláció, amely *általános* életszínvonal-emelkedést idézett elő. Ennyiben úgy tűnik: ez az időszak példája lehet a Rawls-féle igazságossági koncepció tőkés viszonyok közötti érvényesülésére, mivel itt a vagyoni különbségek felhalmozódása igazságos, hiszen enélkül a legrosszabban szituáltak életszínvonala sem javult volna meg. De Rawls nem adja áldását erre az idészakra, nem „apologetizál” ilyen módon. Kiemeli, hogy a szegények rossz helyzetét nem igazolhatja egy

későbbi generáció nagyobb jóléte. Csak egy ilyen értékelés áll összhangban azzal az alapelvvel, hogy az igazságosságnak prioritása van a hatékonyság felett. (298–299. o.)

Hogyan hozható létre „egy jól rendezett” igazságos társadalom, amely olyan újfajta igazságossági elveken épül fel, amelyet jelenleg még csak az emberek egy kis hányada fogad el? A megoldás útja: egy *új társadalmi szerződés*, amelyet a racionálisan gondolkodó emberek kötének egymással, s amelyben vállalkoznának arra, hogy a jövőben egy olyan intézményrendszer keretei között éljék le életüket, amely lehetőséget ad arra, hogy érdekeik kölcsönösen érvényesüljenek, egymáshoz és a társadalomhoz való viszonyukat a fair együttműködés jellemezze. Rawls Kant alapján tisztában van azzal, hogy a társadalmi szerződés sohasem volt tény, azonban feltételezi, hogy egy ilyen társadalmi szerződés elvileg létrejöhessen. Ennek az ún. „originális pozíciónak” a tételezése egy elméleti konstrukció, amely szerves, logikus láncszeme a koncepciónak, s amelyet Rawls igazi „Sollen” problémaként kezel anélkül, hogy megvizsgálná realizálásának konkrét lehetőségeit. S ha a társadalmi szerződés gondolata első pillanatban teljesen utópisztikusnak tűnik is, gondoljunk arra, hogy a társadalmi szerződés elképzelés szocialista szerzők munkáiban is megjelenik. Így pl. Hankiss Elemér nemrég megjelent igazságossági tanulmányában (*Magyar Filozófiai Szemle*, 1976/4.) ugyancsak ahhoz a konklúzióhoz jut, hogy a fennálló igazságossági problémák csak egy társadalmi szerződés létrehozatalával lennének megoldhatók.

Ezzel Rawls könyve rövid ismertetésének végére értünk. A közel hatszáz oldalas mű persze gondolatilag sokkal gazdagabb az itt bemutatottnál, a vázolt gondolatok azonban szerény alapul szolgálhatnak a „Rawls-jelenség” megértéséhez.

*

Rawls művének komplexitása sejtetni engedi, hogy a *kritikai állásfoglalások* igen *széles spektrumon húzódnak* majd szét. S valóban a könyv igen sokféle reflexiót eredményezett. Ennek egyik pólusában olyan értékelések találhatók, mint Stuart Hampshire-é, aki szerint a II. világháború óta ez a mű járult hozzá a legjelentősebben az etikai fejlődéséhez, míg a másik póluson H. Klennernek a *Magyar Filozófiai Szemle*ben is olvasható kritikája foglal helyet. Klenner szerint Rawls

művének lényege: a meglévő gazdasági és ideológiai struktúra felcicomázása, a „status quo” idealizálása. Ha azonban – a műkorcsolyánál alkalmazott pontozás analógiájára – eltekintünk a szélsőséges értékelésektől, akkor igen figyelemreméltó kritikákkal találkozhatunk, amelyek komoly segítséget adhatnak a „Rawls-jelenség” megfejtéséhez, még akkor is, ha azok zöme nem társadalmi-történeti összefüggésben szemléli a könyvet. A polgári oldalról jövő kritikák általában elismerik, hogy a könyv nagyszabású kísérlet az igazságosság problémájának megoldására, kiemelik a koncepció végiggondoltságát, nagyra értékeli az utilitarizmussal folytatott polémiait (egyések szerint Rawls végzetes csapást mért az utilitarista felfogásra), de a koncepció lényegét nem igen fogadják el, megkérdőjelezik fő téziseit. A bírálókat egy része a koncepció *történetietlenségét* és ezzel összefüggő *utópizmustá* tartja a mű legnagyobb gyengéjének. Ezt legrészletesebben Ch. Perelman próbálja alátámasztani, „aki egyébként Rawls nagy riválisa, mivel Perelman több évtizedes munkássága alapján az igazságosság egyik legnagyobb szaktekintélyének számít.

Perelman szerint Rawls felfogása tulajdonképpen a modern polgári filozófiában dívó „homo ludens” koncepció sajátos változata. Rawls társadalmi modellje – a *játék*, amelyben mindenki önkéntesen, saját felelősségére vesz részt, mindenki elfogadja a játékszabályokat, és elismeri a pártatlan bíró döntéseinek létjogosultságát. Ilyen feltételek mellett valóban érvényesülhet a „fair play”, a kölcsönösségre épülő igazságosság. A játékot az abszolút kezdet jellemzi, amelyet a felek határoznak meg, s a játék „tisztá lappal” indul, a múltnak nincs – vagy csak jelentéktelen – a szerepe. A valóságos történelemben azonban ellenkező a helyzet. A politikai, jogi, gazdasági intézmények történelmileg kialakult képződmények, amelyeknél súlyos hiba eltekinteni történelmi fejlődésüktől, a múlt jelentős mértékben meghatározza a jelent és a jövőt. Rawls „abszolút kezdeté” tehát eleve történelmietlen, mert eltekint az intézmények és a játékban résztvevők helyzetének alapvető különbségétől.

De Perelman irreálisnak tartja azt is, hogy a gazdaságilag és politikailag különböző érdekű emberek – érdekeik háttérbeszorításával – teljes megegyezésre juthatnak a követendő játékszabályokat – értsd igazságossági elveket – illetően, és egy fair játékként élnék le életüket. Ez egy szélsőséges *racionálisztikus* elképzelés, amelynél a jog és az erkölcs, a jog és a racionalitás egybeesik. (Rawls szélsőséges racionalizmusát csaknem min-

den szerző bírálja.) Megkérdőjelezhető az is, hogy vajon egy liberális gazdaságpolitika, amihez Rawls különösen vonzódik, csak az igazságosság keretein belül maradó egyenlőtlenségeket eredményez-e – fair ügyvitel esetén. Perelman szerint a történelem tanúsága az ellenkezőt bizonyítja, a nem kívánt egyenlőtlenségek létrejöttét.

S ezzel elérkeztünk a rawlsi elképzelés Achilles-sarkához, ahhoz a tételhez, amely szerint tömegméretekben lehetséges, hogy csak olyan egyenlőtlenségek jöjjenek létre, amelyek egyúttal minden egyes kedvezőtlen helyzetben lévő egyén felemelkedését vonják maguk után. Számos szerző, így Ch. Fried, J. Chapman, R. Barry és mások jogos aggályokat támasztanak, és megvalósíthatatlannak, utópisztikusnak tartják ezt az elképzelést. S ez a probléma azért vetődik fel különösen élesen, mert Rawls az utilitarizmustól való elhatárolás során többször is aláhúzza: nem elegendő a társadalmi haszon, minden egyes egyén számára is előnyösnek kell lennie az egyenlőtlenségnek.

Többen bírálják Rawls *moralizáló* tendenciáit is, és azt az alapelképzelést, hogy reális-e egy olyan társadalmat feltételezni, amelynél az emberek számára az igazságosság első számú, mindenek felett álló érték. R. Barry mutat rá arra, hogy még a magas moralitású emberek is úgy gondolkoznak, hogy a társadalmilag különlegesen nagy haszont teljes mértékig ellensúlyozza egy kis igazságtalanság. Másrésztől viszont leszűkítettnek tekintik az igazságosság azonosítását a fairséggel, Chapman szerint az igazságosság lényegesen több, sokrétűbb, mint a fairság. E kritikai megjegyzések túlnyomó többségével a *marxista bírálat* is egyetérthet. Rawls művének fogyatékosai azonban nem fedhetik el azokat a rokonszenves vonásokat, értékeket, amelyekkel a könyv rendelkezik. Elsősorban azt a szemléletet, amely az igazságosságot elsődlegesen nem individuális, hanem társadalmi problémának tekinti, és a társadalmi intézmények megváltoztatása útján keresi a megoldás lehetőségeit. De közel áll hozzánk az a felfogás is, amely az igazságosságot össztársadalmi problémaként kezeli, és az igazságosság érvényesülése alapfeltételének tartja, hogy a legrosszabb helyzetben lévők sorsa előnyösen változzék. Egyet lehet érteni azzal a mélyen szociális tartalmú elgondolással, amely központi kérdésnek tekinti a különböző okokból hátrányos helyzetben lévők sorsának átalakítását, reparációját, az egyenlő indulási feltételek megteremtését, s ezáltal kíván véget vetni az igazságosság szférájában „Fortuna” önkényének. Könyvének értéke a formális jogi igazságossági szemléleten való túlemlkedés, és aláírhatjuk azo-

kat az igazságossági elveket is, amelyeknek az államok nemzetközi együttélését kellene szabályozniuk.

Miben rejlik tehát a „Rawls-jelenség” titka, mivel magyarázható az, hogy a könyv ennyire nagy feltűnést keltett? A magyarázatot részben egy szovjet szerzőpáros, L. Grinberg–A. Novikov *Az igazságosság jelenkori burzsoá koncepcióinak bírálata* c. könyvében találhatjuk meg. (Moszkva 1976.) Grinbergék megpróbálják „korszakolni” a modern polgári igazságossági elméleteket a társadalmi igényekkel összefüggésben. Ennek során arra a megállapításra jutnak, hogy a 60-as évek elejétől kezdve az addig uralkodó jogi igazságossági elméletek már nem elégítik ki a társadalmi szükségleteket, a nemzetközi és belső társadalmi problémák éleződése előtérbe hozza az igazságosság társadalmi megközelítését. (Gondoljunk pl. arra, hogy egyedül a vietnami konfliktus mennyi igazságossági problémával terhelt.)

Ennek következtében sorrra jelennek meg olyan művek, amelyek túllépve a jogi formalizmuson, az igazságosság társadalmi összetevőit kezdik különböző előjellel feszegetni. A polgári társadalom igazságossági mérlegének ellentmondásossága (valamint a 70-es évek elején jelentkező gazdasági válságtünetek) megnövelik az igényt a *társadalmi utópiákra*. Grinbergék szerint Rawls (és vele együtt Pareto) sikerének magyarázata, hogy nívós, sokoldalúan kidolgozott társadalmi utópiát nyújtanak, amely ugyanakkor a megvalósíthatóság látszatát nyújtja.

Úgy gondolom, hogyha a Grinbergék által adott korszakolás (mint minden hasonló jellegű felosztás) merev is egy kicsit (pl. azért, mert Rawls alap gondolata már az 50-es években kialakult), lényegében igazuk van abban, hogy a társadalmi igazságosság problémái iránt megnövekedett igénnyel indokolják a Rawls-könyv széles körű hatását.

Helyes alap gondolatuk azonban további differenciálásra szorul. Rawls sikerének megértéséhez figyelembe kell vennünk azt a tényt, hogy az

igazságosságról írt polgári művek túlnyomó többsége igen szkeptikus kritikai következtetésekkel záródik. Zömük ahhoz a konklúzióhoz jut, hogy korunkban nem hozható létre egységes igazságossági elmélet. Vagy azért, mert a természetjogi megközelítés, amely egy változatlan, transzcendens vagy örök, emberi igazságossági elvre épít, eleve nem tartható (lásd Kelsen és mások bírálatait), vagy azért, mert egyetlen elv sem állja ki az ellenőrzés próbáját (sem az egalitáriánus, sem a meritáriánus vagy más koncepciók, lásd Perelman és mások bírálatait), és végül azért, mert a jogi igazságosság, formalizmusa miatt, szintén nem védhető. S bármennyire jogos reflexiók is ezek a kritikai művek a polgári társadalom objektív igazságossági paradoxonjaira, az általános kritikai megközelítés, a válaszadás hiánya miatt óhatatlanul kielégítetlenül hagyja a pozitív megoldást váró polgári igényeket. Ezért jelent „üde színpotot” Rawls műve, amely szinte félretolja az eddigi kritikai megjegyzéseket (miközben természetesen tartalmukat feldolgozza), és azt vallja, hogy igenis lehetséges és kidolgozható korunkban egy egységes igazságossági koncepció. Ha ehhez hozzávesszük, hogy Rawls megpróbálja megőrizni a hagyományos polgári erkölcsi értékeket, és ugyanakkor eléggé, de nem túlzott mértékben társadalomkritikus, akkor kibontakozik előttünk, hogy miért keltett akkora társadalmi visszhangot a könyv. A könyv ugyanis perspektívát kínál egy olyan társadalomban, amely ugyancsak híján van pozitív elképzeléseknek, s mivel látszólagos radikalizmusa valóságos radikalizmus nélkül való, öszszecsendül azoknak a haladó polgári rétegeknek az elképzeléseivel, amelyek egy konvergencia-elméleten belül képzelik el a progressziót. Vonzóvá teszi a könyvet társadalombírálattal mérsékelt moralizálása is, utilitarizmusellenessége, tükrözve az abból a társadalmi gyakorlatból való kiábrándultságot, amely igazából csak egyetlen, minden morális elmétől megtisztított érték mérőt ismer el: az anyagi hasznot és az erre épülő társadalmi presztizst.

A nevezetes vita résztvevői 1975. október 10-e és 13-a között gyűltek össze a royaumont-i apátságban. A vitát a Centre Royaumont pour une Science de l'Homme a Volkswagen-alapítvány és az Éditions du Seuil anyagi támogatásával rendezte.

Maga a könyv két nagy fejezetre oszlik: az elsőkben a vitán elhangzott lényegesebb hozzászólásokat gyűjtötte össze M. Piattelli-Palmarini. A hozzászólások a könyvben időrendi sorrendben következnek egymás után, természetesen a nagyközönség számára érthetetlen szövegek elhagyásával. A szövegek a vitán lejegyzett felszólalások rövidített változatai, mindamellett egyrészt megőrzik a spontán vita formai jegyeit, másrészt – főleg Piaget munkájának köszönhetően – utólagos kiegészítéseket, pontosításokat is tartalmaznak.

Ismertetésemben (1) nem szólok azokról az általános tudományelméleti fejtegetésekről, amelyek Chomsky, illetve Piaget nézeteinek elbírálásához nem nyújtanak közvetlen alapot (így maradt ki M. Piattelli-Palmarini bevezető tanulmánya és az egyes fejezetekhez fűzött kommentárjai, J. Mehler zárótanulmánya, valamint egy sor felszólalás); (2) hacsak nem szükséges, nem megyek bele az időközben felmerülő terminológiai viták ismertetésébe (így maradt ki a fenokópia fogalmával kapcsolatos vita Piaget és F. Jacob között, valamint számos olyan rész, ahol a hozzászólók a többiek által – és kiváltképp Chomsky által – használt fogalmak definiálatlanságát kérik számon); (3) általában csak néhány szóban említem a vitához közvetlenül nem kapcsolódó hozzászólásokat (ezek közé tartozik a VIII–XI. fejezet, R. Thom és Piaget „vitája”, és számos hozzászólás).

Piaget első cikkében (ezt Chomsky válaszképpen írt cikkével együtt a vita előtt a résztvevők között szétosztották) két fontos tételét fogalmazza meg és illusztrálja.

(1) Első tézisében saját „konstruktivizmusát” az általa „empirizmusnak” nevezett szenzualizmussal állítja szembe: „. . . nincs olyan ismeret, ami a megfigyelések pusztá rögzítéséből, az egyén

aktivitásából eredő strukturálás nélkül jönne létre”. (2) Második tézise a „preformizmus” ellen (tehát Chomsky ellen is) irányul: „. . . (Az embernél) nincsenek *a priori* vagy velünk született kognitív struktúrák: csak az intelligencia működése örökletes, és struktúrákat csak a tárgyakra gyakorolt sorozatos hatások megszerzésével hoz létre.”

A cikk további részében inkább e tételek illusztrálásán (ezen belül is a (2) tétel magyarázatán, a konstruktivizmus lényegének pozitív kifejtésén), és kevésbé a mellettük felhozható érveken van a hangsúly. Piaget a vita kezdetén elmondott „Bevezető megjegyzéseiben” tér ki részletesebben a preformizmussal szembeni érveire.

Ami az (1) tézist illeti, Piaget lényegében négy tudós eredményeire támaszkodva érvel: Inhelder, Sinclair és Buvat megmutatták, hogy „a tanulási folyamatok . . . nem magyarázzák meg a kognitív fejlődést, hanem a kognitív fejlődés törvényeinek vannak alávetve, hiszen egy stimulus csak a 'kompetencia' bizonyos szintjén hat stimulusként. . . Másszóval: a stimulus hatása feltételezi egy séma jelenlétét. . .”; „Pribram pedig kimutatta, hogy a neurológiai szintek szelektálják az inputokat”.

A (2) – a vita szempontjából fontosabb – tétel illusztrálásaképpen Piaget a konstruktivizmus fogalmi apparátusát ismerteti, aminek segítségével azok a diszpozíciók, melyek a nyelvhasználathoz szükségesek, „a szenzomotoros intelligencia konstrukcióinak 'szükségszerű' eredményeként” foghatók fel: „Ha a logikai struktúrák nem preformáltak, akkor viszont nagyon messzire, vagyis a kidolgozásukat lehetővé tevő elemi működésekig kell visszamennünk ahhoz, hogy gyökereiket megtaláljuk.” Ha nem is igazi érvek, mindenesetre megfontolandók azok az észrevételek is, amelyeket Piaget az ismeret biológiai gyökereivel és a tudománytörténettel kapcsolatban tesz: „Ha az ész velünk született, akkor vagy általános, ebben az esetben a véglényekig kellene visszavezetnünk, vagy pedig specifikus (ill. generikus stb.), ekkor viszont meg kell magyaráznunk, milyen mutációk révén és milyen természetes kiválasztódási hatásokra jött létre. . . Márpedig mai ismereteink mellett ebben a kérdésben a lehetséges magyarázatok valójában arra a pusztá verbalizmusra korlátozódnának, hogy az értelmet véletlenszerű mutáció, tehát az egyszerű véletlen termékeként fogjuk fel.” A tudománytörténettel

*M. Piattelli-Palmarini, ed.: *Théories du langage, théories de l'apprentissage: Le Débat entre Jean Piaget et Noam Chomsky*. Éditions du Seuil, Párizs 1979.

kapcsolatban pedig: „A probléma tehát az, hogy két hipotézis között kell választanunk: valóságos konstrukciók, és új lehetőségek *sorozatosságot* megnyitása, vagy a *kezdeti* adott lehetőségek sorozatos aktualizálása. Először is arra kell figyelni, hogy a tudománytörténetben a probléma ugyanez: a matematika történetének annyira eltérő szakaszai vajon a matematikusok egymást követő alkotásaiból erednek, vagy a platóni ideák univerzumának megfelelő lehetséghalmaz tematizálás révén történő aktualizálását képviselik?”

A „Bevezető megjegyzések” első részében Piaget csodálatáról és rokonszenvéről biztosítja Chomskyt: „nem látok komoly konfliktust Chomsky nyelvészete és saját pszichológiám között”. Az egyetlen nézeteltérést a „velünk született mag” kérdése okozza. Piaget még egyszerű megfogalmazza, mi az a két kétely, amit a velünk születtség hipotézise benne támaszt: az egyik a tudománytörténet és a gyermeki gondolkodás fejlődése közötti feltűnő analógia magyarázatával kapcsolatos, a másik pedig, hogy „az örökölt sajátosságok specifikusak, következésképp fajról fajra változhatnak, és következésképp semmi szükség szerű jellegük nincs. . . Részemről teljes egészében visszautasítom azt a gondolatot, miszerint a matematikai-logikai struktúrák eredete véletlenszerű lenne; . . . ezek nem a fennmaradáshoz szükséges kiválasztódás, hanem a valósághoz való tényleges és részletes alkalmazkodás révén keletkezhetnek csak.” Itt következik Piaget voltaképpeni érvelése: tegyük fel egy pillanatra, hogy a velünk születtség már bizonyítást nyert (vagyis génekből kimutatható). „Ebben az esetben azt válaszolnám, hogy itt nem véletlenszerű mutációról van szó, az egyetlen lehetséges magyarázatot a fenokópia irányában kereshetjük.” Fenokópián Piaget azt érti, hogy egy olyan tulajdonság, amelyet a fenotípus szerzett meg, örökletessé válik. (Piaget definícióját természetesen leegyszerűsítettem.) Ezt a jelenséget (mások genetikusan asszimilációnak hívják) más tudósok is felhasználták bizonyos örökletes magatartásformák létrejöttének megmagyarázására. Szemléletes, bár talán nem egészen adekvát példa lehetne rá a vadállatok háziastításuk révén szerzett örökletes tulajdonságainak kialakulása. Nos, ha ehhez hozzávesszük, hogy „(1) nincs tiszta és teljes ellentét, megjelölhető határ a velünk született és a szerzett sajátosságok között. . . ; (2) nem az az igazi probléma, hogy eldöntsük, vajon egy szilárd mag vagy más kognitív struktúrák velünk születettek-e, az igazi probléma az: hogyan alakultak ki?”, akkor e struktúrák létrejöttét min-

denképpen a fenotípus szerzett sajátosságaival kell magyaráznunk, és ezt a velünk születtség elismerése mellett is biztosíthatja a fenokópia jelensége.

Piaget végül kitér arra is, hogy bár – mint Monod helyesen állítja – „a fiziológiai szervezetnek semmiféle oka nincs arra, hogy változzon, . . . a viselkedés terén azonban az önszabályozás a szervezetet – illetve, ha kognitív magatartásról van szó: az egyént – állandóan önmagának meghaladására sarkallja”.

A pszichológusok dolga, hogy Piaget konstruktívizmusát részleteiben értékeljék, s a vita sem ad elég támpontot ahhoz, hogy erről beszéljek. Ami az (1) tétel mellett felhozott érveket (hivatkozásokat) illeti, azokkal nemigen szállhatunk vitába. A (2) tézis indoklása tulajdonképpen meggyőző, de legalábbis rokonszenves. Sokkal több mondanóm lesz az első Chomsky-cikk „érveivel” kapcsolatban.

Chomsky először néhány szóban ismerteti nézeteit: „. . . egy genetikusan meghatározott nyelvi képesség, amely az emberi tudat egyik összetevője, egy bizonyos grammatika-osztályt jelöl ki, az ’emberileg elsajátítható’ grammatikakét. . . Egy bizonyos nyelvi közösségen belül személyes tapasztalatainkban eltérő gyerekek olyan összehasonlítható grammatikákat sajátítanak el, amelyeket a gyerekek rendelkezésére álló adatok távolról sem determinálnak. Egy valamilyen módon a tudatunkban reprezentált grammatikát olyan rendszerként képzelhetünk el, ami lehetséges mondatok egy végtelen osztályának fonetikai, szintaktikai és szemantikai sajátosságait meghatározza. . . Ez a nyelvtan (a gyerek) ’belső kompetenciájának’ reprezentációja. A gyerek a nyelvsajátítás során nyelvtudásának működésbe hozásához ’performatív rendszereket’ is kidolgoz (pl. produkciós és percepciós stratégiák).”

Ezután Piaget két érve (pontosabban: két kijelentésére) válaszol: (1) Piaget szerint „azok a mutációk, . . . amelyek a posztulált velünk született struktúrákat létrehozhatták volna, ’biológiai magmagyarázhatatlanok’”. (2) Piaget megállapítja, hogy mindaz, amit a velünk született struktúrák feltételezésével megmagyarázhatunk, az felfogható „a szenzomotoros intelligencia konstrukcióinak ’szükségszerű’ eredményeként is. . .”

Ami (1)-et illeti, Chomsky ellenérve gyakorlatilag abban áll, hogy a *megmagyarázatlan* szó nem ugyanazt jelenti, mint a *megmagyarázhatatlan*. Bár Chomsky viszonylag hosszú szakaszt szán arra, hogy e tényt kifejtse, még különböző segédteteleket és illusztrációkat is bevezet a magyará-

zathoz, ezt a részt tulajdonképpen csak Piaget gondolatmenetéhez egyáltalán nem kapcsolódó helyreigazításnak tekinthetjük, hiszen ő pl. a „fenokópia” jelenségét „biológiai” magyarázatnak szánja.

A (2) érvet Chomsky fontosabbnak tartja. Annak ellenére, hogy éppen egy bekezdéssel előbb mutatott rá a megmagyarázatlanság és a megmagyarázhatatlanság között tátongó szakadékra, most így beszél: „Ismereteim szerint semmi olyan alapvető javaslatot nem tettek eddig, ami a 'szenzomotoros intelligencia konstrukcióit' bevezetve valami reményt nyújtana arra, hogy a magyarázatra szoruló nyelvi jelenségekről számot adhassunk.” Továbbá: „Az a gondolat, miszerint egy olyan mentális szervnek, mint a nyelv, természetét a szenzomotoros intelligencia konstrukciói határoznák meg, aligha tűnik elfogadhatóbbnak számomra, mint az az állítás, hogy a szem, az agykéreg vagy a szív alapvető sajátosságai ilyen módon alakulnak ki.” Hogy miért, azt már nem közli velünk. „Nem kísérlem itt meg, hogy részletes érvelést nyújtsak, és csak arra szorítkozom, hogy nagy vonalakban ismertessem gondolatmenetemet. . .”

A gondolatmenet első lépcsője a következő megállapítás: „. . . bizonyosan nem reménykedhetünk abban, hogy egy 'általános tanuláseméletnek' nevezhető valamit fedezzünk fel.” Azaz: a „tanulásemélet” fogalma csak úgy értelmes, ha megjelöljük, ki és mit tanul meg: $LT(O, D)$ (Learning theory for an organism O in a domain D) egy leképezés a tapasztalatok E halmazából a „stacionárius állapot” (steady state) sajátosságainak S_S halmazára. A szerv vagy szervezet az S_0 genetikusan meghatározott „kezdeti állapotból” egy sor (S_1, S_2, \dots) állapot érintésével jut el S_S -be. Mindazt, amit E segítségével nem tudunk S_S -ben megmagyarázni, azt S_0 genetikusan meghatározott sajátosságának kell tekintenünk. Chomsky a következőkben azokra a jelenségekre fogja figyelmét összpontosítani (természetesen S_S -ből kiindulva), amelyeket E nem determinál, tehát olyan nyelvi jelenségekre, amelyek elsajátítását – állítólag – nem tudjuk megmagyarázni.

Itt rövid kitérőt kell tennem. A vita során többször elhangzik, hogy Chomsky és Piaget egyik jelentős érintkezési pontja az „antiempirizmus”. Valójában az a helyzet, hogy míg Piaget – mint láttuk – „empirizmuson” gyakorlatilag szenzualizmust ért, addig Chomsky számára az „empirizmus” elsősorban a tudományos „empirizmust” jelenti, tehát a kizárólag tapasztalati ada-

tokból való kiindulást.¹ Chomsky viszont azt a szenzualista álláspontot képviseli, miszerint a nyelvi kompetencia és performancia fejlődésében csak az E érzéki tapasztalatoknak van szerepe, az intelligenciából „érkező” belső információknak nincs. Ezen a ponton tehát a Piaget-val való találkozásról szó sem lehet. Mint látni fogjuk, a kérdést még súlyosbítja, hogy Chomsky E-t is meglehetősen „lazán” kezeli, és voltaképpen soha nem derül ki, hogy mikor mit tudunk, és mit nem tudunk a rejtélyes E-vel megmagyarázni. Ezenkívül az „általános intelligencia” fogalmával is hadilábon áll, magát a kifejezést elutasítja, s ezzel valójában az a célja, hogy e fogalom valóságos tartalmának és a „kompetenciának” a viszonyát ne kelljen tisztáznia. Sokszor ugyanis úgy tűnik, mintha az általános intelligenciát (ő persze nem él ezzel a kifejezéssel) annak a „kompetenciának” (és ezen belül a „szemantikai szabályoknak”) a részeként fogná fel, amely szigorúan véve „lehetőséges mondatok egy végtelen halmazának” tulajdonságait határozza meg. Ez az álláspont azzal a kockázattal jár, hogy – mivel az intelligencia a mondatokon kívül más teljesítmények révén is „hírt ad magáról” – az egész kompetencia-fogalom veszélyben forog.

Most tehát Chomsky nyelvi példái következnek. Az első példasorozat a „struktúrátló független” és a „struktúrátló függő” szabályokkal kapcsolatos. Az angol nyelv következő szabályszerűségét:

The man is here. – Is the man here?
kétféleképpen formalizálhatjuk:

H_1 : A kérdő mondatot úgy kapjuk, hogy balról jobbra haladva a mondatban található első *is*, *will*, stb. igét „kihozzuk” a mondat elejére.

H_2 : A kérdő mondatot úgy kapjuk, hogy a mondatban az első NP (nominális szintagma) után következő *is*, *will* stb. igét „kihozzuk” a mondat elejére.

Chomsky szerint a H_1 szabály „struktúra-független”, mivel a mondat „egyszerű szószorozatra” való felbontását követeli csak meg. A második szabály viszont azért „struktúra-függő”, mert a szintagmákra való felosztásra apellál, a szintagmák pedig „absztrakt” egységek, mivel „határaik általában nincsenek fizikailag jelezve”.

¹ A valóságban Chomsky és a generatív nyelvészet többi ideológusa a pejoratív *empirista* jelző odaítélésében távolról sem ilyen konzekvens.

Ha csak ezt az expozíciót vesszük egyelőre szemügyre, megállapíthatjuk, hogy pusztán néhány kategória bevezetéséből áll. Azonban egyrészt: nem látjuk pontosan, miért lenne a szintagma inkább – mint Chomsky mondja – „mentális konstrukció”, mint a szó. Azt sem értem, miért jó az *ehont* szót szokásos használata helyett abban az értelemben használni, hogy ’határai általában nincsnek fizikailag jelezve’. Harmadrészt: a szavak határai még sokkal kevésbé és sokkal ritkábban vannak „fizikailag jelezve”, mint a szintagmákéi. Nagydrészt: ha a szavak „határai általában fizikailag jelezve” lennének, akkor – lévén, hogy a szintagmahatárok legtöbbször egyben szóhatárok is – a szintagmák határai (ha lehet) még inkább „jelezve lennének”.

Most következnek Chomsky tulajdonképpen „konklúziója”: mivel a két szabály közül a H_2 a jó (az áll közelebb az igazsághoz) – vö.

*The man who is tall is here. – *Is the man who tall is here?*

– a gyerekeknek tudniuk kellene, hogy a két lehetséges hipotézis közül H_2 -t kell választaniuk, márpedig erre vonatkozóan környezetüktől nem kapnak felvilágosítást. Következtetés: S_0 genetikusan meghatározott sajátosságai között szerepel, hogy „struktúra-függő” szabályokat kell elsajátítani.

E konklúzió ismét számos ellenérzést válthat ki. A fő probléma, hogy a gyerekek először nem felbontani, hanem összerakni tanulják meg a mondatokat, és ehhez igenis állnak a rendelkezésükre tapasztalatok. Nem fogadhatjuk el tehát bizonyítottnak, hogy az S_0 eleve „struktúra-függő” szabályokra van berendezkedve, s még kevésbé azt, hogy ez genetikusan meghatározott tulajdonsága lenne. Másrészt: Chomskynak az a kitétele sem helytálló, hogy „ H_2 ... sokkal bonyolultabb, ... H_1 -en kívül nem triviális absztrakt mentális eljárást is feltételez”. A szintagmákra való felbontás ugyanis semmivel sem „absztraktabb” és „mentálisabb”, mint a szavakra való, hiszen a szavakra való felbontás – mint ezt az információelméletre alapozó számítógépes vizsgálatok is mutatják – pontosan olyan mechanikus műveletekkel állítható elő a beszédhangok ismeretében, mint a szintagmákra való a szavak ismeretében; a beszédhangok elkülönítése pedig (amire a gyerekeket éveken át edzik) fizikai invarianciákon alapul. Harmadrészt, ami a konkrét H_1 és H_2 szabályokat illeti, Chomsky kérdésfeltevése („Honnan tudja a gyerek, hogy H_2 jó és H_1 rossz?”) egyszerűen gyerekes: semmi sem biztosítja, hogy a gyerek éppen Chomsky transz-

formációs generatív grammatikáját sajátítja el, sőt, hogy egyáltalán szükségképpen „tudja” a kijelentő mondat és kérdő párja közötti viszonyt (s különösen, hogy a kérdő mondatot a kijelentőből állítja elő).

Chomsky további példái sem bizonyító erejűek. A következő példasorban például a probléma a beágyazott mondat (jelzett vagy „odaértett”) „alanyának” hatása (a többes számú alany megengedi az *each other* ’egymást’ bővítményt, míg az egyes számú nem). Ezeknél a példáknál azonban már sem abban nem lehetünk biztosak, hogy egy angol gyerek „soha nem követne el ilyen jellegű hibákat”, sem abban, hogy a példák minden további nélkül transzponálhatók más nyelvekbe. Chomsky egy sor esetben már ki sem tér arra a kérdésre, hogy miért lenne lehetetlen megtanulni az egyes szabályokat (pl. **Each other left*). A részletesebb elemzés mellőzésével elég annyit mondanom, hogy a „velünk születettség” bizonyításához Chomsky szerint szükséges feltételek szép sorban elhagyódnak, és csak egy marad: az univerzalizáció. Ezt azonban szintén nem bizonyítja: gyönyörű érve, miszerint ha az angolra bebizonyítja valaminek a „velünk születettségét”, akkor – mivel a gyerekek bármely nyelvet el tudnak sajátítani – azt univerzálisan bizonyítottnak kell tekinteni, éppen azért nem lehet meggyőző, mivel már az angolra nézve sem érezzük meggyőzőnek a bizonyítékokat.

Magát a vitát Piaget „Bevezető megjegyzései” nyitották meg. Az előadást követő vitában A. Danchin kifejti: három jellemzővel reprezentálhatjuk az élőlényeket: „... egy *programmal*, amely az örökletes kényszereket foglalja magában; valójában ez az absztrakt fogalom szolgál alapjául annak, hogy egy adott osztály (faj) minden egyedét meghatározzuk; a rendszer *kezdeti állapotával*, ... ez azt a kontextust képviseli, amelyben a születés pillanatától a programnak kifejezésre kell jutnia; végül az egyes programok *sajátos megvalósulásaival*, ami az egyedfejlődéssel jelent egyet. Az összes realizáció együttese az a *genetikus burok*, ami indukció révén lehetővé teszi, hogy a program lényegi sajátosságait megkapjuk.”

S. Toulmin szavai is megszívlelendők. Szerinte Piaget „... feleslegesen aggódik, amikor a feltételezett ’véletlenszerű eredetre’ helyezi a hangsúlyt. ...”; „... a fenotípusból a genotípusba való átmenet csak akkor lehetséges, ha egy sor mutáció is végbemegey. ...” És, mint Danchin rámutat, „... a környezet szisztematikusan kiválasztja azokat az egyéni sajátosságokat, amelyek hozzá a

legjobban idomulnak, természetesen figyelembe véve a program szabta (jelentős) kényszereket”.

Kérdés, hogy Danchin Piaget-kritikája (Danchin szerint Piaget felfogása a genetikus programot szinte teljes egészében tagadó T. Liszenkóéhoz közelít) ténylegesen érzékeny pontjára tapint-e rá a konstruktivizmus tételeinek.

A „Bevezető megjegyzéseket” követő vitához Chomsky is hozzászól. Egyrészt javasolja, ha valaki nincs az ő véleményén, az a filozofikus vita helyett jobban teszi, ha megmutatja, hogyan lehet az általa ismertett nyelvi tényeket „a szenzomotoros intelligencia vagy az önszabályozó mechanizmusok általános sajátosságaival” megmagyarázni. (Ha ez nem sikerülne, az ő álláspontjára kellene helyezkednünk?) Piaget vállalkozik is erre (I. a VII. fejezetet). Másrészt – és itt tulajdonképpen a biológusok „közbelépését” hártja el Chomsky – „a probléma nem az, hogy a szilárd mag stabilitásáról, hanem hogy specifikus jellegéről adjunk számot”.

G. Cellérier érdekesítő előadásában az innátizmus és a konstruktivizmus stratégiáinak párhuzamairól és különbségeiről beszélt. Bár Cellérier szemében „evolúciós szempontból... az innátizmus és a konstruktivizmus nem összeegyeztethetetlen...”, mégsem érthetünk egyet M. Piattelli-Palmarinivel, aki szerint Cellérier kompromisszumos megoldást keres. Cellérier megállapítja, hogy míg Chomsky a lehető legtöbbet, addig Piaget a lehető legkevesebbet igyekszik S_0 -ba belefoglalni. Ami az innátizmus és a konstruktivizmus közötti lényegi egyezést illeti, Cellérier szerint az főképp abban nyilvánul meg, hogy „... minden innátista koncepció végső soron konstruktivista”, következésképpen – amikor számot kell adni a feltételezett mechanizmusok eredetéről – „pontosan ugyanazokkal a problémákkal kell szembenéznie, mint Piaget konstruktivizmusának”. Később (a II. fejezetet lezáró hozzászólásában) fog kiderülni, hogy Cellérier óvatoss megfogalmazásai mögött az innátizmussal szembeni mély szkepszise húzódik meg.

Cellérier előadását heves vita követi, amelynek során Chomsky Cellérier-vel, M. Piattelli-Palmarinivel, G. Batesonnal, A. Danchinnal és Piaget-val kerül szembe, s hozzászól még S. Atran, D. Sperber, J. Fodor valamint F. Jacob.

A vitát Chomsky kezdeményezi, s további menetét is az ő nézeteinek tisztázása határozza meg. Chomsky ellenvetéseit lényegében arra alapozza, hogy a nyelvet szerinte az „egyéb szervekkel” teljesen analóg módon lehet és kell vizsgálni.

Később kiderül, hogy ezen sokkal többet ért, mintsem a felhasználandó vizsgálati módszerek azonosságát. A Cellérier által említett két stratégia (S_0 minimális, ill. maximális mennyiségű struktúrával való „felruházása”) Chomsky szerint értelmét veszti, ha valóságos szervekhez próbálunk ilyen módon közelíteni. A nyelv esetében – éppúgy, mint a szerveknél – azt kell vizsgálnunk, mik S_0 valóságos sajátosságai. Chomsky Piaget tanulás-metafórájával szemben a nyelvi készség kifejlődésére a legjobb metaforát – a szervek analógiájára – a *növekedésben* látja. A vita ezek után a szervekkel való analógia felé fordul.

M. Piattelli-Palmarini hangot ad kételkedésének: lehet-e ugyanazokat a magyarázó kategóriákat használni a nyelv, mint a szervek esetében? Bateson is kételkedik ebben. Danchin hozzáteszi: „Elfogadom, hogy a szívét és az agyat lehet ugyanazokkal a módszerekkel vizsgálni, mégis úgy vélem, hogy a szív és az agy teljesen különböző dolgok, hiszen apánk szívéből öröklünk valamit, de emlékezetéből semmit sem.” Chomsky azonban megint nem sikerül meggyőzően érvelnie a javasolt analógia mellett. „... mindkettő természete (a fizikai struktúráké és a nyelvi készségé) determinált, mégha természetük realizálódásához szükség van is megfelelő környezetre...” Chomsky szerint a nyelvi különbségeket csak azért látjuk fontosabbnak, mint pl. a szív működésében és méreteiben felfedezhetőket, mert mindennapi életünk szempontjából relevánsabbak, a tudományban azonban ezt a „természetes előítéletet” nem szabad érvényesíteni.

Azzal valóban egyetérthetünk, hogy a vizsgálati módszer azonos lehet a „fizikai struktúrák” és a nyelv esetében; még azzal is, hogy számos hasonlóságot, akár izomorfizmust is felfedezhetünk közöttük. Mindez azonban nem implicálja, hogy az egyik területen levont következtetéseinket minden további nélkül átvihetjük a másikra. Elég, ha néhány feltűnő különbséget végiggondolunk: (1) a környezet hatása a szív esetében általános, illetve közvetlenül biológiai-fiziológiai jellegű, a nyelv esetében viszont a központi idegrendszer – és ezen belül is az agykéreg – által közvetített specifikus ingerek is hatnak; (2) a nyelvi teljesítmények elképzelhetetlenek lennének a környezet (és ezen belül a társadalmi környezet) tudatos és nem tudatos „edzése” nélkül, míg a szív teljesítményére ez nem áll; (3) a nyelvi készség kialakulását messzemenően befolyásolja az egyéb kérgi tevékenységek teljesítmény-szintje (például a memóriakapacitás), amit viszont genetikai és környezeti tényezők egyaránt „determi-

nálnak” (és persze e tevékenységek kölcsönhatásáról sem szabad megfeledkezünk).

Ami a II. fejezet vitájának kritikai értékelését illeti, azt nálam sokkal avatottabban végzi el Cellérier a fejezet végén található hozzászólásában. Cellérier az, aki – távolról sem a kompromisszum igényével – új lendületet ad a vitának. Chomsky érveinek megsemmisülésével minőségileg más megvilágításba helyeződnek az érintett kérdések, s az eredeti kérdésfeltevés megvitatása gyakorlatilag lezárul.

Cellérier elsősorban kifejti, hogy az S_0 kezelést illetően tett megállapításaival kész tényeket írt le, nem pedig alternatívát kínált fel. Chomsky azzal a kijelentésével, hogy S_0 valóságos sajátosságait kellene kutatni, ellentmondásba kerül azzal, amit valójában csinál. Cellérier D. Sperber hozzászólására is reagál. Sperber a vita során megállapította, hogy az innátista magyarázatok nem *a priori* elvethetők. Sperber Chomsky felfogását „nyitottnak”, Piaget-ét pedig „zártnak” tekinti, mivel ez utóbbi eleve elvet minden innátista magyarázatot. Cellérier megállapítja: Sperber vagy a két szerzőt, vagy saját róluk teendő állításait téveszthette össze: „Az a gondolat, miszerint ’annak a mentális apparátusnak, amelyet a gyermek a nyelvvelsajátításban vagy valamely más kognitív területen felhasznál, egy része velünk született lehet’, amit Sperber Chomskynak tulajdonít, voltaképpen Piaget-é, a Chomsky-féle változatban viszont az *egy része* kifejezés helyébe az *egésze* szót kell tennünk...” Cellérier a következőképpen okoskodik: „... egy pszichológus, aki azzal az alaphipotézissel dolgozik, hogy a gyermek mentális apparátusának bizonyos elemei szerettek (abban az értelemben, hogy az egyed, és nem a faj konstrukciói), nem tudja előre, hogy egy adott elem velünk született vagy elsajátított-e. Elsősorban tehát konstruktivista magyarázatot igyekszik találni; ez nem ideológiai előítélet, nem is preferencia, hanem a hipotézisével való összeegyeztethetőség kérdése. Ha és amikor ennek az elemnek genetikusan eredetet tulajdonít, akkor elismeri, hogy a pszichológiában ennek az elemnek nincs konstruktivista magyarázata, s ugyanakkor leteszi a voksát a biológiai magyarázat szükségessége mellett.” Ugyanakkor világos, hogy Chomsky sem pszichológiai, sem biológiai magyarázatokkal nem szolgál. Abban az esetben pedig, ha a kérdéses fiktív pszichológus alaphipotézise nem konstruktivista, hanem Chomsky módján innátista, akkor a pszichológus elveszti a kenyerét, hacsak nem csap fel biológusnak.

Chomsky tehát lemond az anatómiai-fiziológiai és genetikai adatokról. Ugyanakkor Cellérier szerint más módon sem képes – elvileg nem képes – hasonló érvényű adatokhoz jutni. Az univerzalizálás kritériuma nem elégséges feltétel (a gravitáció minden szervezetre hat, mégsem velünk született), de még csak nem is szükséges: a kongenitális haemolytikus anémia velünk született, de – szerencsére – nem univerzális. Másrészt, ha a nyelvi készséget ugyanúgy kellene kezelnünk, mint a szerveket, akkor ki kellene mutatnunk a transzmisszió, a recesszivitás ill. dominancia, a mutáció, a rekombináció stb. jelenségeit is az érintett nyelvi jegyek esetében. Cellériernek ez az észrevétele legalábbis abból a szempontból figyelemreméltó, hogy magának a velünk születettség-fogalomnak a nehézségeire rámutat.

A III. fejezet S. Papert és N. Chomsky vitáját tartalmazza. Papert előadása („A mesterséges intelligencia szerepe a pszichológiában”) a mesterséges intelligencia konstrukciórendszerét használja fel arra, hogy Piaget és Chomsky nézeteit „a helyükre tegye” – és hogy Chomskyéit megkérdőjelezze. Papert felszólalása után Chomskyval bonyolódik vitába, de – mivel Chomskynak ismét nem sikerül elfogadhatóan érvelnie – ez a rész természetlen marad.

Néhány érdekesebb megjegyzés Papert előadásából: „Azt hiszem, Chomsky azért kész bizonyos szintaktikai struktúrákat ’megtanulhatatlannak’ tekinteni, mert a tanulási folyamat általa alapul vett paradigmája túl egyszerű, túl szűk.” Felhívja a figyelmünket arra, hogy a mesterséges intelligencia-kutatások éppenséggel ellentmondanak a mentális funkciók elküionült egységekként való felfogásának.

Papert szól a „fogalmak” velünk születettségének fogalmi nehézségeiről is. Egy logikai gép (Paperték „perceptronja”) képes „megtanulni” a *kisebb, mint K* predikátumot (ahol *K* tetszőleges természetes szám). Arra a kérdésre, hogy e gépnek „velüsületett” tulajdonsága-e a számság fogalma, nemcsak teljesítményének, de még szerkezetének vizsgálatával segítségével sem adhatunk határozott választ. Papert szerint a perceptronnal sokkal bonyolultabb egy esetében még kevésbé beszélhetünk minden további nélkül „velünk születettségéről”. A voltaképpeni probléma az, hogy a *fogalmat* és a többi hasonló kifejezést technikaibb dolgokkal lenne tanácsos helyettesíteni.

Piaget munkásságát értékelve Papert megállapítja: „azt a kérdést, hogy ’a szám fogalma

velünk született-e⁹, felváltja a számfogalom fejlődésének vizsgálata olyan különböző előzményekből (précurseurs) kiindulva, amelyeknek létezését Piaget előtt sem Arisztotelész, sem a pszichológusok nem látták”. Másrészt „Piaget hozzájárulásának jelentőségét aligha befolyásolná, . . . ha megállapítanák az általa felfedezett közvetítő objektumok ’velünk születettségét’”.

Chomsky álláspontját bírálva kifejti: „A gyermek természetesen nem közvetlen oktatás révén tanulja meg a Specified Subject Conditiont (Chomsky egyik példája az S_0 sajátosságaira); egyetlen struktúrát, egyetlen képességet sem ilyen úton sajátítunk el. S a gyermek természetesen nem is passzív szemlélődés útján sajátítja el az SSC-t.” Papert szerint a gyermek „kísérletek” révén fedezi fel az SSC-t. Ha arról kérdeznének, honnan ered a kísérletezés képessége, inkább hajlanék annak az elfogadására, hogy ez az S_0 kezdeti állapot sajátossága.”

Papert tulajdonképpeni konklúziója következik: a tanulás-elmélet fő gondja abból az érzésből fakad, hogy „a szellem gondolkodásra és fejlődésre való képessége – csoda”, s ezt az érzést kellene csökkenteni. A számfogalommal kapcsolatban Bourbakiék felfedezéseire támaszkodva ezt tette Piaget (A. Szeminskával együtt írt, 1941-ben megjelent írásában), s tegyük hozzá: a nyelvelsajátítással kapcsolatban Chomsky generatív grammatikájának néhány aspektusa is betöltheti ezt a funkciót. Ezen a ponton tehát Papert túl szigorú.

A Papert előadását követő vita, mint már említettem, terméketlen maradt. Az összeszólalkozás lényege Piaget említett könyvének és a Bourbaki-csoport által javasolt számfogalomnak az összefüggése, amit Chomsky mintha meg sem értene, a még hozzászóló S. Atran pedig „ad hoc analógiának” minősíti. Pedig – és ez éppen a következő részből derül ki, ha eddig nem lett volna világos – Chomsky generatív grammatikája ugyanúgy viszonyul a mögötte húzódó matematikai részterülethez (a rekurzív függvények egy esetéről van szó), mint Piaget elmélete a számfogalom kialakulásáról Bourbakiék számfogalmához.

A IV. fejezetben M. Piattelli-Palmarini szavai val élve „Chomsky védőbeszédét” találhatjuk. Ha valóban ezen a védőbeszédem múlik, hogy kinek a javára döntjük el a vitát (ezt a kípést a szerkesztő az olvasóra bizza, bár saját véleménye szerint inkább az innatizmus felé kellene billennie a mérleg nyelvének), akkor biztos, hogy nem Chomsky lesz a kedvezményezett.

Chomsky sem előadásában, sem az azt követő vitában nem mond új, és főleg: nem mond meggyőző érveket. Az előadás felépítése a következő: Chomsky először (elég hosszan) ismét kifejti „nem tudására” alapozott ellenérvét („nem tudunk olyan javaslatról. . .”). Ezek után megállapítja, hogy Descartes spekulatív hipotézise, miszerint a vizuális tér kétdimenziós, geometriai alakzatok segítségével történő percepciója velünk született sajátosság, Hubel és Wiesel kutatásai nyomán bizonyítást nyert. Ezek után ismerteti egyik, az S_0 kezdeti állapot sajátosságaira vonatkozó hipotézisét (a „struktúra-függő” szabályok elsajátítására vonatkozó genetikai diszpozíció hipotézisét), majd javasolja, fogadjuk el ezt a hipotézist „tisztán karteziánus hipotézisként”. Ez természetesen lehetséges, csak – annak ellenére, hogy Chomsky erről nem vesz tudomást – számos (nyomós) ellenvetés is lehetséges.

Az előadást követő beszélgetés során Papert néhány kérdésre Chomsky ismét már kifejtett nézeteivel válaszol. Végül D. Premack veti fel, hogy a csimpánzok képesek „struktúra-függő” szabályokat elsajátítani. D. Sperber tesz még két megjegyzést: (1) a megismerésnek nem minden területén létezik az S_s „stacionárius állapot”; (2) Sperber egyetért Chomskyval abban, hogy a megismerés minden területe külön tanulásemelget igényel, de nem látja világosan, hogyan lehetséges e területek elkülönítése.

(1) ellenvetése mellett Sperber sajnos elég szerencsétlen példát hoz fel (tudniillik, hogy az enciklopédikus tudás egész életünkben növekszik), Chomsky válasza tehát (ilyen extenzív fejlődés a nyelvi készségben is felfedezhető, például az új szavak elsajátításában) magától értetődik. Pedig a kérdés fogósabb ennél, hiszen a nem-nyelvi ismeretek nem csak extenzív úton fejlődnek egész életünk során.

A (2) kérdésbe már beletörök Chomsky bicskája: hogy autonóm területtel állunk-e szemben, azt „nem tudjuk *a priori* megmondani, ezt csak akkor tehetjük meg, ha szervezett rendszerrel van dolgunk. Amikor egy sajátos tulajdonságokból, belső kölcsönhatásokból, stb. felépülő rendszerrel találkozunk, *ésszerűen feltehetjük, hogy egyetlen rendszerrel van szó.*” Chomsky érvelésében ott a nagy hiba, hogy *nem találkoznak ilyen rendszerrel*, pontosabban szólva: a kérdés éppen arra irányult, hogyan határolunk el egy ilyen rendszert. Chomsky gyakorlatilag három példával él: (1) a nyelvével, ami – feltéve, hogy nem azonosítjuk Chomsky transzformációs generatív grammatikájával – *nem* jelenik meg ilyen rend-

szerként, illetve nyelvészeti és pszichológiai jellegű előfeltevések szükségesek ahhoz, hogy ilyen rendszerként fogjuk fel (s a probléma éppen abból adódik, hogy a vita számos résztvevője nem fogadja el Chomsky előfeltevéseit); (2) a zene példájával, amire szóról szóra ugyanez áll; (3) a matematika példájával, ami azonban csak explicit módon kodifikált alakjában „egyetlen rendszer”, tudati reprezentációjával éppen az a helyzet, ami a nyelvvel és a zenével. Konklúzióm tehát: olyan rendszerek, amilyenekre Chomsky hivatkozik, csak „papíron” léteznek, Sperber (megválaszolatlanul maradt) kérdése viszont éppen azt célozta, hogy hogyan „kerülnek papírra” ezek a rendszerek.

Úgy vélem, ez a kritikus pont még a nyelvészet irányába fordíthatta volna a vitát (persze, csak ha Sperber kérdésére valaki válaszolt volna), hiszen terítékre kerülhetek volna Chomsky nyelvészeti jellegű előfeltevései. Így viszont a többi tudományok művelői (pszichológusok, filozófusok, etológusok stb.) profitálhatnak sokat a könyv hátralevő részéből. Ez motiválja, hogy a továbbiakban csak a legfontosabbakra fogok szorítkozni.

Az V. fejezet B. Inhelder rövid előadásából és az azt követő vitából áll. Inhelder arra hoz fel példákat, hogyan függ össze a beszédkészség fejlődése (szintaktikai és szemantikai jellegű szabályok elsajátítása) egyéb kognitív struktúrák kialakulásával. Természetes, hogy Inhelder és az általa idézett számos kutató nem azt vizsgálja, hogyan „tanulják meg” a gyerekek Chomsky transzformációs-generatív grammatikáját, még csak nem is éppen a Chomsky által említett szabályszerűségeket veszik szemügyre, de ez nem is követelmény. Papert hívja fel a figyelmünket arra, hogy Inhelder egyik példája (H. Sinclair kutatásaira való hivatkozása) közvetlenül is összekapcsolható Chomsky egyik (az első) példájával: az alany – akció fogalmaiban való gondolkodás *logikailag egyszerűbbé* teszi az említett szabályszerűség H₂ formalizálását.

A VI. fejezet „J. Fodor fejezete”. Fodor – a szerkesztő finom fogalmazása szerint szélsőséges és kategorikus – álláspontját – ami célja szerint Chomsky álláspontja mellett szólna – a Chomskyénál kisebb fogalmazási leleménnyel adja elő, de filozófiai tartalma is szegényesebb, mint Chomsky fejtegetéseit.

Fodor szerint nemcsak *nincs* tanuláselmélet, de *nem is lehetne*; „a fogalmak megtanulásának már a *gondolata* is zavaros számomra”. „Ha mégis úgy véljük, hogy létezhet ilyen elmélet, az csak

azért van, mert a *fogalmak elsajátításának* elméletét összekeverjük egy másik elmélettel, ... a 'hiedelmek rögzülésének' elméletével.” Fodor rámutat, hogy a fogalom-elsajátítást vizsgáló *minden* eddigi kísérlet voltaképpen a „hiedelmek rögzülését” vizsgálja, amennyiben figyelmét arra összpontosítja, hogyan veti el a kísérleti személy a „kísérletvezetőt nem kielégítő” / „nem megerősített”, illetve hogyan fogadja el a „kísérletvezetőt kielégítő” / „megerősített” hipotéziseit. Ezeknek a vizsgálatoknak közös hibája tehát, hogy a hipotézisalkotás – verifikálás folyamatában nem tud számot adni a hipotézisek „eredetéről”. Természetesen lehetséges a hipotézisek (legalábbis bizonyos alaphipotézisek) eredetével kapcsolatban innátista álláspontra helyezkedni. Sőt, Fodor szerint a Piaget-féle megközelítésben csak ez lehetséges! Fodor értelmezése szerint Piaget a gyermek kognitív fejlődésének szakaszait egyre „erősebb” logikai rendszerekben képzei el. Ha azonban a tanulás folyamata a hipotézisalkotás – verifikálás mozzanataira bomlik, akkor az i-ik stádiumból az i + 1-ik stádiumba való eljutás tanulás útján lehetetlen, ugyanis ehhez az i-ik stádiumban olyan mondatok igazságtételeit kellene ismernünk, amelyek az i + 1-ik stádiumhoz tartozó fogalmakat is tartalmaznak. Ez viszont logikai lehetetlenség.

Fodor „mutatványának” (ami állítólag új irányt adott az egész vitának) buktatóira hamarosan, az utána következő vitában fény derül. A nem kizárólag amerikai szakirodalmon nevelkedett olvasó azonban nyomban felfedezhet egyet ezek közül: Vigotszkij (és több más szovjet nyelvész is) *nem* a hipotézisalkotás – verifikálás keretében képzelték el a tanulási folyamatot, Vigotszkij maga pedig élő ellenpéldája a Fodor által felvázolt és jogtalanul extrapolált kísérleti sémának.

Papert ellenvetésére, miszerint már Winston tanulás-modellje is többet tartalmaz, mint a hipotézisalkotást és -verifikálást (tudniillik a hipotézisek módosítását), Fodor válasza, hogy ez nem változtat azon, hogy az illető séma alapvetően valamilyen induktív logikával azonosítja a tanulási mechanizmust. Piaget az ellen tiltakozik, ahogyan Fodor az ő elképzelését interpretálja: Piaget megfogalmazásában az i-ik struktúra tartalmaz valamit a rákövetkező struktúrából, de nem tartalmazza egész i + 1-et mint struktúrát. Ez persze csak úgy lehetséges – mint később Piaget világosabban is kifejti –, hogy a gyermek kognitív struktúráján nem ennek formalizálását értjük. Itt a második buktató: Fodor, illetve Fodor és Piaget két különböző értelemben is használja a *struktúra*

szót. A harmadik buktatóra A. Wilden hívja fel a figyelmünket: az *erősebb* szó két használatának különbségéről, a szintaktikai és a szemantikai-pragmatikai erősség-fogalom közötti különbségről van szó. A negyedik buktató – J. Monod fedezte fel – Piaget megjegyzéseire némi képp kapcsolódik: a *logika* szó Fodornál egyszerre jelenti a szó köznapri értelmében vett „logikát” (gondolkodásmód, gondolkodási teljesítmény) és a szó logikai értelmében vett logikát. Ez többek között ahhoz az ellentmondáshoz vezet, hogy a logikusok által kidolgozott „logikák” végtelenbe nyúló sora a velünk született fogalmak végtelenségét bizonyítaná.

A VII. fejezetben Piaget megkísérli példával illusztrálni a szenzomotoros intelligencia és a nyelv összefüggését. Mivel a példa lényege a szenzomotoros intelligencia szerepe a beszéd kezdetében, az utána következő vita érthető módon időnként a nyelv és a gondolkodás viszonyának általános kérdései felé (melyik az alapja a másiknak? stb.) tendál. Egyidejűleg azonban újabb támpontokat kapunk – ha nem is Piaget nézeteinek teljes elfogadásához, de – a Chomsky-féle innatizmus elvetéséhez.

Piaget előadásának fő pontjai: a gyermek fejlődése során egyfajta „cselekvés-logikától” jut el a fogalmi logikáig. A tevékenység-logika lényege, hogy a gyermek a külvilág tárgyait akciósemákhoz kapcsolja, például a tárgyakat azokkal a tevékenységekkel „asszociálja” (a konstruktivizmus terminológiájában: „asszimilálja”, mert ez a kifejezés állítólag jobban utal az alany aktivitására), amelyeket az illető tárggyal csinálni lehet; csak a fogalmi logika teszi azonban lehetővé, hogy e tárgyakat egyetlen osztályként képzeljük el (ezt nevezi Piaget „extenzióknak”). A fogalmi logika alapja a tárgyaknak közvetlenül más tárgyakhoz való „asszimilálása”. Ehhez azonban nyilvánvalóan szükséges a felidézés mozzanata. A felidézés alapja a „szimbolikus” vagy „szemiotikai” funkció, amelynek kialakulásában az első lépéseket az utánzás különböző formái (utánzás, szimbolikus játék, differenciált utánzás stb.) jelentik. Mármost a nyelv kialakulása elképzelhetetlen a szimbolikus funkció és általában a fogalmi logika jelenléte nélkül (s persze ezek kölcsönhatásban is vannak egymással). A nyelv megjelenése és a szemiotikai funkció kialakulása egyidőben és koordináltan következnek be a gyerek életében; miért is ne tanulna meg beszélni a gyerek, ha a kettő között nem lenne összefüggés?

Piaget nézeteinek bírálatára ismét nem térek ki (a lényegesebb pontokon Vigotszkij *Gondolko-*

dás és beszéd c. könyvét tartom irányadónak), s a vita szempontjából fontos megállapításai úgyszólván előkerülnek még. Chomsky egyik ellenvetése, hogy a pubertás közvetlenül követi a beszéd-készség elsajátításának utolsó stádiumait, mégsem juttunk arra a következtetésre, hogy a két tény között oksági kapcsolat van. Második megjegyzése Monod észrevételéhez kapcsolódik (a súlyos fogyatékosok szenzomotoros intelligenciájuk viszonylagos gátoltsága ellenére képesek elsajátítani a nyelvet), de természetesen ismét negatív módon: Chomskynak éppúgy nem állnak rendelkezésére erre vonatkozó adatok, mint Monodnak vagy Piaget-nak. Chomsky harmadik ellenérve, miszerint ha be is bizonyítaná Piaget a szenzomotoros intelligencia egyes teljesítményei és a nyelv közötti oksági kapcsolatot, az sem jelentené azt, hogy a szenzomotoros intelligencia strukturái határozzák meg a nyelvi strukturákat, éppúgy, ahogy az indítómotor bekapcsolásának feltétele sem határozza meg a belsőégésű motor strukturáját.

Chomskynak ezekre az ellenvetéseire csak Papert válaszol, megállapítja, hogy Chomsky túl könnyedén veszi a Piaget által említett folyamatok egyidejűségét, hiszen nem pusztán a koincidenciáról, hanem funkcionális megegyezésről és koordinációról is szó van. Hozzátehetjük: a pubertás és a nyelv viszonyára nemcsak ez a feltétel nem áll, hanem az oksági kapcsolat sem: a pubertás és a nyelvelsajátítás terén elért eredményektől függetlenül bekövetkezik. Ezenkívül a pubertás (a nyelvi készséggel ellentétben) nem elválaszthatatlan a kérgi tevékenységektől, éppúgy, ahogy a belsőégésű motor is jól elválasztható az indítómotortól.

Igen időszerű (sőt, kissé talán megkészt is) Premack észrevétele: „... legalább kétféle innatizmus (nativisme) van: az egyik szerint a nyelvi tevékenységet meghatározó tényezők sokat köszönhetnek ugyan a géneknek, mindamellett általánosak”, a másik szerint viszont (ez Chomsky álláspontja) a beszéd-készséget meghatározó genetikai tényezők *csak* a beszédtevékenységre hatnak. Premack helyesen állapítja meg, hogy Chomsky semmilyen érv alapján nem veheti el eleve az első típusba tartozó innatista elméleteket (például Piaget-ét).

Premack második megjegyzését: „... ha a szemantikai fogalmak nincsenek jelen, akkor a nyelvben sem fogjuk őket megtalálni...”, Chomsky egyszerűen triviálisnak tartja. Pedig innen csak egy kis lépés, hogy Chomsky összes „velünk született” szintaktikai és szemantikai za-

bályát a szenzomotoros intelligenciából vezessük le: ha ugyanis nyilvánvaló – mint ahogy nyilvánvaló –, hogy a szintaktikai szerkezetek is „jelenetek”, akkor Premack megállapításának ezekre a struktúrákra is állnia kell, méghozzá kivétel nélkül. Ebből pedig az következik, hogy azok a nyelvi szabályszerűségek, amelyeket a gyerekek a környezet passzív szemlézéséből valóban nem tanulhatnak meg, nemcsak származhatnak saját intellektuális tevékenységük egyéb területeiről, hanem *feltétlenül onnan is származnak*.

A VIII. fejezetet csak néhány szóban említem meg. J.-P. Changeux kitűnő előadásában (ebben tulajdonképpen P. Courrière-essel és A. Danchinnel együtt végzett kísérleteinek konklúzióit ismerteti) egyik vitapartnernek sem szolgáltat bizonyítékokat. Ezt a tényt Changeux kompromisszumos lehetőségként értelmezi, az igazsághoz azonban talán az áll közelebb, hogy Piaget és Chomsky nézeteltéréseinek – legalábbis Changeux-ék elméletének fényében – nem nagyon lehet neurobiológiai interpretációja. Chomsky álláspontja azért védhetetlen neurobiológiailag, mert a modern neurobiológia elutasítja a központi idegrendszer teljes genetikai determináltságát (legalábbis, ha emberről van szó), és arra sem mutat semmi, hogy a beszédfunkciók specifikus genetikusan determináltság alatt állnának. Changeux azonban Piaget konstruktivizmusa mellett sem állhat ki: arra sincs bizonyíték, hogy az egyén aktivitásának szerepe lehetne a neurobiológiai hálózatok kialakulásában.

A IX. fejezet sem hozta meg gyümölcsét. Premack csak a Changeux-éhez hasonlítható előadása szintén egyfajta összefoglalás, és szintén nem erősíti meg egyik fél véleményét sem. Akárcsak Changeux, Premack sem támasztja alá Chomsky álláspontját: az a tény, hogy a csimpánzok rendelkeznek az általános intelligencia szinte minden Piaget szerint szükséges diszpozíciójával (már ami a beszéd képességét illeti), és mégsem „beszélnek”, semmit sem bizonyít. Egyrészt nem bizonyítható, hogy a csimpánzok nem képesek rekurzív szabályokat elsajátítani (sőt, Premack szerint minden amellet szól, hogy képesek), másrészt nem bizonyítható, hogy valóban nem „beszélnek” (sőt, a legutóbbi időkben gorillákon végzett kísérletekben előfordult – nevezetesen egy Koko nevű gorilla esetében –, hogy a süketnéma-jelrendszer ismerő állat „beavatatlan” társait tanítani kezdte). Piaget sem állítja azonban, hogy ezen kognitív feltételek megléte szükséges és elegendő a beszéd megjelenéséhez. Premack

előadása tehát nem ad közvetlen alapot újabb összecsapásra; az előadást követő vita ezért is inkább csak Premack faggatására korlátozódik. Egyébiránt – ha eltekintünk a Chomsky–Piaget vita eredeti tárgyától – ez a fejezet az egyik legtanulságosabb.

A X. és XI. fejezetet nyugodtan „átugorhatjuk”, annak ellenére, hogy az olvasók egy részének figyelmét bizonyára felkelti majd. A X. fejezetben N. Bischof elemzi Piaget-nak K. Lorenz nézetével kapcsolatos, még a „Bevezető megjegyzésekben” tett kijelentéseit. D. Sperbernek a XI. fejezetben található hozzászólásával kapcsolatban („Megjegyzések arról, hogy miért nem járulnak hozzá pozitívan az antropológusok az innatizmus problémájához”) számos tudományelméleti kifogás merülhet fel, de mivel a vita szempontjából ez az előadás is marginális, ezekre itt nem kell kitérnem.

A XII. fejezettel a közvetlenül a vitából származó szövegek végére értünk. Megfigyelhetjük: ahogy a vita ismertetésében előrehaladtam, úgy fogyatkoztak a vitához közvetlenül hozzájáruló felszólalások. Míg azonban a VIII–XI. fejezeteket kitekintésként értékelhetjük, a XII-ben Fodor és Chomsky visszatérnek a tulajdonképpeni vitához, és egyúttal már többször kifejtett nézeteikhez. Közös előadásukban voltaképpen Fodor előző felszólalásának (és *The Language of Thought* c. könyvének) lényegét próbálják világosabban kifejteni. A konklúzió – Papert megfogalmazásában – „az a tautológia, hogy nem építhetünk a semmire”, vagyis: hogy az indukció lehetetlen (a tudományelmélet szempontjából) *a priori* hipotézisek nélkül, illetve (a tanulásemélet szempontjából) velünk született predikátumok nélkül. Chomsky ennek megállapítása után többször hevesen követeli a vita lezárását (mondván, hogy az innatizmushoz ezek után nem férhet kétség), ami a Chomsky és Papert között kialakuló szócsatával meg is történik. A vita végén mindkét fél konklúzióját elfogadhatjuk: Chomskyék következtetése támadhatatlan mindaddig, amíg kizárólag *indukcióról* és „többé vagy kevésbé bonyolult környezeti hatásokról” van szó (ezt Piaget is nyilván elismerné). A másik fél konklúziójával ugyanez a helyzet (Papert mondja ki): „... valaminek velünk kell születnie. . .”

A XIII. fejezetbe két olyan cikket illesztett be M. Piattelli-Palmarini, ami a vita egészével átfogóan foglalkozik. Az első, S. Toulmin cikke címében a konstruktivizmus és az innatizmus közötti utat, vagyis mind Chomsky, mind Piaget

álláspontjának elvetését hirdeti. Szimptomatikus, hogy a vitát megelőzően írt cikk a könyv végére is kerülhetett.

Toulmin első megjegyzésében azt mondja ki, hogy célszerű lenne a feltételezett „logikai” és „empirikus” mentális struktúrák fogalmával nem visszaélni; úgy véli, a félreértések elkerülése végett csak explicit formális struktúrák interiorizálása esetén kellene valóságos „logikai” struktúrákról beszélni. (Megjegyzem, míg Piaget számos esetben hangsúlyozta, hogy a *logikai struktúra* kifejezést nem ebben az értelemben használta, addig Chomsky – úgy tűnik – azt gondolja, hogy a gyerekek fejében pontosan úgy állnak a dolgok, mintha azok az ő transzformációs generatív grammatikáját tanulták volna meg.)

Igaz, hogy Toulminnak második észrevételében is igaza van: Piaget azt mondja, hogy „az embernek nincsenek veleszületett kognitív struktúrái”, ekkor viszont valóságosan „logikai” struktúrákat ért. Toulmin ugyanakkor úgy véli, hogy a Chomsky által feltételezett *túl specifikus* „veleszületett sajátosságokat” a neurobiológia nem erősítheti meg (hozzáteszem: egyelőre nem is cáfolja).

A másik cikket Piaget írta (ez már valóban a vita után keletkezett). Új adalékok nem szerepelnek benne: azt hiszem, nem vetem el a sulykot, amikor azt mondom: ez a győztes fél értékelése. Személy szerint tér ki Changeux és Premack hozzájárulására, visszatér Bischof felszólalására, majd válaszol Toulmin és Putnam (l. a következő részt) néhány kitételére.

A könyv második nagy fejezetének egy részét a vita „folytatása” teszi ki: H. Putnam, aki a royaumont-i konferencián nem tudott részt venni, összefoglaló értékelést írt Chomsky és Piaget álláspontjáról. Putnam Piaget nézeteihez kapcsolódó megjegyzései – mint erre Piaget „Befejező megjegyzéseiben” kitért – félreértéseken alapulnak. Chomsky-kritikájában csak néhány ponton produkál még el nem hangzott vagy jelentős ellenérveket; ezek közül is csak egy adalékot emelnek ki.

Chomskynak az eldöntendő kérdésekkel kapcsolatos példájára hivatkozva Putnam megállapítja, hogy Chomsky koncepciója szerint a gyermeknek nemcsak a kijelentő – kérdő transzformációt, hanem ennek inverzét is „tudnia” kellene (Chomsky szerint ugyanis a kérdő mondat megértése feltételezi az alapul szolgáló kijelentő mondat felismerését). Márpedig, míg a H_2 hipotézis esetében a kérdő mondatból a kijelentőt „egysze-

rűen” úgy kapjuk, hogy a segédigét az első NP után helyezzük, a H_1 hipotézis (és semmilyen „struktúra-független” szabály) nem teszi lehetővé a kijelentő mondat helyes rekonstruálását.

Putnam Fodor nézeteire is kitér, és mind Chomsky, mind Fodor válaszol Putnam cikkére, sőt, Putnam mindkettejük válaszcikkére újabb cikkel reagál. Az ezekben a szövegekben található megállapítások azonban nem hatnak az újdonság erejével, ezért ismertetésüket elhagyom.

A második nagy fejezet további részében található J. Mehler már említett kommentárja, és két függelék. Az 1. függelékben R. Thom kezd vitába Piaget-vel, de Piaget válaszában visszautasítja a további vitát: Thom olyan kérdéseket vet fel, amelyekkel Piaget más, pontosan megjelölt helyeken már részletesen foglalkozott.

Érdeemes még néhány szót ejteni J. Petitot-nak a 2. függelékben található cikkéről. J. Petitot részt vett ugyan a vitában, de Fodor téziseit bíráló túlságosan technikai jellegű előadása nem került bele M. Piattelli-Palmarini összeállításába. A függelékben szereplő cikkében mindenekelőtt világos Chomsky-kritikája figyelemreméltó: „Chomsky döntése abban áll, hogy a szintaxist a *megnyilvánuló nyelv automatizmusa*-hoz kapcsolódó jelenségnek tekinti.” Chomsky hipotéziseinek elfogadhatósága ezen a döntésen, és csak ezen áll, tehát nem „szükségszerű”. Az a kijelentés, hogy „semmilyen *formális* kritérium nem teszi lehetővé, hogy a formális univerzálékát *levezessük*”, csak Chomsky metodológiájában, algebrai-kombinatorikus leírásának keretén belül igaz. A megnyilvánuló automatizmusok vizsgálata ugyanis magában foglalja azt a hipotézist, hogy az agyat „fekete doboznak” tekinthetjük, a fekete dobozból viszont elvileg lehetetlen formális kritériumok alapján genetikus kényszereket „levezetni”.

A Petitot által javasolt kiút lényege – a részletekbe nem megyek bele –, hogy (R. Thom katasztrófa-elméletére támaszkodva) „axiómaként felfogott, apodiktikusan érvényes általános elvekből kell levezetni az S_0 mag sajátosságait”. Ez a tudományelméletileg elfogadható válasz – amely végső soron a szintaxis fogalmának újraértékelését, Chomsky „pusztán metodológiai döntésének” felváltását implikálja – azonban a továbbhaladásnak szerintem csak egyik útja.

A másik út a „megnyilvánuló nyelv” fogalmának homályosságából indulhatna ki, ezen belül pedig a pragmatika státusának felülvizsgálásából.

Petitot javaslata ugyanis nem ad választ arra a kérdésre, hogyan küszöbölhető ki Chomsky „döntéséből” a pragmatikus tényezők kezelésének aberrációja. Chomskynak ezen a téren is van egy „pusztán metodológiai döntése”, mégpedig: a pragmatikus tényezők egy viszonylag könnyen kezelhető aspektusát (a denotációt) a grammatikába integrálja, míg a „maradékot” a „performanciába” utalja. Ennek a „döntésnek” a feloldása

(természetesen szintén axiómaként felfogott teoretikus hipotézisek bevezetésével) véleményem szerint a Petitot-énál erősebb rendszerhez vezetne, s ez szintén eleget tenné a Petitot felállította leglényegesebb követelménynek, tudniillik ... *természetesen* lehetővé tenné a nyelvészet határainak kijelölését, s a vele határos társterületekhez való elméleti (nem pedig csak kísérleti) hozzákapcsolását”.

*Piaget 1980 szeptember közepén elhunyt. Ez az ismertetés már csak emlékének adózhat.

E SZÁMUNK SZERZŐI

Balogh Tibor, JATE Fil. Tanszék, lev. aspiráns • *Dénes Iván Zoltán*, MTA Fil. Int., tud. munkatárs, kandidátus • *Földesi Tamás*, ELTE Állam és Jogt. Kar, tszkv. egy. tanár, a fil. tud. doktora • *Frank Tibor*, ELTE BTK egy. docens, kandidátus • *Kálmán László* egy. hallg. • *Katona Péter*, JATE Fil. Tansz., egy. docens, a fil. tud. kandidátusa • *Ladányiné Boldog Erzsébet*, SZOTE Marxizmus–Leninizmus Int., egy. tanársegéd • *Szigeti József*, ELTE tszkv. egy. tanár, akadémikus • *Szilárd János*, SZOTE Ideg- és Elmegyógyászati Klinika, tszkv. egy. tanár, az orvostudományok kandidátusa • *Temesváry Beáta*, SZOTE Ideg- és Elmegyógyászati Klinika, egy. tanársegéd • *Vereczkei Lajos*, POTE Marxizmus Intézet, igazgató, kandidátus.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszaki szerkesztő: Marton Andor
A kézirat nyomdába érkezett: 1980. júl. 15. Terjedelem: 16,1 (A/ 5 ív)
80.8546 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

PSZICHOLÓGIA

Az MTA Pszichológiai Intézetének gondozásában megjelenő

új folyóirat

A tudományág második magyar nyelvű szakmai fóruma

A folyóiratban olvashatók:

- beszámolók eredeti alapkutatásokról
- elemzések a pszichológia átfogó kérdéseiről
- beszámolók interdiszciplináris kutatásokról
- elemző szemlék a pszichológia egyes területeinek legfrissebb eredményeiről
- kritikai reflexiók, recenziók

Az 1981-es évfolyam tartalmából:

KARDOS LAJOS: Az emlékezés két funkciója

RANSCHBURG JENŐ: A nemi identitás fejlődése

MARTON LAJOSNÉ: Az állandó tér észlelése

ENGLÄNDER TIBOR, FARKAS ÉVA: Bizonytalanság és mágikus paraméterek

BUDA BÉLA: A tudattalan szemantikai elmélete

MÉREI FERENC és munkatársai: A pszichodráma játék formalizálása

PLÉH CSABA: Mondatértelmezés kisgyermekkorban

Az első szám 1981 januárjában jelenik meg

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely postahivatalban, a kézbesítőknél és a Posta Központi Hírlapirodánál (KHI, Budapest V., József nádor tér 1. 1900) közvetlenül vagy postai utalványon, valamint átutalással a KHI 215-96162 pénzforgalmi jelzőszámra.

Indexszám: 25.709

CONTENTS

JÓZSEF SZIGETI: The formal process of logical thinking and the material production	819
TAMÁS FÖLDESI: Then and new . . . about the free will after 20 years. II. part	862
MRS. LADÁNYI, ERZSÉBET BOLDOG: About the „aphilosophical character” of the Hungarian culture in the second half of the 19th century	889

WORKSHOP

IVÁN ZOLTÁN DÉNES: The humanization of power	914
TIBOR FRANK: The „theoretical foundations” of revisory politics: the project of <i>Hungarian History</i>	931

DISCUSSION

PÉTER KATONA—JÁNOS SZILÁRD—BEÁTA TEMESVÁRI: The psychiatric disease as a philosophical problem	944
--	-----

CONTRIBUTIONS

LAJOS VERECZKEI: About a one-sided criticism of a one-sided theory	969
--	-----

REVIEW

TIBOR BALOGH: Leontieff: „Activity — consciusness — personality”	977
TAMÁS FÖLDESI: The Rawles-phenomen	980
LÁSZLÓ KÁLMÁN: The Piaget-Chomsky discussion	987

СОДЕРЖАНИЕ

Йожеф Сигети: Формальный процесс мышления и производство	819
Тамаш Фёлдеш: Тогда и сейчас . . . о «свободе воли» после двадцати лет	862
Ладанине Эржебет Болдог: О «афилософности» венгерской культуры во второй половине XIX-го века	889

ОБЗОР

Золтан Иван Денеш: Гуманизация власти	914
Тибор франк: «Теоретический основной вопрос» политики ревизии: план Венгерской Истории на английском языке	931

ДИСКУССИЯ

Петер Катона—Янош Силард—Беата Темешвари: Психиатрическая болезнь как философская проблема	944
Лайош Верецки: Об односторонней критике односторонней теории	969

РЕЦЕНЗИИ

Тибор Балог: Леонтьев	977
Тамаш Фёлдеш: Явление Ровлс	980
Ласло Калман: Дискуссия Пиаже-Цомски	987

Ára: 20 Ft
Előfizetés egy évre: 120 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: 120 Ft

I szám ára: 20 Ft

Index szám: 25 535

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,

H-1389 Budapest, Pf. 149.